CONTRIBUTION OF TAMIL CULTURE TO THE TWENTY FIRST CENTURY

PROCEEDINGS OF THE EIGHTH INTERNATIONAL
CONFERENCE - SEMINAR OF TAMIL STUDIES
JANUARY 1995

EDITORS

NOBORU KARASHIMA
E. ANNAMALAI
S. RAJARAM

INTERNATIONAL ASSOCIATION OF TAMIL RESEARCH
CHENNAI

CONTRIBUTION OF TAMIL CULTURE TO THE TWENTY FIRST CENTURY

PROCEEDINGS OF THE EIGHTH INTERNATIONAL CONFERENCE - SEMINAR OF TAMIL STUDIES TAMILNADU - INDIA, 1995

CONTRIBUTION OF TAMIL CULTURE TO THE TWENTY FIRST CENTURY

PROCEEDINGS OF THE EIGHTH INTERNATIONAL CONFERENCE - SEMINAR OF TAMIL STUDIES
THANJAVUR TAMILNADU INDIA
JANUARY 1995

VOLUME FIVE
PHILOSOPHY, ARTS AND SCIENCES

EDITORS
NOBORU KARASHIMA
E.ANNAMALAI
S. RAJARAM

EXECUTIVE EDITOR
S. RAJARAM

INTERNATIONAL ASSOCIATION OF TAMIL RESEARCH
CHENNAI

PUBLISHED UNDER THE AUSPICES OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF TAMIL RESEARCH WITH FINANCIAL ASSISTANCE FROM THE GOVERNMENT OF TAMILNADU

© INTERNATIONAL ASSOCIATION OF TAMIL RESEARCH

FIRST PUBLISHED 2005

PRICE : Rs.3000/- Per Set (5 Volumes)

No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage, retrieval system, or otherwise, without the prior permission of the international Association of Tamil Research.

PRINTED AT: Hemamala Syndicate, Sivakasi. Ph: 04562 272563

Preface

IATR has pleasure in presenting the five volumes of *Contribution of Tamil Culture to the Twenty-first Century*, the proceedings of the Eighth International Conference-Seminar of Tamil Studies held in Thanjavur in January 1995.

The first recognition of Tamil as a representative member of an independent South Indian (Dravidian) language family was made by F.W.Ellis in the early years of the 19th century, and was soon ascertained by the work of R.Caldwell in the middle of the century. There followed discoveries of the texts of a corpus of classical and medieval Tamil literature including grammar and commentary towards the end of the century, and all these, together with inscriptions discovered, revealed the rich heritage and importance that Tamil language and culture have in our understanding of South Asian or Asian cultural tradition.

Many scholars plunged into editing and publishing these texts to facilitate the study of Tamil culture and history. Tamil studies thus started based on the classical and medieval texts remained for some time as a narrow stream of Indology, but much progress began to be made after colonialism ended in India and other countries with a considerable presence of Tamil speakers. The scope of Tamil studies expanded to include modern literature, arts, folklore, linguistic studies, social issues and political developments.

In the 1960s, with the development of these studies, there emerged among scholars working on South Asia or Asia a growing recognition of the need for an international organization for Tamil studies. One of the functions of the organization was to hold regular international conferences in Tamil studies in order to bring

together scholars engaged in research on various aspects of Tamil studies and aid the development of the field further internationally.

Accordingly, the International Association of Tamil Research (IATR) was established in 1964 on the occasion of the 26th International Congress of Orientalists (now International Congress for Asia and North Africa Studies) held in New Delhi. The principal objective of IATR, which is stipulated in its Articles as a non-political and non-profit making body, is to promote multi-disciplinary research on modern scientific lines in all aspects of Dravidian studies in general, and of Tamil studies in particular, and in allied fields with the active collaboration of international organizations and scholars interested in such studies.

In pursuance of this objective, the first International Conference-Seminar of Tamil Studies was held in Kuala Lumpur in 1966. Since then and before 1995, IATR held six Conferences in Madras (1968), Paris (1970), Jaffna (1974), Madurai (1981), Kuala Lumpur (1987), and Moka (1989). The Eighth Conference was to have taken place in London in 1992 as recommended by the General Body of IATR that met in Moka. However, this did not materialise owing to logistic and financial difficulties Tamil scholars in the U.K. faced in holding the conference in London.

Encouraged by the kind offer of the Government of Tamil Nadu, headed by Selvi Dr. J. Jayalalithaa, inviting the Conference to Tamil Nadu, IATR decided to hold it in Thanjavur. The Conference, attended by more than one thousand delegates coming from 32 countries, was a big success. I wish to express IATR's sincere thanks to the Tamil Nadu Government who offered a generous grant to IATR not only for conducting the Conference but also for publishing its proceedings. Tamil University, Thanjavur, headed by Dr. Avvai Natarajan, which hosted the Conference, did a great job, for which IATR is grateful.

However, there were two unfortunate incidents which were beyond the control of IATR, with regard to international delegates. 1) Sri Lankan scholars did not receive in time any communication sent by IATR's local secretariat about the acceptance of their academic papers, which made it impossible for them to participate in the Conference. 2) Some international delegates were prevented from participating in the Conference and deported by the Govt. of India. IATR never closes its door

to qualified scholars, irrespective of their political sympathies. I deeply regret the inability of IATR to prevent these happenings.

Although the Editorial Committee was responsible for the preparation of the Proceedings, the most laborious part of the editorial work and the arranging of funding through the Government of Tamil Nadu and Tamil University fell on the shoulders of S. Rajaram of Tamil University, who was the Secretary General of the Conference. I wish to thank him for all his efforts and perseverance.

Publication of these volumes has taken an incredibly long time, though the editorial committee completed the editing work before January 1997. I regret the inordinate delay in publication, which was beyond the control of IATR.

IATR has been unable to hold the Ninth Conference in the ten years after the last conference. Although the General Body of IATR that met in Thanjavur recommended the U.K., U.S.A. or South Africa as the venue for the next Conference, none of the national units of these countries has invited IATR to hold the conference.

In the forty years since the establishment of IATR, the circumstances under which it was founded have changed. As a consequence of the development of the field of Tamil studies, scholars seem to have increased opportunities to meet and discuss their research in national level seminars and discipline based conferences. The various aspects of Tamil studies have become so specialized that scholars seem to prefer seminars with scholars specialized in their area of research. The recent technological development of Internet communication and posting of research papers on the web seems to have provided scholars another means of sharing and commenting on research. Many scholars outside South Asia have become skeptical of the inevitability of the political milieu of a conference conducted in a grand scale and sponsored by governments.

The merit of holding a big scale conference, however, can not be denied. IATR will try to hold such a conference at longer intervals. It is considered to be viable to hold, in the interim period, small and academically focused conferences specific to a selected field or fields each time. While the past conferences of IATR served successfully the foundational purpose of creating international interest and

encouraging international cooperation in research in Tamil studies, it is now time to change the strategy to continue to achieve the same goals. The next conference should provide a forum to discuss this and come up with ideas. Meanwhile, it is planned to give a virtual presence through an IATR web site, which will be a venue for scholars to express their ideas.

These five volumes owe their present form largely to the cooperation and encouragement given us by Dr.C. Subramaniam, Vice-Chancellor of Tamil University. IATR is particularly grateful to him. It is also grateful to Dr.G. Bhaskaran, Registrar of Tamil University, Smt.N. Vembu, Finance Officer of Tamil University, and Dr.A.Ramanathan, Director of the Department of Publication of Tamil University, who gave their generous support in the editing and preparation of these volumes.

I hope that the readers of these volumes will have the pleasure, which all participating scholars of the Eighth Conference had in listening and discussing the issues raised in over thousand paper readings in the serene campus of Tamil University.

Noboru Karashima

President, IATR

Editors' Note

The proceedings of the Eighth Conference-Seminar of Tamil Studies conducted by IATR in the campus of the Tamil University, Thanjavur in 1995 appear now in five volumes. Each volume contains papers in both Tamil and English in the order they were presented in the conference under each section. These volumes embody the collective wisdom of committed scholars in the various aspects of Tamil studies and they represent the state of the research at the time of the Conference.

The volumes include invited presentations in the plenary and the special lectures in addition to the papers presented by registered delegates in the general academic and panel sessions and they relate to Tamil language, grammar, literature, folklore, political and social history, philosophy, religion, arts, science and technology. It has not been possible to maintain a uniform standard of format and style in the papers, as the style sheet proposed by was not adopted by all contributors. However, we have tried to maintain international standards in printing of the five volumes running to about 5000 pages.

We are thankful to all the participants without whose interest in and work on Tamil the conference and these volumes would not have been possible. We request their indulgence at the delay in bringing the fruits of their research to the world at large.

We trust that the papers will stimulate further research on Tamil in all its aspects and will be a source of authentic information to the lovers of Tamil.

VOLUME FIVE

PHILOSOPHY, ARTS AND SCIENCES
தத்துவம், கலை மற்றும் அறிவியல்

CONTENTS

Page

PREFACE v

EDITORS' NOTE ix

தத்துவம், கலை மற்றும் அறிவியல் / PHILOSOPHY, ARTS AND SCIENCES

பகுதி 1 / SECTION 1

தத்துவமும் சமயமும்

PHILOSOPHY AND RELIGION

1. மு.கு. ஜகந்நாத ராஜா
   சமண, பௌத்த தத்துவ வேறுபாடுகள் 5

2. து. லலிதா
   வைணவ நெறியும் பெரியதிருமொழியும் 19

3. தா. வே. வீராசாமி
   அரவிந்தரும் ஆண்டாளும் 33

4. ஜெ. அரங்கசாமி
   ஆழ்வார்கள் காட்டும் வாழ்க்கைநெறி 47

5. இரா. காசிராசன்
   நீலகேசியில் சாங்கியச் சிந்தனை 67

6. பீ. மு. மன்சூர்
   இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றின் மீட்டுருவாக்கத்தில் நீலகேசியின் பங்களிப்பு 73

7. சி. நயினார் முகம்மது
   இஸ்லாமிய இலக்கியங்களில் சமய நல்லிணக்கம் 81

8. பீ. மு. அஜ்மல்கான்
இஸ்லாமும் சமயப் பன்மியமும் 95

9. சிவ. மங்கையர்க்கரசி
பண்பாட்டுக் கலப்பும் சமய வளர்ச்சியும் 104

10. கி. முப்பால்மணி
பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் தமிழகத்து உலகாயதம் 110

11. சு. தங்கத்துரை
ஞானவாசிட்டமும் பகவத்கீதையும் 143

12. ந. கல்யாணசுந்தரம்
கணபதி வழிபாட்டில் சித்த மருத்துவம் 156

13. S. N. KANDASWAMY
The types of Syllogism in Indian Logic with special reference to Tamil 172

14. N. KANTHASAMY
Periyapurāṇam and Meykaṇḍa Sāstras 203

15. HIROSHI YAMASHITA
Aiyaṉār Worship - its significance and problems in the Religious History of Southern India 218

16. G. BHASKARAN
Philosophical Critique of Culture with reference to Saiva Siddhanta 241

17. ANNE MONIUS
The Maṇimēkalai's Buddhist Audience 250

18. V. SUBRAMANIAM
Jain influence on Tamil Romantic Poetry 263

19. GITA KEENI
Ramana Maharshi-His life, Teachings and Philosophy 270

20. SWAMI VIGNANANANDA
Inner and Outer Culture 281

21. RANGARAJAN VIJAYALAKSHMY
Religion and tradition as determinants of the position of women in South India with special reference to Tamilnadu (from the beginning to 6th century A.D) 285

பகுதி 2 / SECTION 2

கலைகள்

ARTS

22. கு. முருகேசன்
பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் 294

23. மு. இராமசுவாமி
உளவியல் பகுப்பாய்வுமுறையில் அர்ச்சுனன் தபசுமரம் ஏறல் சடங்கு 326

24. வீ. அரசு
தமிழ் அரங்க வரலாறு - தெருக்கூத்து அடிப்படையிலான சில விவாதக் குறிப்புகள் 343

25. கே. ஏ. குணசேகரன்
தமிழ் நாடக அரங்கியல் கூறுகளும் அடிச்சுவடுகளும் 356

26. அ. அறிவுநம்பி
நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் - புத்துருவாக்கம் 365

27. ஏ.எஸ். பிரகாசம்
தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் திரைப்படங்களின் தாக்கம் 373

28. க. இரவீந்திரன்
தமிழகத்து நாடகப் பரிசோதனை - பாலர்சபை நாடகமுறை ... 387

29. பெ. கோவிந்தசாமி
தமிழில் தலித் நாடகம் 399

30. இரா. கலைக்கோவன்
புதிய பார்வையில் சாரங்கபாணி கரணங்கள் 415

31. ஆ. வேலுசுவாமி சுதந்திரன்
கல்லல்ல, கருத்துக் கருவூலங்கள் 427

32. இரா. திருமுருகன்
இசையமைப்பும் யாப்பமைப்பும் 433

33. அங்கயற்கண்ணி இளமுருகன்
இசை இலக்கண வளர்ச்சிக்குத் திருப்புகழின் பங்களிப்பு ... 446

34. ஞானா குலேந்திரன்
தமிழர் வளர்த்த ஆடலிசை - மரபும் மாற்றங்களும் 458

35. கு. புகழேந்தி
ஓவியங்களில் சமூக வெளிப்பாடு 467

36. எஸ். கீதா
இராஜசிம்மர் கோயில்களின் தாங்குதளங்கள் - ஓர் ஒப்பீட்டாய்வு 473

37. சே. இராமானுஜம்
தமிழ் மரபுநாடகங்களும் நடிகனின் சுயம் மறைதல் பாங்கும் ... 486

38. க. கோவிந்தன்
இந்திய விடுதலைக்குமுன் வந்த தமிழ்ப் பேசும்படங்களில்
காணப்படும் சாதி முரண்பாடுகள் 493

39. SHU HIKOSAKA
Buddha's sitting posture in the Statues of South India :
A New Perspective 526

40. YUKO FUKUROI
Dance Sculptures in late Chola Temples 533

41. SRITHEVI PADMANATHAN
Features that characterise Carnatic Raga-s from the *Tamil Isai period* to the 20th century Performance practice 554

42. INDIRA SRINIVASAN

The Ancient connections between Tamizhisai and Andalusin Music of Algeria 572

43. S. JAYALAKSHMI

The Antiquity of Tamil Music 577

44. V.P.K. SUNDARAM

Tāḷam in Old Tamil Literature 583

45. T. MURUGARATHANAM

Aryanization of the Native art of Dance - Drama (An interpretation of the story of Origin of Nāṭyashāstra of Bharata Muni) ... 591

பகுதி 3 / SECTION 3

சமுதாய அறிவியல்

SOCIAL SCIENCES

46. வீ. வேணுகுமார்

சமுதாயத்தில் மக்கட்பெயர்களின் பங்கும் மதிப்பும் 602

47. தா. இராபர்ட் சத்திய சோசப்

சமூக மாறுதல்களும் தமிழக மக்களின் உறவுமுறையும் ... 607

48. எம்.ஏ. அலீம்

கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சியைத் தடுக்க உதவும் தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் பெண்கள் நலத்திட்டங்கள் - ஓர் ஆய்வு 618

49. கு. அண்ணாதுரை

அனைவருக்கும் ஆரம்பக் கல்வி 631

50. ஜோ. சுப்பிரமணியப்பிள்ளை

கற்றலில் மின்னணுவியல் மற்றும் கருத்துப்பரிமாற்ற தொழில் நுட்பங்களின் பங்கு 637

51. பெ. சுபாசு சந்திரபோசு
சமூக வளர்ச்சியில் இதழியலின் பங்கு 647

52. V.B. ATHREYA
A "People's Science Movement" in Tamil Nadu: The case of the Tamil Nadu Science Forum 656

53. S. MUTHU CHIDAMBARAM
Changing Trends in Marriage among Women Doctors ... 665

54. K.G.IYER
Peasant Movements, Land Reforms and Changing Tenancy relations 676

55. T. PADMANABAN
The Pioneering Services of Thanjavur District in organising Adult Education and the first Mobile Library of India ... 694

56. K. ALUDIAPILLAI
Distance Education 700

57. E. EDWARDS McKINNON
Medieval Tamil involvement in Northern Sumatra Cll - C14 (The Resin Trade) 710

58. SADASIVAM J. REDDI
The influence of the Merchant Class on the Tamil Community 724

59. AROMA G.SAM
Unbanisation and Trade Developments on the Coastline of Tamilagam and adjacent areas 736

60. B. BALAMURUGAN
Economics of Sangam Age 750

61. V.S. RAJAM
Hyperlinked Tamil Poems 760

62. T. MANONMANI
The impact of Television on Family Communication 773

பகுதி 4 / SECTION 4

அறிவியலும் தொழில் நுட்பமும்
SCIENCE AND TECHNOLOGY

63. ச. பாஸ்கரன்
கணிப்பொறிவழி மொழியாய்வு - முதல் தேவை 787

64. வி. கிருஷ்ணமூர்த்தி
தமிழ் பற்றிய சில மென்பொருட்கள் 791

65. ச. பிரேமா
அறிவியல் நோக்கில் சித்த மருந்துகள் 796

66. ஔவை. மெய்கண்டான்
மக்களின் மரபுவழி மருத்துவக் கருத்துக்கள் 801

67. த.ச. இராசாமணி
இயங்கியலும் ஹோமியோபதியும் 813

68. பா. மாசிலாமணி
சீர்மிகுந்த சித்த மருத்துவம் 829

69. ச. ரங்கராசன்
தமிழ் இலக்கிய மரபின்வழி சித்த மருத்துவ நூல்கள் - ஒரு பார்வை 833

70. தாரா நடராசன்
தாய்ப்பாலிற் சிறந்ததொரு தனிப்பாலில்லை 842

71. பி.கி. சிவராமன்
தஞ்சை மாவட்டப் பெண்களின் ஆரம்பக்கால மார்பகப் புற்றுநோய் -
கருவிலே கணித்தலும் வேரோடு களைதலும்: ஓர் ஆய்வு . . . 853

72. பி.எம்.ரெக்ஸ்
ஒவ்வாமை - தமிழகத்தில் ஒரு கண்ணோட்டம் 861

73. ஸ்ரீ. மோகன்
சிறுநீரகக் குணக்கேட்டில் அலுமினியத்தின் பங்கு 873

74. ஏ. ஜமீர் பாஷா
தொலைக்காட்சி அறுவை சிகிச்சை அல்லது துளை அறுவை சிகிச்சை 878

75. வே.சா.அருள்ராஜ்
பழந்தமிழர்களின் நீர்வழிப் போக்குவரத்துத் திறன் :
ஓர் இலக்கியக் கண்ணோட்டம் 887

76. அன்னிதாமசு
பழந்தமிழர் காலக்கணிப்பு முறை 898

77. ச. பரிமளா
தமிழ் இலக்கியமும் தொல் அறிவியலும் 915

78. செ. புருடோத்தமன்
மாமன்னன் கரிகாலனும் காவிரிப் பெரும்பாசனத் திட்டமும்:ஓர் ஆய்வு 925

79. ஏ.த. சோதிநாயகம்
விலங்கியல் மற்றும் தமிழியலில் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு ... 943

80. சு. சீனிவாசன், ச. பாஸ்கரன், இராம. சுந்தரம்
ஜிப்பின் நியதி : தமிழ் மொழியில் ஓர் ஆய்வு 957

81. S. RAJENDRAN
A Machine Bridge for Tamil 976

82. S. JOHN BRITTO
Land of Kurinchi and ancient Tamils - A Botanical perspective 987

83. DEVI SWETHARANYAM
The Agricultural usage of the pesticide Endosulfan and
its effect on the environment (on the fish species Oreochromis
Mossambicus) 994

84. N. ANBARASAN

A Leap of Tamil in Information Technology 1006

85. A. SUBBARAYAN

A Statistical Study of Mūvar Tēvāram 1026

86. V. RAVISHANKAR

Part played by simple raw Drugs, plants in the manufacture of effective Siddha Medicine 1042

87. V. HAZEENA BEGUM

Siddha Science of Alchemy Needs : A Modern Approach . . . 1051

88. V.M. PALANIAPPAN

The need to revise Health Care Laws in developing developed countries to protect and enhance the practice of Traditional Medicine 1054

89. V.M. GNANAPRAGASAM

Ecological concern of some Catholic saints and scholars . . . 1073

90. M. BAGAVANDAS AND S. NAZREEN BEGUM

An analysis of the Structure of *Cilappathikaaram* : A Statistical approach 1081

தத்துவம், கலை மற்றும் அறிவியல்

PHILOSOPHY, ARTS AND SCIENCES

பகுதி-1 / SECTION 1

தத்துவமும் சமயமும்

PHILOSOPHY AND RELIGION

1

சமண, பௌத்த தத்துவ வேறுபாடுகள்

மு.கு. ஜகந்நாத ராஜா

இந்திய நாட்டின் தத்துவச் சிந்தனைகள் அனைத்துமே மூன்று முரண்பட்ட தத்துவ அடிப்படையில் தோன்றியவையாகும். வேத மரபு, சமண மரபு, பௌத்த மரபு என்ற மூன்றுமே அவை. அடிப்படைக் கருத்து வேற்றுமைகள் இருப்பினும் ஒன்றோடொன்று தொடர்புடையவை. ஒன்றின் செல்வாக்கு மற்றொன்றிலும் காணலாம். ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று கலந்து செழுமையும் வளமும் பெற்றுள்ளன.

வேத மரபு, சைவ, வைணவ மதங்களாகவும் சமண மதம், பௌத்த மதம் என்றும் பின்னர் நான்கு பெருமதங்களாகிச் செழித்தன. சமணம்-திகம்பரம், சுவேதாம்பரம் எனப் பிரிந்தாலும் அடிப்படைக் கோட்பாட்டில் வேறுபாடில்லை. ஆசாரத்திலும், அமைப்பியல் முறைகளிலும் தாம் வேறுபாடு. பௌத்தம் ஹீனயானம், மகாயானம் எனப் பிரிந்தது. இரண்டுக்கும் அடிப்படைக் கோட்பாட்டிலேயே வேறுபாடுகள் உள்ளன. வேத மரபு -தத்துவ ரீதியில் பல முரண்பாடுகள் அடிப்படைக் கோட்பாட்டிலேயே உள்ளன. சைவ, வைணவ மதங்களில் கடவுள் வேறுபாடேயின்றி, அடிப்படைக் கோட்பாடு ஒன்றே. வேதமரபில் அத்வைதம், துவைதம், விசிட்டாத்துவைதம் எனத் தத்துவக்கோட்பாட்டில் முரண்பாடுகள் உள்ளன. பிற்காலத்தில் பல மதங்களாக, கிளைச் சமயங்களாகப் பிரிவுற்றாலும் தத்துவ நோக்கில் - அடிப்படையான கோட்பாடுகளில் வேறுபடுபவை. வேதமரபில் மூன்று, சமணம் ஒன்று, பௌத்தம் இரண்டு என ஆறு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்க இயலும் ஷட் தரிசனங்கள் எனப்படும். சாங்கியம், யோகம் நியாயம், வைசேடிகம் - மீமிம்சைகள் எல்லாம் - முரண் கருத்துக்கள் கொண்டிருப்பினும் அவை முன் குறிப்பிட்ட ஆறுமதப் பிரிவுகளில் அடங்கிவிட்டன எனலாம்.

வேதமரபை எதிர்த்த சமணம், பௌத்தம் இரண்டும் தத்துவக் கோட்பாட்டிலும், நடைமுறையிலும் பெரிதும் வேறுபாடுடையவை. எனினும் பொதுவாக அறிஞர்கள் கூட இவற்றின் வேறுபாடுகள் தெரியாமல் உள்ளனர். ஒரே தத்துவத்தின் இரு பிரிவான

மதங்களாகக் கருதுவோரும் உள்ளனர். சமண நூலைப் பௌத்தமாகவும் பௌத்த நூலைச் சமணமாகவும் கூறியவர்களும் உள்ளனர். ஆதலின் சமண பௌத்த தத்துவவேறுபாடுகள் குறித்துத் தெளிவாக அறிந்திருத்தல் வேண்டும். இது தமிழிலக்கிய ஆய்வுக்கும் இன்றியமையாதது. ஏனெனில் தமிழிலக்கியத்தின் தொன்மையான இலக்கியங்களில் பல சமண, பௌத்தச் சார்புடையவை என்பதை யாவரும் அறிவர். சமண, பௌத்த தத்துவ வேறுபாடுகள், வேத மரபுத் தத்துவக்கூறுகள் அறியாமல் தொன்மையான நூல்களில் கருத்தோட்டங்களைத் தெளிவாகப் புரிந்து கொள்ள இயலாது. உதாரணமாக, திருக்குறள் எந்தச் சமயத் தத்துவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்று காண வேண்டுமானால் அக்காலத்திய வேத-சமண, பௌத்த தத்துவ முரண்பாடுகள் தெரியாவிட்டால் எப்படி நிர்ணயிக்க இயலும். ஆதலின் இலக்கிய நூல்களின் ஆய்வுக்குத் தத்துவ ஞானமும் இன்றியமையாதது என்பது தெளிவு. இந்நேரத்தில் தமிழிலக்கியத்தின் தொன்மையான சங்ககாலச் சான்றோர்கள்-வேத-சமண, பௌத்த மரபினராக இருந்தமையால் அவர்களது கருத்தோட்டங்களைப் புரிந்து கொள்ள சமண, பௌத்த தத்துவ வேறுபாடுகள் குறித்தும் நாம் தெரிந்து கொள்வது பெரும்பயன் நல்கும்.

(2)

சமணம், வேதகாலந்தொட்டே தொடர்ந்து வரும் சமயமாகும். ரிக்வேத காலத்திலிருந்தே இந்தச் சமண முனிவர்கள் இருந்துள்ளனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. ரிஷபதேவரிலிருந்து இருபத்து நான்காவது தீர்த்தங்கரராகிய மகாவீரர் வரைக்கும் உள்ள முனிவர்களின் சமயம் அது. ஆனால் பௌத்தம் அப்படியன்று. கௌதம புத்தர் தாமே கண்டுணர்ந்த மெய்ஞானத்தின் அடிப்படையில் புதிதாக உருவாக்கிய மதமாகும். புத்தர் மகாவீரருக்கு ஐம்பதாண்டுகளுக்குப் பின் பிறந்தவர். புத்தர் மகாவீரர் மறைவுக்குப் பின்னும் சிலகாலம் இருந்தவர். மகாவீரரின் மரணச் செய்தி புத்தரிடம் அறிவிக்கப்பட்ட செய்தி 'தீகநிகாயம்' எனும் நூலிலும் வருகிறது. புத்தர் சில காலம் சமண நெறியைப் பின்பற்றியவரே. மகாவீரரிடமும் சென்றிருக்கிறார் எனக்கூறும்படியான செய்திகளும் உள்ளன. புத்தர் தம் சிந்தனைகள் சுயமானவை. இதற்கு முன்பு யாரும் கூறாதவை என்று அவரே பல இடங்களில் கூறியுள்ளார். தாம் முற்பிறவிகளில் விபஸ்ஸிபுத்தர் போன்ற பல பிறவிகள் எடுத்ததாக தீகநிகாயத்தில் செய்திகள் இருப்பினும் அவை சரித்திர உண்மைகளல்ல.

ஆதலின் சமண மதம் வேத மதம் போலத் தொன்மையானது. பௌத்த மதம் கௌதம புத்தரால் தோற்றுவிக்கப்பட்டது. இது ஒரு முக்கிய வேறுபாடு ஆகும். புத்தரின் தத்துவப் போக்கும் அதற்கு முன் வேதமரபிலோ, சமண மரபிலோ யாரும் கூறாதது என்பதையும் நினைவிற்கொள்ள வேண்டும்.

(3)

சமணமதத்தில் 'இரத்தினத்திரயம்' எனப்படும் மும்மணிகள், சம்யக் ஞானம், சம்யக்தரிசனம், சம்யக் சாரித்ரம் எனும் "நல்லறிவு, நற்காட்சி, நல்லொழுக்கம்" என்பனவாகும். புற உலக அறிவை நல்ஞானம் என்றும் அக உலக அறிவை நற்காட்சி என்றும் அவற்றின்படி ஒழுகுதல் நல்லொழுக்கம் என்றும் கூறலாம். இங்கு அறிவுக்கும் ஒழுக்கத்துக்கும் முதன்மை தரப்பட்டுள்ளதேயன்றித் தனிப்பட்ட தீர்த்தங்கரருக்கல்ல! சமணர் வணக்கத்திலும் கூட "ணமோ அரஹந்தானம், ணமோ சித்தானம், ணமோ ஆயரியாணம், ணமோ உவஜ்ஜாணம், ணமோ லோஏசவ்வசாஹுணம்" என்பர். "சித்தர்கட்கு வணக்கம், ஆசாரியர்கட்கு வணக்கம். உபாத்தியாயர்கட்கு வணக்கம். உலகிலுள்ள எல்லா சாதுக்களுக்கும் வணக்கம்" என்று கூறுவது ஆசிரியர்களையும் முனிவர்களையும் பொதுவாக வணங்கும் மரபு.

பெத்தமதத்தில் திரிசரணம் எனப்படும்.

புத்தம் சரணம் கச்சாமி
சங்கம் சரணம் கச்சாமி
தம்மம் சரணம் கச்சாமி

எனப் புத்தரையும் சங்கத்தையும், தருமத்தையும் சரணடைவதாகக் கூறிப் புத்தரை வணங்குவர். புத்தரை வழிபடுதலைச் சிறப்பாகக் கருதுவர். சமணத்திற்கும் பௌத்தத்துக்கும் அடிப்படைக் கோட்பாட்டிலேயே மாபெரும் வேற்றுமையுள்ளது.

சமணம் ஆன்மாவை ஏற்றுக் கொள்கிறது. பௌத்தம் ஆன்மாவை ஏற்காத அனாத்ம வாதத்தைப் போதிக்கிறது. உபநிடதங்களில் முதன்முதலில் ஆன்மா குறித்த அறிவாராய்ச்சியைக் காண்கிறோம். கடம், ஐதரேயம், சாந்தோக்கியம், பிரஹதாரணியகம் போன்ற உபநிடதங்களில் ஆன்மாவைப் பற்றிய ஆய்வு அழகிய உவமை நயம் சான்ற சிறுகதைகள் மூலம் தெளிவாக்கப்பட்டுள்ளது. இன்றும் உலகம் வியந்து பாராட்டும் சிந்தனைச் சுரங்கம் அது. ஆன்மா-ஜீவான்மா என்றும் பரமான்மா என்றும் இருநிலைகள் உபநிடத்தில் பேசப்படுகிறது. பின் இரண்டும் ஒன்றே என அத்துவைதத்துவமும் கூறுகிறது. சடவுலகு - வெறும் தோற்றமே என்று சங்கரரின் வேதாந்தமும்-சடவுலகும் உள்பொருள்தான் என்று இராமானுசர், மத்துவர், சைவ, வைணவ அடியார்களும் விளக்குகின்றனர். இந்த முரண்பாடு தத்துவ ஞான சாத்திரத்தில் அழுத்தமாகக் காண முடிகிறது.

ஆன்மா - ஒருமையுடைய, உருவமற்ற, நிரந்தரமான, மாறுதலற்ற மாபெரும் அறிவாற்றலும், இன்ப நுகர்வும் இயக்கு சக்தியாகவும் இருக்கும். மெய்ப்பொருள் என்பதுவே வைதீகக் கொள்கை.

ஆனால் பௌத்தம் இந்த விளக்கமுடைய ஆன்மாவை ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. உருவோடிணைந்த, உணர்ச்சிகளோடு கூடிய, மாற்றத்துக்குட்பட்ட ஜீவான்மாவையே பௌத்தம் ஏற்கிறது. பொருள் முதல்வாதிகளாகிய நாத்திகர் கூறும் ஆன்மா இல்லை. மறுபிறப்பில்லை என்று கூறும் அனாத்ம வாதத்துக்கும் பௌத்தம் கூறும் பல பிறவிகள் ஏற்கும் மாற்றம் உடைய ஜீவனுக்கும் தொடர்பில்லை. ஆதலின் பௌத்த அனாத்ம வாதம் தனிப்பட்ட வகையாகும். பல்பிறவிக் கொள்கை சமணத்தின் சிறப்புக் கூறாகும். பூர்வ மீமாம்சகர்களைப் போலவே சமணமும் பல்லுயிர்க் கொள்கையுடையது. ஜீவன் பல பிறவிகள் எடுக்கும் எனும் சமணக் கொள்கையையே பௌத்தமும் ஏற்றுக் கொள்கிறது. அதற்கு முக்கிய காரணம் சமண தத்துவத்தின் செல்வாக்கே எனலாம்.

சமணம் ஆன்மாவை ஏற்கிறது. உருவற்ற இயக்கமும், உணர்வும் அறிவாற்றலுமுடைய ஆன்மாவை ஏற்கிறது. ஆன்மா உலகத் தொடர்போடு பிறவிச்சுழலில் உழலும்போது ஜீவான்மா என்றும், வினையின் நீங்கி உலகத்தொடர்பு அற்றபோது அது பரமான்மா ஆகிறது என்றும் சமணம் தெளிவாக்குகிறது. இக் கருத்து வேதாந்தக் கருத்துக்கு நெருங்கியுள்ளதேயன்றிப் பௌத்தக் கருத்துக்கு மிகவும் முரண்பட்டுள்ளது.

சாங்கியம்-பிரகிருதி-புருஷன் என்று பொருள்- ஆன்மா இரண்டையும் ஏற்கிறது. சமணமும் புத்கலம் - ஜீவன் - என்று பொருள் - ஆன்மா - இரண்டையும் ஏற்கிறது. சமணத்தில் பஞ்சாஸ்திகாயத்தில் புத்கலம், ஜீவன், தருமம், அதருமம், ஆகாயம் என ஐந்து மெய்ப்பொருள்கள் கூறப்பட்டுள்ளன.

தருமம் என்பது மீன் ஊடாடிச் செல்லத் துணைபுரியும் நீர் போல ஜீவனும் புத்கலமும் ஆகிய உயிரும் பொருளும் இயங்கத் துணைபுரியும் சக்தியாகிய தத்துவம் ஆகும்.

அதருமம் இதற்கு முரண்பட்ட, பொருள்கள் நிலைத்திருப்பதற்கு உதவும் சக்தியாகும். நியூட்டன் கண்ட ஆகர்ஷண விதியைப் போன்ற தத்துவம். இவ்விரு தத்துவமும் வைதீகத்திலோ பௌத்தத்திலோ இல்லை. தருமம், அதருமம் என்பவை வைதீக, பௌத்த மரபில் நீதி, ஒழுக்கம், கடமை, மதம் என்ற கருத்தில் வருமேயன்றி சமண பரிபாடைக்கேற்பப் பொருள்படாது என்பதும் முக்கிய வேறுபாடாகும்.

(5)

சமணம் அனேகாந்தவாதம் எனப்படும். ஸ்யாத்வாதம் எனவும் பெயர் பெறும். இத்தத்துவக் கண்ணோட்டம் சமணத்தில் தனிச் சிறப்பாகும். வைதீக, பௌத்தக் கருத்துகட்கு இது முரண்பட்டதாகும். புத்தர் தம் கருத்தே சரியானது என்றும் தம்

வழியையே பின்பற்ற வேண்டும் என்றும் ஏகாந்தவாதக் கருத்தைப் பல இடங்களில் வற்புறுத்தியுள்ளார். சனாதன தருமத்தையும், சமணர்களையும், பிராமணர்களையும் மதித்துப் போற்றியுள்ளார். உதானம் எனும் நூலில் உலகில் முதன் முதலில் குருடர்கள் யானையைத் தடவிப் பார்த்த கதையைப் புத்தர் கூறியதாக வருகிறது. இக்கதை சியாத்வாதத்தை விளக்கும் கதையாகும். எனினும் புத்தர் தம் கருத்துகளையே வலியுறுத்தியுள்ளார் என்பதற்கு தீகநிகாயத்தில் வரும் உரையாடல்கள் சான்றாகும்.

பொருள், ஆன்மா எல்லாமே எப்போதும் கணந்தோறும் அழிவுறும். அழிவு இன்றி இருப்பு, படைப்பு என்பது ஒன்றில்லை என்று கூறும் க்ஷணபங்க வாதத்தைப் பௌத்தம் வற்புறுத்துகிறது.

'பிரதீத்ய சமுத்பாதம்' எனும் காரணகாரியவாதத்தையும் அது வற்புறுத்துகிறது. அது மெய்ப்பொருள் வேறில்லை என்று கூறும். இந்த ஏகாந்தக் கருத்தே தருக்க ஞானத்தால் நாகார்ச்சுனர், அசகர், வசுபந்து போன்றோர் சூனியவாதமாக விளக்குவதற்கும் அடிப்படைக் காரணமாயிற்று.

சமணம் தன் கருத்தில் உறுதியாக இருந்தாலும் கூட தன் கருத்தே உண்மை; மற்றவை பொய் என்று ஏகாந்தமாகக் கூறுவதில்லை. உண்மைக்குப் பல கோணங்கள் உண்டு என்றும், உண்மையை சார்பு நோக்கில்தான் விளக்க முடியுமேயன்றி முற்ற முடிந்த முடிபாகக் கூற முடியாது என்றும் கூறுகிறது. இக் கருதுகோள் கொல்லாமை அறத்தைத் தலையாய அறமாகக் கொண்ட சமணத்துக்கு இன்றியமையாதது. கருத்து முரண்பாட்டுச் சுதந்திரத்துக்கு சியாத்வாதம் இடம் தருகிறது. கருத்துச் சுதந்திரம் இன்மையால் தான் உலகில் வன்முறையும் கொலை வெறியும் தாண்டவமாடுகிறது. கொல்லாமை நெறி சிறப்புற்றிலங்கக் கருத்துச் சுதந்திரம் வேண்டும் இதுவே சியாத்வாதம் எனப்படும். அனேகாந்தவாதம் சிறப்பித்துக் கூறுகிறது.

ஒரே மனிதன், சார்புடைத் தொடர்புகளால், தகப்பன், சகோதரன், மகன் என்று கூறப்படலாம். ஒரு ஊர் சார்புடைய திசையால் கிழக்கே உள்ளது; மேற்கே உள்ளது; வடக்கே உள்ளது என்று கூறப்படலாம். அக்கூற்றுக்குச் சார்புடைய கோணமே காரணம். சார்புநோக்கில் எல்லாக் கூற்றும் உண்மைதான் என்பதைச் சியாத்வாதம் கூறுகிறது. இது சமணத்திற்கே உரிய தத்துவக் கண்ணோட்டமாகும். சியாத்வாதத்தை விளக்கும் 'சப்த பங்கி நயம்' எனும் கருதுகோள் முறைகளும் சமணத்தின் சிறந்த தருக்கநெறிக் கோட்பாடாகும். அக் கோட்பாடு பௌத்தத்தில் விளக்கப்படவில்லை.

(6)

உயிர்களைப் பகுப்பதிலும் சமணத்துக்கும் பௌத்தத்துக்கும் வேறுபாடுண்டு. பௌத்தம், வைதீக மரபுப்படியே உயிர்களை அண்டஜம் (முட்டையிற் பிறப்பது

பறவைகள்) ஸ்வேதஜம் (வியர்வையிற் பிறப்பது) உத்பிஜம் (நிலத்தில் பிறப்பது தாவரம்) ஜராயுஜம் (குடலிற் பிறப்பது விலங்கு, மனிதன்) என்று நால்வகைப் பகுப்பைக் கூறுகின்றது.

ஆனால் சமணமோ, உயிர்களை ஓரறிவுயிர், ஈரறிவுயிர், மூவறிவுயிர், நான்கறிவுயிர், ஐந்தறிவு உயிர் என ஏகேந்திரியம், த்வியிந்திரியம் என்று ஐந்தாகப் பகுத்துக் காட்டுகிறது. தொல்காப்பியரும் இந்நெறி பற்றியே தொல்காப்பிய மரபியலில்

ஒன்றறிவதுவே உற்றறிவதுவே
இரண்டறிவதுவே அதனோடு நாவே
மூன்றறிவதுவே அவற்றொடு மூக்கே
நான்கறிவதுவே அவற்றொடு கண்ணே
ஐந்தறிவதுவே அவற்றொடு செவியே
ஆறறிவதுவே அவற்றொடு மனனே
நேரிதின் உணர்ந்தோர் நெறிப்படுத்தினரே

என்று கூறியுள்ளார்.

ஒருயிர் பல்பிறவி எடுக்கும் எனும் சமணக் கோட்பாட்டில் ஆன்மா நிரந்தரமானது என்பதால் தெளிவாக உள்ளது. ஆனால் பௌத்தம் நிரந்தரமான ஆன்மா இல்லை என்று கூறிக்கொண்டே ஜீவன் பல்பிறவி பெறும் எனக் கூறுவது தெளிவாக இல்லை. புத்தரின் ஜாதகக் கதைகள் உலகப்புகழ் பெற்றவை. பன்னிரு நிதானம் எனும் கோட்பாட்டின்படி வாசனை மூலமாகப் பல்பிறவிக் கோட்பாட்டை நிறுவ முயலினும் அது சிக்கல் நிறைந்த கருதுகோளாகவே தோன்றுகிறது. பல்பிறவிக் கோட்பாட்டைச் சமணமும் பௌத்தமும் ஏற்பினும் அதில்கூட கொள்கை முரண்பாடுண்டு என்பதில் ஐயமில்லை.

(7)

நீதிநெறிக் கோட்பாட்டிலும் சமணமும் பௌத்தமும் வேறுபாடு கொண்டுள்ளது. சமணம், சிராவகதருமம், முனிதருமம் என்ற இல்லறத்தாருக்கும் துறவறத்தாருக்கும் தனித்தனி அறங்கள் கூறும் இருவகைப்பட்ட அறங்கள் கூறுவர். இல்லறத்தார்க்கு அணுவிரதம் எனப்படும். கொல்லாமை, பொய் கூறாமை, திருடாமை, பிரம்மசரியம், பரிமித பரிகிரகம் எனும் அளவுக்குட்பட்ட பொருள்சேர்த்தல் எனும் தருமங்கள் விதிக்கப்பட்டுள்ளன. இந்த ஐந்து நெறிகளையே பாதஞ்சலயோக சூத்திரமும் கூறுவது கவனத்துக்குரியதாகும். சமணத்திலிருந்து பெறப்பட்ட கருத்தாகலாம். பரிமித பரிகிரகம் எனும் அளவிற்கோடல் - பௌத்த தச சீலத்தில்

இல்லை. பௌத்தம் தசசிட்சாபதம் எனும் நீதி நெறியில், கொல்லாமை,கல்லாமை, பொய்யாமை, பிரம்மசரியம் இவற்றோடு மதுவுண்ணாமை, இரவுண்ணாமை, இசை, நடனம் முதலிய களியாட்டமின்மை, மாலை அணியாமை, உயர்ந்த படுக்கையில் தூங்காமை, பொன், வெள்ளி ஏற்காமை எனப் பத்து சீலங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. சுத்தபிடகம், குத்தத நிகாயத்தைச் சேர்ந்த குத்தக பாடத்தில் இந்த தச சிட்சாபதம் எனும் தசசீலம் கூறப்பட்டுள்ளது.

சமணத்திலும் மகாவிரதம் எனப்படும் முனிதருமத்தில் தச சீலங்களும் அடங்கும்.

தசசீலங்களையே பஞ்ச சீலம் என்பதிலும் அடக்கலாம். பஞ்ச சீலமும் அனுவிரதமும் ஒன்றே. எனினும் பரிமிதபரிகிரகம் எனும் சமணக் கோட்பாட்டுக்குப் பதிலாக மதுவுண்ணாமையைப் பௌத்தம் சிறிது விட்டுக் கொடுத்துச் சமரசமாக நடுவழியைப் பின்பற்றத் தொடங்கியது. சமணமோ கண்டிப்பாக விதிமுறைகளைப் பின்பற்ற வற்புறுத்தியது.

கொல்லாமை (அஹிம்சை) யை சமணமும் பௌத்தமும் ஏற்பினும் சமணமே புலாலுண்ணாமையை வற்புறுத்துகிறது. பௌத்தமோ தான் கொலை செய்யாமல், பிறரால் விற்கப்படும் மாமிசம், தானாக இறந்த விலங்கின் மாமிசம் புசிக்கத் தடை கூறவில்லை. இன்றும் புத்தபிட்சுக்கள் புலால் உண்பதைக் காணமுடியும். ஆனால் சமணமோ புலால் உணவைக் கண்டிப்பாகத் தவிர்க்கிறது. வைதீக சைவ வைணவ சமயங்கள் புலால் உணவை ஏற்கும். வேதவேள்வியில் புலால் உண்டு. சமணமே புலாலை நீக்கிய ஒரே மதமாகும். அதுவே பிற்காலத்தில் வைதீக மதத்திலும் தன் செல்வாக்கால் புலாலை நீக்கிற்று. தென்னகத்தில் சைவச் சாப்பாடு, வடபுலத்தில் ஷைவைபோஜனம் என்பவை புலால் இல்லாத உணவைக் குறிப்பிடும். அது உண்மையில் சமணமதச் செல்வாக்கால் ஏற்பட்டவைதான் என்பதே உண்மை.

. நீலக தேசியில் புத்தர் கடற்கரையில் மீன்கள் சாப்பிட வந்ததாகக் கூறுவதும், திருக்குறளில்.

தினற்பொருட்டால் கொல்லா துலகெனின் யாரும்
விலைப் பொருட்டால் ஊன்தருவார் இல்

எனும் குறளும் பௌத்தத்தை மறுத்துக் கூறியதேயாகும்.

புலால் உண்ணாமை சமண ஒழுக்கத்தின் சிறப்புக் கூறாக உள்ளது. இதிலும் பௌத்தம் வேறுபடுகிறது.

(8)

துறவொழுக்கத்திலும், சமணத்திற்கும் பௌத்தத்துக்கும் மிகுந்த வேறுபாடுண்டு. வினய பிடகத்தில் புத்தர் விதித்த விதிகள் பிட்சுக்கட்கு உரிய ஒழுக்கத்தைப் பற்றிய ஒழுக்கக் கோட்பாடுகள் ஆகும். அது போன்றே சமணத்திலும் சிரமணர்கள் பல நோன்புகள் கைக்கொள்ள வேண்டும். எனினும் சமணத்துக்கும் பௌத்தத்துக்கும் முக்கிய வேறுபாடு வெளிப்படையாகத் தோன்றுகிறது. சமணத் துறவியர் திகம்பரமாக ஆடையின்றியிருப்பர். ஒருபொழுதுண்பர், நீராடார், அங்கையில் ஏந்தி உண்பர். இந்தக் கடுமையான விரதங்கள் பௌத்தத்தில் இல்லை. பௌத்த பிட்சுக்கள் துவராடை அணிவர். கையில் ஒடு, தண்ணீர் பாத்திரம் வைத்துக்கொள்வர். தலையை மொட்டையடிப்பர். சமணத் துறவிகளோ தம் தலைமுடியைத் தாமே கையால் பறித்துக் களைவர். இது போன்ற பல நியமங்களில் வேறுபாடுண்டு. சுவேதாம்பர சமணர்கள் வெள்ளுடை தரிப்பர். காவியுடை பௌத்தத்துறவியர்க்கே உரியது. சங்கரருக்குப் பின் அது வைதீகமத சன்னியாசிகட்கும் ஏற்புடையதாயிற்று.

சமண பௌத்த நூல்களில் பிரம்மா, இந்திரன், நாகர்கள், சித்தர்கள் முதலிய தெய்வங்கள் வந்து தீர்த்தங்கரரையும் புத்தரையும் வழிபட்டதாகக் கூறப்படுகிறது. வைதீக மதங்களைப்போன்றே சமண பௌத்தத்திலும் புராண தெய்வங்கள் உள்ளன..

சமணம் இன்றும் தமிழகத்திலும், கன்னடநாட்டிலும், வட இந்தியாவிலும் சிறப்பாக உள்ளது. ஆந்திரா, கேரளாவில் மட்டும் இல்லை. பௌத்தம் நம் நாட்டில் நின்றும் கீழ்த்திசைநாடுகட்குப் பரவிச் சென்றது. வடஇந்தியாவில் இமயமலையின் சிகரங்களில் திபேத்தை ஒட்டிய சில பகுதிகளில் மட்டுமே உள்ளது. சமணம் நம் நாட்டில் மட்டுமே உள்ளது. பிற நாடுகட்குப் பௌத்தம் போலப் பரவவில்லை. அதற்குக் காரணம் சமணத் துறவியர்க்கு விதிக்கப்பட்ட கடும் நோன்புகளேயாகும்.

சமணர் தீர்த்தங்கரர்கள் சிலையமைத்து வழிபடுவர். வழிபாடு எளிய முறையில் அமைந்துள்ளது. அதுபோன்றே ஹீனயான பௌத்தரும் புத்தர் சிலையை வழிபட்டு எளியமுறையில் பூசனை புரிவர். மகாயான பௌத்தத்தில் புத்தரைத் தெய்வமாக்கி, கடவுள் நிலைக்கேற்றி வழிபடுவர். சமணச் சிலைகள் - தீர்த்தங்கரர் தியான கோலத்திலும் நின்ற கோலத்திலும் இருக்கக் காணலாம். தீர்த்தங்கரரை அடையாளம் காண அவரது பாதத்தின் கீழே ஸ்வஸ்திகம், சிங்கம், நாகம் போன்ற சின்னங்கள் உள்ளன. புத்தர் சிலைகளில் நின்றகோலம் அமர்ந்த கோலம் மட்டுமன்றிப் பரி நிர்வாணமடைந்த படுத்திருக்கும் கோலமும் உள்ளது.

புத்தர் உபதேசங்கள் திரிபிடகங்களாகத் தொகுக்கப்பட்டுப் பாலிமொழியில்

இன்றும் கிட்டுகின்றன. இந்நூல்கள் சுத்தபிடகம், வினய பிடகம், அபிதம்ம பிடகம் என்று முப்பெரும் பிரிவில் உள்ள பேரளவினதாய நூல்களின் தொகையாகும். மகாயான பௌத்த நூல்கள் வடமொழியில் உள்ளன. தீர்த்தங்கரர்களாகிய ரிஷபதேவர் முதல் பார்சுவநாதர் வரையிலான இருபத்து மூன்று தீர்த்தங்கரர்களின் உரைகள் நமக்குக் கிட்டவே இல்லை. மகாவீரர் காலத்திலேயிருந்திருக்கலாம். மகாவீரர் கணதரர்கட்கு உபதேசித்த சமண ஆகம நூல்களின் பெயர்ப்பட்டியல் கிடைக்கிறது. ஆனால் அவற்றின் மூல நூல்கள் கிட்டவில்லை. திகம்பரசமணர் அந்நூல்கள் அழிந்து பட்டன என்பர். சுவேதாம்பரர் அவை எஞ்சியிருப்பதாக உத்தாரத்யனசூத்திரம், கல்பசூத்திரம், தசவைதானிகம், பகவதி சூத்திரம் என்று சில நூல்களைக் குறிப்பிடுவர். இந்நூல்கள் மகாவீரரின் நேரடி உபதேச மொழிகளின் தொகுப்பாகத் தோன்றவில்லை. பிராகிருத மொழியிலுள்ள இந்நூல்கள் ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் மகாவீரர் மறைந்த ஆயிரம் ஆண்டுகள் கழித்து குஜராத்தைச் சேர்ந்த 'வலபி' எனும் நகரில் தேவேர்திகளி என்பவர் தொகுத்ததாகும். இம்மொழி நடை மகாவீரர் கால மகத மொழியோடு பொருந்தவில்லை. பாலிமொழிக்கும் இந்த பிராகிருதத்துக்கும் நிறைய வேறுபாடுண்டு. இந்த ஆகம நூல்கள் பௌத்த திரிபிடக நூலுக்குப் போட்டியாகப் பிற்காலத்தார் புனைந்தவையாக இருக்கலாம் என்றும் சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் கருதுவர். எனவே பௌத்த தத்துவ நூல்கள் பாலியிலும், சமண தத்துவ நூல்கள் பிற்காலப் பிராகிருத மொழியிலும் அமைந்துள்ளன என்பதும் முக்கிய வேறுபாடு ஆகும்.

(9)

சமணதத்துவக் கோட்பாடுகளை விளக்கும் தருக்க முறைக்கும் பௌத்த தருக்க நெறிக்கும் கூடப் பெருத்த வேறுபாடுண்டு. பிரத்தியட்சம் என்பதற்குச் சமணர்கள் கொள்ளும் பொருளுக்கும் பௌத்தர்கள் கொள்ளும் பொருளுக்குமே வேறுபாடுண்டு. பிரத்தியட்சம் என்பது புறப் பொருட்காட்சியைப் பௌத்தத்தில் குறிக்கும். சமணதத்துவத்தில் பிரத்தியட்சம் என்பது அகப் பொருட்காட்சியைக் குறிக்கும்.

பௌத்தம், பிரத்தியட்சம், அனுமானம் எனும் இரு அளவைகள் மட்டும் ஏற்கும். சமணம், பிரத்தியட்சம், பரோட்சம் என இரு அளவைகள் ஏற்று, மதி, சுருதஞானங்கள் பரோட்சம் என்றும் - அவதி, மனப்பரியயம், கேவலஞானங்கள் பிரத்தியட்சம் என்றும் கூறும். இவ்வகையில் தருக்கநெறிக் கோட்பாட்டிலும் சமணமும் பௌத்தமும் வேறுபடுகின்றன.

சமணபரிபாடைச் சொற்கட்கும் பௌத்த பரிபாடைச் சொற்கட்கும் வேறுபாடுகளுள. தருமம் என்ற சொல் சமண பரிபாடையில் தரும் பொருள் வேறு; பௌத்த பரிபாடையில் தரும் பொருள் வேறு என்று முன்பு கண்டோம். அது போன்றே புத்கலம் என்ற பரிபாடைச் சொல்லும் முரண்பட்ட பொருளைத் தரக் காணலாம்.

சமண நெறியில் பஞ்சாஸ்திகாயத்தில் முதலாவதாக உள்ளது புத்கலம் எனும் பொருண்மையாகும். இது அனு - ஸ்கந்தம் ஆகிய உருவுடைப் பொருளாகிய, உலகு என்றும் பிரதிருதி என்றும் பேசப்படும் பௌதீகப் பொருளைச் சுட்டும்.

"ரூபிண: புத்கலா" என்பது தத்வார்த்த சூத்திரமாகும்.

"பூரயத்தி கலத்தி புத்கல" என்பது நிர்வசனம். இதன் பொருள் நிறைவாக உள்ளதும் செயற்படுவதும் மாற்றமுறுவதுமாகிய பொருள் என்பது கருத்தாகும். அதாவது, பௌதீகப் பொருள் என்பதை இச்சொல் குறிக்கிறது.

ஆனால் பௌத்த பரிபாடையில் புத்கல என்பதற்கு உயிர்ப்பொருள் என்பதே பொருளாகும். உதாரணமாக, நாகார்ஜுனரின் மத்யமக சாஸ்திரம துக்கபரீட்சா ஐந்தாம் லோகத்தில்

"பரபுத்கலஜம், துக்கம் யதி"

என்றுள்ளது. இதற்கு சந்திர கீர்த்தியின் விளக்கத்தில்

"யதி தேவதுக்கம் மனஷ்ய புக்கலக்ருதம்", தேவ மனுஷ்ய புத்கலேன, தத் துக்கம் கருத்வர் பரஸ்மை தேவ புத்கலாய ப்ரதீயத இதி" என்று மனுஷ்யபுத்கலம், தேவ புத்கலம் என்று ஜீவதத்துவத்தைக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.

இவ்விதமாகக் சமணமும் பௌத்தமும் தத்துவக் கோட்பாடுகளில், தருக்க நெறியில், பரிபாடைச் சொற்களில், நீதி நியமங்களில் எத்துணையோ வேறுபாடுகள் உள்ளன என்பது தெளிவாகும். பௌத்த தருக்க நூல்கட்கும், சமண தருக்க நூல்கட்கும் உள்ள முரண்பாடும், அவை விளக்கும் சுவைமிக்க விவாதங்களும் இந்தியச் சிந்தனை வளத்துக்கு உரமூட்டியுள்ளன. திக்நாகர், தருமகீர்த்தி போன்ற பௌத்த தார்க்கிர்களும், அகளங்கர் போன்ற சமண தார்க்கிகர்களும் பிறர் மதம் மறுக்கும்போது காட்டிய நுண்மாண் நுழைபுலம் வியப்புக்குரியதும் சுவைத்தற்குரியதுமாகும்.

(10)

சமணமும் பௌத்தமும் கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டிலேயே தமிழகத்தில் போந்து வளர்ச்சியுற்றது. அசோகன் காலத்தில் பௌத்தம் உலகெங்கும் பரவியது. அசோகன் மகன் மயிந்தனும் மகள் சங்கமித்திரையும் தமிழகம் வந்து ஈழம் சென்று புத்தமதம் பரப்பினர். புத்த மத ஆசாரியர்கள் பலர் தமிழ்நாட்டினரே. தரும பாலர், தருமகீர்த்தி, போன்ற பலரும் காஞ்சிபுரத்தில் இருந்தவர்கள். குமாரஜீவர் தமிழரே. சீனத்தில் ஜென்புத்திசம் பரப்பிய மூலவர் இவர்.

அசோகனின் பாட்டன் சந்திரகுப்தன், பத்திரபாகு முனிவருடன் தென்னகம் போந்து, கர்நாடாகாவில் உள்ள சிராவணபௌகுளாவில் தங்கிய வரலாறு பிரசித்தமானது. அக்காலந்தொட்டே தமிழகத்தில் சமணம் பரவியது. குந்தகுந்தர், சமந்தபத்திரர் போன்ற மாபெரும் ஆசாரியர்கள் தமிழர்களேயாவர்.

சமணமும், பௌத்தமும் தமிழகத்தில் பரவி நம் இலக்கிய வளர்ச்சிக்கு உதவியுள்ளமையை யாவரும் அறிவர். தொல்காப்பியம், திருக்குறள், நாலடியார், சிலப்பதிகாரம், சீவகசிந்தாமணி, நீலகேசி சூளாமணி, பெருங்கதை போன்ற நூல்களும், நன்னூல், யாப்பருங்கலம் போன்ற இலக்கண நூல்களும் சமணர் தந்த கொடைகளாகும்.

மணிமேகலையும், வீரசோழியமும் பௌத்தர் தந்த கொடைகளாகும். சமண பௌத்தச் சான்றோர்கள் தந்த பல இலக்கண, இலக்கிய நூல்கள் அழிந்து பட்டன. சங்கச் செய்யுட்களிலும் இவர்களது பாக்கள் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. தமிழுக்கு வளம் தந்த சமண தத்துவமும் பௌத்த தத்துவமும் நாம் நன்கு அறிதல் வேண்டும். அதற்கு உதவும் இரண்டு அரிய நூல்களே மணிமேகலையும் நீலகேசியுமாகும்.

சமண பௌத்த சமயங்களின் தத்துவங்களை விளக்கும் அரிய நூல்களான நீல கேசியும் மணிமேகலையும் தமிழுக்கு நிதியம் எனத்தக்க சிறப்புடைய நூல்கள் ஆகும். பௌத்த தத்துவ நூல்கள் பாலியிலும், வடமொழியிலும் மிகுதியும் உள்ளன. அதை விடுத்தால் நம் நாட்டில் தமிழில்தான் பௌத்த இலக்கியம் உள்ளது. கன்னடத்தில் சமண இலக்கியம் உண்டே தவிர பௌத்த இலக்கியம் இல்லை. தெலுங்கில் சமண, பௌத்த இலக்கியங்கள் இல்லை. ஒரு காலத்தில் இம்மொழிகளில் இருந்தன. சமயப்போரின் காரணமாக அழிந்து விட்டன. தமிழில் 'மணிமேகலை' பௌத்தத்தைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் மாகாவியமாகத் திகழ்கின்றது. கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில், மகாயான பௌத்தத்தின் தொடக்க காலத்தில் சீத்தலைச் சாத்தனார் இயற்றிய மணிமேகலையில் தான் முதன் முதலாகத் தத்துவக் கருத்துக்கள் தமிழில் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இருபத்தொன்பதாம் காதையாகிய தவத்திறம் பூண்ட தருமம் கேட்டகாதையில் தருக்கமும், முப்பதாவது காதையாகிய பவத்திறமறுகெனப் பாவை நோற்ற காதையில் பௌத்த தத்துவமும் சுருக்கமாகவும் விளக்கமாகவும், அழகிய தமிழ்நடையிலும் சாத்தனார் எடுத்தியம்புகிறார். மணிமேகலையில் பௌத்த தத்துவத்தின் சாரமாகிய பிரதீத்யசமுத்பாதம் என்னும் பன்னிரு நிதானங்களையும் தெளிவாக இயம்பி, தச சீலத்தையும் அறநெறிகளையும் இன் தமிழில் இயம்பிய சாத்தனாரின் தத்துவஞானப் பெரும்புலமை வியந்து போற்றற்குரியதாகும்.

குண்டலகேசி எனும் பௌத்த காவியம் இன்று நமக்கு கிட்டாதது

நற்பேறின்மையேயாகும். குண்டலகேசி என்ற பெயரில் தேரி காதையில் ஏழு பாடல்கள் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. அதற்கு உரை வகுத்த அட்டகதா ஆசிரியராகிய புத்தகோசர் கூறும் கதையும் தமிழில் குண்டலகேசி பற்றிய தற்கொல்லியை முற்கொன்ற கதையும் ஒத்துள்ளன.

குண்டலகேசி காவியத்துக்கு மறுப்பாக எழுந்ததே நீலகேசி எனும் காவியம் ஆகும். இதைக் காவியம் என்பதை விடத் தத்துவ சாத்திர நூல் என்பதே பொருந்தும். வடமொழியில் புகழ்மிக்க படைப்பான 'ஸ்யாத்வாத மஞ்சரி'க்கு இணையான சிறந்த தருக்க நெறி சார்ந்த நூல் நீலகேசி ஆகும். கலிகால சர்வக்ஞர் எனப்பட்ட பதினொன்றாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஹேம சந்திரரின் 'அன்யயோக வ்யவச் சேதத் வாத்ரிமிசிகர' எனும் நூலுக்குப் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த சுவேதாம்பர சமண முனிவராகிய மல்லிசேனாச்சாரியார் வகுத்த உரையே 'ஸ்யாத்வாத மஞ்சரி' யாகும்.

ஒன்பதாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சமண முனிவராகிய மாணிக்ய நந்தியின் 'பரீட்சாமுக' சூத்திரத்திற்கு பத்தாம் நூற்றாண்டினராகிய பிரபாசந்திரர் வகுத்த உரை விளக்க நூலான "பிரமேயகமல மார்த்தண்டம்" சமண தத்துவ நூல்களில் புகழ்மிக்கதாகும். இத்தகு புகழ்மிக்க நூல்கட்கு இணையான சிந்தனை வளமிக்க சிறப்புடைய நூல் நீலகேசியாகும். நீலகேசியாசிரியர் காலம் திட்டவட்டமாகத் தெரியவில்லை. நீலகேசி ஆசிரியர் பெயரும் தெரியவில்லை. நீலகேசி பதிப்பாசிரியராகிய சக்கரவர்த்தி நயினார் ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய நூல் எனத் தமது ஆங்கில முன்னுரையில் கூறுகிறார்.

மணிமேகலையில் சமயக் கணக்கர்தந்திறம் கேட்ட காதையில் மிகச் சுருக்கமாகப் பிற மதங்களாகிய சாங்கியம், ஆசீவகம், சமணம், மீமாம்சை, யோகம் போன்றவற்றை விரிவாகத் தருக்க நெறியில் மறுத்துச் சமணத் தத்துவத்தை விளக்கும் முயற்சியை நீலகேசி ஆசிரியர் கொண்டார் எனத் தெரிகிறது.

நீலகேசி ஆசிரியருக்கு முன்பு தமிழ் நாட்டில் உறையூர் மன்னனின் மகனாகிய சம்பந்தபத்ரர் வடமொழியில் 'ஆப்தமீமாம்சா' எனும் தருக்க நெறி சார்ந்த தத்துவ நூல் ஆக்கியுள்ளார். இந்நூலில்

"இதி பணி மண்டலாலங்காரஸ்ய உரகபுராதிய ஸுனோ ஸ்ரீஸ்வாமி சம்ந்தபத்ர முனேக்ருதிதெள ஆப்தமீமாம்சாயாம்" என்று கூறுகிறார். உறையூரை வடமொழியில் உரகபுரம் என்பர். இந்நூலுக்கு ஏழாம் நூற்றாண்டில் காஞ்சிபுரத்தில் வாழ்ந்த சிறந்த தார்க்கிகரான அகலிங்க தேவர் உரைவகுத்துள்ளார். ஆதலின் தமிழ்நாட்டில் வாழ்ந்த தருமகீர்த்தி போன்றோரும் அகளங்கர் போன்றோருமே தருக்க நெறியை முதன்

முதலில் வளப்படுத்தியுள்ளனர். தமிழகத்துறைந்த சமண பௌத்த ஆசாரியர்களே சிறந்த தார்க்கிகர்களாக இருந்துள்ளனர். ஆதலின் நீலகேசி ஆசிரியர் தமிழ் மண்ணில் உதித்த சிந்தனை வளத்துடன்தான் நீலகேசி படைத்தாரேயன்றி வடபுலத்துச் சிந்தனைகளைச் சார்ந்திருக்கவில்லை என்பது தெளிவாகும். நீலகேசி ஆசிரியரைப் போன்றே அதன் உரையாசிரியராகிய சமய திவாகர வாமன முனிவரும் மிகச் சிறந்த பேரறிஞர் ஆவார். வடமொழி, பிராகிருதம், தமிழ் ஆகிய மும்மொழிகளிலும் பெரும் புலமை படைத்தவர். இவரது உரை முன்கூறிய பிரபாசந்திரர், மல்லிசேனர், அகளங்கர் போன்ற சமண ஆசாரியர்கள் உரைத்திறனுக்கு நிகரானது.

நற்பேறின்மையால் நீலகேசியையும் அதன் உரைவளத்தையும் ஆங்கிலம், இந்தி போன்ற பிற மொழிகளில் மொழிபெயர்த்துத் தரவில்லை. சக்கரவர்த்தி நயினார் தம் நீலகேசிப் பதிப்பின் ஆங்கில முன்னுரையில் சுருக்கமாக நீலகேசி நூற்கருத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். முழுதுமாக வட இந்திய மொழிகளிலும் தெலுங்கு, கன்னட மொழிகளிலும் வந்தால் நமது தமிழ்ச் சிந்தனை வளத்தையும் தத்துவ ஞானச் செழுமையையும் உணர வழிகோலும் என்பது உறுதி.

நீலகேசி உரையாசிரியர் பதினான்காம் நூற்றாண்டினர் என்றும், மேருமந்தரபுராணம் இவர் இயற்றியதே என்றும் சமண அறிஞர்கள் கூறுவர். இவருக்கு மல்லிசேனர் என்று வேறொரு பெயரும் உண்டு. சியாத்வாதமஞ்சரி ஆசிரியர் மல்லிசேனருக்கு ஒரு நூற்றாண்டுக்குப் பின் வாழ்ந்தவர் சமய திவாகார். எனினும் அவரது நூல் கற்றுத் தெளிந்தவர் ஆகலாம். ஆதலால் தம் பெயரையும் மல்லிசேனர் என வைத்துக் கொண்டாரோ, அவர் போன்றே உரை இயற்றினாரோ என்று கூறத் தோன்றுகிறது.

புகழ்மிக்க நீலகேசியில் பௌத்த மதக்கோட்பாடுகளை மறுக்கும்போது கூர்ந்த மதியும் நகைச்சுவை உணர்வும் தெற்றெனப் புலப்படுகிறது.

மணிமேகலையும் நீலகேசியும் தமிழில் முதலில் முகிழ்த்த தத்துவஞான நூல்கள். இவ்விரண்டையும் கற்றாலே சமண பௌத்த தத்துவ வேறுபாடுகளைத் தெளிவாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

நூற்பட்டியல்

சமஸ்கிருதம்

பிரமேய கமல மார்த்தாண்டம்-பிரபாசந்திரர்- நிர்ணய சாகர், பம்பாய் 1941.

ஸ்யாத்வாத மஞ்சரி, மல்லிசேனர், ஜகதீஸ் சந்திரஜைன்பதிப்பு , ராஜசந்திர கிரந்தமாலா ஆகாஸ், குஜராத் 1934.

பாலி

குத்தக நிதாயம், புத்த ரக்ஷிதர் பதிப்பு, புத்தவசன டிரஸ்ட், பெங்களூர் 1984.

பிராகிருதம்

பஞ்சாஸ்தி காயம், குந்தகுந்தர், ஸ்ரீராஜ சந்திர கிரந்தமாலா அகாஸ், குஜராத்

ஸமண சுத்தம், சர்வசேவா சங்க பிரகாஸன், வாரணாசி 1975.

தமிழ்

நீலகேசி, சக்ககரவர்த்தி நயனார் பதிப்பு , தமிழ்ப்பல்கலைக் கழகம், தஞ்சை 1984.

நீலகேசி, கழக வெளியீடு, சென்னை 1964.

மேமருந்தரபுராணம் , வாமனமுனி, ச. ஸ்ரீதரநைனார், ஜெங்கம்பூண்டி 1967.

மணிமேகலை, உ.வே.சா. பதிப்பு,சென்னை 1965.

ஔசித்ய விசார சர்ச்சா, தமிழாக்கம், மு.கு. ஜகந்நாதராஜா, விசுவசாந்தி, இராஜபாளையம் 1989.

வடமொழி வளத்திற்குத் தமிழின் பங்கு, மு.கு.ஜகந்நாதராஜா, என்.சி.பி. ஹைச், சென்னை 1994.

தீகநிகாயம், தமிழாக்கம், மு.கு. ஜகந்நாதராஜா, சுந்தர நிலையம், சென்னை 1988.

2

வைணவ நெறியும் பெரியதிருமொழியும்

து.லலிதா

இந்து சமயத்தின் இருபெரும் பிரிவுகளாக விளங்குவன சைவம், வைணவம் ஆகியவையாகும். அவற்றுள் வைணவத்தின் தத்துவமாக விசிட்டாத்துவைதம் விளங்குகிறது. விசிட்டாத்துவைதம் என்பது விசிட்டம் + அத்துவைதம் என்று விரிக்கப்பெறும். 'விசிட்டம்' என்பது விசேடம், மேன்மை என்னும் பொருள்படும். இறைவனின் அழகிய திருமேனியும் எல்லையற்ற நற்பண்புகளும் அறிவுள்ள, அறிவில்லாத சிவான்மாக்களுக்காகப் பரமான்மா பேரருள் கூர்ந்து செய்யும் செயல்களும் ஆகிய இவை விசிட்டமாகும். 'அத்துவைதம்' என்பது தனக்கு அயலாக இரண்டாவது இல்லாதது என்று பொருள்படும். எனவே உருவம், பண்பு, சீவான்மா, உயிரில்லாத உலகம் இவற்றையுடைய மேலான மெய்ப்பொருள் ஒன்றேயாம் என்பதே விசிட்டாத்துவைதத்தின் திரண்ட பொருளாகும்.

தத்துவத்திரயம்

ஆன்மா வீடுபேற்றினை அடைய வேண்டுமானால் தத்துவத்திரய ஞானத்தைப் பெறவேண்டும் என்பது வைணவர் கொள்கை. தத்துவத்திரயமாவது சித்து அசித்து, ஈசுவரன் என்பனவாம் (அண்ணங்கராச்சாரியர் 1954:16). சித்து என்பது உயிர் அல்லது அறிவுடைய ஆன்மா என்றும் அசித்து என்பது உலகம் அல்லது அறிவற்ற எல்லாப் பொருள்களும் என்றும், ஈசுவரன் என்பவன் இறைவன் அல்லது உயிரையும் உலகையும் படைத்து இயக்குபவன் என்றும் பொருள்களைத் தருகின்றன. சித்து எனப்படும் சீவான்மா, ஈசுவரன் எனப்படும் பரமான்மாவுக்கு எப்பொழுதும் அடிமையாகவும், பரமான்மா சீவான்மாவுக்குத் தலைவனாகவும் இருப்பதாகக் கருதுவது வைணவத் தத்துவமாகும். சித்தும் அசித்தும் இறைவனுக்கு உடலாக அமைந்திருப்பன என்றும், இறைவனே உயிர்கள் அனைத்துள்ளும் அந்தரியாமியாய் நின்று இயக்குபவன் என்றும் முப்பொருள்களுக்குமுள்ள உறவை வைணவத் தத்துவம் எடுத்துக்கூறும். இதனைச் சரீர-சரீரி பாவனை அல்லது உடல்-உயிர் உறவு என்பர் (சுப்புரெட்டியார் 1982:25).

சித்து, அசித்து ஆகிய இரண்டிலும் ஈசுவரன் நிறைந்திருக்கின்ற தத்துவம் நாலாயிரதிவ்வியப் பிரபந்தத்தின் ஒரு பகுதியாக விளங்கும் பெரியதிருமொழியில்

யாவருமாய் யாவையுமாய் எழில்வேதப் பொருள்களுமாய்

(பெரியதிருமொழி 4.1:1)

என்று சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது.

திடவிசும்பு எரிநீர் திங்களும் சுடரும்
செழுநிலத்து உயிர்களும் மற்றும்
படர்பொருள் களுமாய் நின்றவன்

(பெரியதிருமொழி 4.3:3)

என்னும் அடிகளும் அத் தத்துவத்தைச் சுட்டி நிற்கின்றன. இக்கருத்தை நம்மாழ்வார்

திடவிசும்பு எரிவளி நீர்நிலம் இவைமிசைப்
படர்பொருள் முழுவதும் ஆய்அவை அவைதொறும்
உடல்மிசை உயிர்எனக் கரந்தெங்கும் பரந்துளன்

(திருவாய்மொழி 1.1:2)

நீராய் நிலனாய் தீயாய் காலாய் நெடுவானாய்

(திருவாய்மொழி 6.9:1)

எனக் கூறியிருப்பதும் இங்கு ஒப்பிட்டு நோக்குதற்குரியது.

இறைவன் அனைத்துப் பொருள்களிலும் கலந்திருப்பதோடு அப்பொருள்களையே தன் உருவமாகவும் கொண்டிருப்பவன் என்னும் கருத்துக்கேற்ப, கடல்நீர் அரையில் உடுக்கும் ஆடையாகவும், பூமிப்பரப்பு திருவடியாகவும், விண்வெளி திருமேனியாகவும், திசைகள் எட்டும் திருத் தோளாகவும், அண்டம் முழுவதும் திருமுடியாகவும் அமைத்து உலகமே இறைவன் உருவமாக இருப்பதாக திருமங்கையாழ்வார் பாடுகிறார்.

பவ்வநீ ருடையாடை யாகச் சுற்றிப்
பாரகலம் திருவடியாப் பவனம் மெய்யா
செவ்விமா திரமெட்டும் தோளா அண்டம்
திருமுடியா நின்றான்

(பெரியதிருமொழி 6.6:3)

என்பது அப்பாடல். உலகத்தில் நிலைபெற்றுள்ள அனைத்துப் பொருள்களினுள்ளும் அந்தரியாமியாய் நின்று அவ்வனைத்துப் பொருள்களும் தானேயாகி விளங்கும் இக்கருத்து

மாநிலஞ் சேவடி யாகத் தூநீர்
வளைநரல் பௌவம் உடுக்கை யாக
விசும்பு மெய்யாகத் திசைகை யாகப்
பசுங்கதிர் மதியமொடு சுடர்கண் ணாக
இயன்ற வெல்லாம் பயின்றகத் தடக்கிய
வேத முதல்வன் என்ப
தீதற விளங்கிய திகிரி யோனே

(நற்றிணை.1)

என்று சங்க இலக்கியமாகிய நற்றிணையில் இடம்பெற்றுள்ளது.

வைணவத்தின் இருநெறிகள்

வைணவ சமயத்தில் சித்தோபாயம், சாத்தியோபாயம் என்னும் இருநெறிகள் பேசப்பெறுகின்றன. சித்தோபாயம் என்பது கடவுளை வழிபடுவதற்கு நம்மால் செய்யப்பெற வேண்டியதாயன்றி ஏற்கனவே முன்னோர்களால் வகுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ள நெறியாகும். சாத்தியோபாயம் என்பது நம்மால் மேற்கொள்ளப்பெறும் உபாயமாகும் (சுப்புரெட்டியார் 1982:87).

பெரியதிருமொழி பாடிய திருமங்கையாழ்வார் சித்தோபாய நெறி வாயிலாக நாராயணனை வழிபடுகடவுளாகக் கொண்டிருப்பதை

வேங்கடத்து அரியை பரிகீறியை
வெண்ணெய் உண்டு உரலினிடை அப்புண்ட
தீங்கரும்பினை தேனை நன்பாலினை
அன்றிஎன் மனம்சிந்தை செய்யாதே

(பெரியதிருமொழி 7.2:1)

என்னும் பாடலால் அறியமுடிகிறது. நாயக-நாயகி பாவனையில் வரும் ஒன்பதாம் பத்து ஐந்தாம் திருமொழிப் பாடல்களில் சித்தோபாயம் பொருந்தியிருப்பதைக் காணலாம்.

சித்தோபாய நெறியின் மூலம் அடையக்கூடியவனாக இறைவன் இருப்பதால்

அவனைத் தாமதித்து அனுபவிக்காது உடனே பெறவேண்டுமென்ற எண்ணத்தில்

தவள இளம்பிறை துள்ளு முந்நீர்த்
தன்மலர்ந் தென்றலோ டன்றில் ஒன்றித்
துவள என்நெஞ்சகம் சோர ஈரும்
சூழ்பனி நாள்துயி லாதி ருப்பேன்
இவளும் ஓர் பெண் கொடியென் றிரங்கார்
என்னலம் ஐந்தும் முன்கொண்டு போன
குவளை மலர்நிற வண்ணர் மன்னு
குறுங்குடிக் கேயென் னையுய்த் திடுமின்

(பெரியதிருமொழி *9.5:1*)

என்ற நாயகன் இருக்கும் இடத்திற்குத் தன்னைக் கொண்டு சென்று உய்விக்குமாறு தாயையும் தோழியையும் பரகாலநாயகி வேண்டுகின்றாள்.

சாத்தியோபாயநெறி

இது பத்திநெறி, பிரபத்திநெறி, பரசமர்ப்பணம் சரணாகதி என்ற பெயர்களால் வழங்கப்பெறும் (அரங்க சீனிவாசன் 1984:54). சரணாகதி தத்துவம் ஐந்து விதமாக வகைப்படுத்தப்படுகிறது.

1. இறைவனுடைய விருப்பம் எதுவோ, அதையே தன்னுடைய விருப்பமாகக் கொள்ளுதல். இறைவனுக்கு விருப்பமற்றவற்றைத் தாமும் விரும்பாமல் விலக்குதல்.

2. இறைவன் மட்டுமே உறுதியான -உண்மையான பாதுகாப்பு என்ற அழுத்தமான நம்பிக்கை கொள்ளுதல்.

3. இறைவனுடைய பாதுகாப்பினை வேண்டி நிற்றலையே நித்தியக் கடமையாகக் கொள்ளுதல்.

4. தனது வாழ்க்கையை முழுமையாக இறைவனுக்கு அர்ப்பணித்தல்.

5. அனைத்தும் இறைவன் செயலேயன்றித் தன் செயல் எதுவுமே இல்லை என முற்றிலுமாக நம்பியிருத்தல் (ஸ்ரீ லட்சுமிநாராயண இராமநுஜதாசன் 1981:106).

'இறைவனுக்கு விருப்பமற்றவைகளைத் தாமும் விரும்பாமல் விலக்குதல்' என்னும் சரணாகதி தத்துவம் ஆறாம் பத்து இரண்டாம் திருமொழியில் பொருத்தமுற அமைந்துள்ளது.

எறிந்தேன் ஐம்புலன்கள் இடர்தீர எறிந்துவந்து
செறிந்தேன் நின்னடிக்கே திருவிண்ணகர் மேயவனே
(பெரியதிருமொழி 6.2:4)

என்பது அதற்கொரு காட்டாகும்.

'இறைவன் மட்டுமே உறுதியான-உண்மையான பாதுகாப்பு' என்னும் அழுத்தமான நம்பிக்கை கொள்ளும் சரணாகதி தத்துவம்,

நெஞ்சினால் நினைந்தும் வாயினால் மொழிந்தும்
நீதியில் லாதன செய்தும்
துஞ்சினார் செல்லும் தொன்னெறி கேட்டே
துளங்கினேன் விளங்கனி முனிந்தாய்
வஞ்சனேன் அடியனேன் நெஞ்சினிற் பிரியா
வானவா! தானவர்க் கென்றும்
நஞ்சனே! வந்துன் திருவடி யடைந்தேன்
நைமிசா ரணியத்துள் எந்தாய்!
(பெரியதிருமொழி 1.6:7)

என்னும் பாடல் உட்பட ஒன்பது பாடல்களில் அமைந்துள்ளது. சரணாகதி தத்துவத்தின் இத்தன்மை எட்டாம் பத்து ஒன்பதாம் திருமொழியிலுள்ள ஒன்று, இரண்டு, மூன்று ஆகிய மூன்று பாடல்களிலும் பொருந்தியுள்ளமை காண்கிறோம்.

இறைவனுடைய பாதுகாப்பினை வேண்டி நிற்பதையே நித்தியக் கடமையாகக் கொள்ளும் சரணாகதி தத்துவம்.

குலந்தான் எத்தனையும் பிறந்தேயிறந் தெய்த்தொழிந்தேன்
நலந்தான் ஒன்றுமிலேன் நல்லதோரறஞ் செய்துமிலேன்
நிலந்தோய் நீள்முகில் சேர் நெறியார்திரு வேங்கடவா
அலந்தேன் வந்தடைந்தேன் அடியேனையாட் கொண்டருளே
(பெரியதிருமொழி 1.9:4)

என்னும் பாடலில் அமையக் காண்கிறோம்.

நான்காம் பத்து ஆறாம் திருமொழிப் பாடல்கள் தனது வாழ்க்கையை முழுமையாக இறைவனுக்கு அர்ப்பணிக்கும் சரணாகதி தத்துவத்தை விளக்குவனவாய் அமைந்துள்ளன.

பருத்தெழு பலவும் மாவும் பழம்விழுந் தொழுகும் நாங்கைக்
கருத்தனே! காவ ளந்தன் பாடியாய் களைகண் நீயே

(பெரியதிருமொழி 4.6:3)

என்னும் பாடல் 'களைகண்நீயே' என்று அர்ப்பணிப்பதைக் காட்டுகிறது.

ஐந்தாம் பத்தின் எட்டாம் திருமொழி 'அனைத்தும் இறைவன் செயலேயன்றித் தன் செயல் எதுவுமே இல்லை' என இறைவனை முற்றிலுமாக நம்பியிருக்கும் தத்துவத்தைக் கொண்டுள்ளது.

மன்னு நான்மறை மாமுனி பெற்ற
மைந்தனைமதி யாகவெங் கூற்றந்
தன்னை யஞ்சியநின் சரணெனச் சரணாய்த்
தகவில் காலனை யுகமுனிந் தொழியா
பின்னை யென்றும்நின் திருவடி பிரியா
வண்ண மெண்ணிய பேரருள் எனக்கும்
அன்ன தாகுமென் றடியிணை யடைந்தேன்
அணிபொ ழில்திரு வரங்கத்தம் மானே!

(பெரியதிருமொழி 5.8:6)

என்னும் பாடலில் தன்னை முழுவதுமாக ஒப்படைத்துவிட்ட இறைவனிடம் பிறர்க்கு அருள் செய்தவாறே தனக்கும் அருளவேண்டி நிற்கும் சரணாகதி தத்துவத்தைக் காண முடிகிறது.

நாராயண நாமம்

இறைவன் மட்டுமே உறுதியான-உண்மையான பாதுகாப்பு என்று கருதி, அப்பாதுகாப்பை வேண்டிநிற்பதை நித்தியக் கடமையாகக் கொள்ளுமுகத்தான் அவன் நாமங்களுள் ஒன்றாகிய 'நாராயணன்' என்பது 'ஓம் நமோ நாராணாய' என்னும் மந்திரமாக வைணவர்களால் போற்றப்படுகிறது. பெரியதிருமொழி திருவெட்டெழுத்தினை 'வாயெடுத்த மந்திரம்' *(8.3:5)* இருக்கினில் இன்னிசை *(6.1:7)* என்னும் தொடர்களின் வாயிலாக வேதங்களின் அடிப்படையான நாமத்தின் சிறப்பைப் புலப்படுத்துகின்றது. இறைவனுக்கு ஆயிரம் திருப்பெயர்கள் கூறினாலும் 'நாராயணன்' என்னும் பெயரே பெயர் என்னும் நிலையிலும் 'மந்திரம்' என்னும் நிலையிலும் சிறப்புடையதாகும் என்பதை

நலம்தரும் சொல்லை நான்கண்டு கொண்டேன்
நாராய ணாவென் னும் நாமம் (பெரியதிருமொழி 1.1:9)

உலகை யீரடியால் நடந்தா னுடைய நாமம்சொல்லில்
நமோ நாரா யணமே

(பெரியதிருமொழி 6.10:2)

என்னும் பாடல்களால் அறிகிறோம். நாராயண நாமத்தை ஆழ்வார் கண்டு கொண்ட விதத்தையும் அதன் சிறப்பையும் அதனைச் சொல்லுவதால் வரும் பயனையும் இருபத்தொரு பாடல்களில் காணமுடிகிறது.

நாராயணன் என்னும் திருப்பெயரே இம்மை, மறுமை நலன்களை ஒரு சேர அளிக்கவல்லது என்று வைணவர்கள் கருதுகின்றனர். இதனையே பெரியதிருமொழியும்

குலம்தரும் செல்வம் தந்திடும் அடியார்
படுதுயர் ஆயின எல்லாம்
நிலம்தரம் செய்யும் நீள்விசும்பு அருளும்
அருளொடு பெருநிலம் அளிக்கும்

(பெரியதிருமொழி 1.1:9)

என்று கூறுகின்றது.

கைக்கொள்ள வேண்டுவன

விசிட்டாத்துவைத்தில் உயிர் தளையிலிருந்து விடுபடக் கைக்கொள்ள வேண்டிய நெறிகளாக கருமயோகம், ஞானயோகம், பக்தியோகம், பிரபத்தியோகம், ஆசாரிய அபிமானம் என்பன வகைப்படுத்தப்படுகின்றன. முதல் மூன்றும் பத்திநெறி என்றும் அடுத்த இரண்டும் பிரபத்திநெறி என்றும் கூறப்பெறும்.

வேள்வி செய்தல், விரதம் இருத்தல், மந்திரம் ஓதல், அஷ்டாங்க யோகத்தில் ஈடுபடுதல் ஆகியவை கருமயோகம் எனப்படும் (அருணாசலம் 1982:145).

சந்தி வேள்வி சடங்கு நான்மறை
ஓதியோது வித்தாதி யாய்வரும்
அந்த ணாளர் . . . .

(பெரியதிருமொழி 3.5:6)

என்னும் பாடலில் கருமயோக நெறியான அஷ்டாங்கயோக ஈடுபாடு சந்தியாவந்தனத்தைக் குறிக்கும் 'சந்தி' என்னும் சொல்லால் உணர்த்தப்படுகிறது. வேள்வி என்பது வேள்வி செய்தலையும் சடங்கு என்பது மந்திரம் ஓதலையும்

குறிக்கின்றன.

அந்தணர் சந்தியாவந்தனம் செய்யும் பழக்கத்தையும் செயல்முறையையும் காட்டுமுகமாக

உருக்குறு நறுநெய் கொண்டு ஆர்அழலில்
இருக்குறும் அந்தணர் சந்தியின்வாய்
பெருக்கமொ டமரர்கள் அமர நல்கும்
இருக்கினில் இன்னிசை யானவனே

(பெரியதிருமொழி 6.1:7)

என்னும் பாடலில் அஷ்டாங்கயோகத்தில் ஈடுபடுதல், விரதம் இருத்தல், வேள்வி செய்தல், மந்திரம் ஓதல் ஆகிய கருமயோக நெறி இடம்பெறக் காண்கிறோம்.

யோகத்தில் முதிர்ந்தநிலை எனப்படும் ஞானயோகம் இறைவனை இடையறாது சிந்தித்தலாகும். ஞானம் கைவரப்பெற்றவர்களே அடியார்கள் எனப்படுகின்றனர். இடையறாத சிந்தனையாகிய ஞானயோகத்தால் விளையும் அனுபவத்தை அன்பு வடிவமாக்குதல் பக்தியோகமாகும்.

காமம், பகை, பயம் முதலிய உணர்ச்சிகளை அடக்கிச் சிந்தையை இறைவனிடம் திருப்புவது பிரபத்தியாகும். பெரியதிருமொழியில் நாற்பத்தொன்பது பாடல்களில் இந்நெறி காணப்படுகிறது.

இறைவனை நாளும் வழிபடுபவராகிய ஆசாரியரின் பெருங்கருணைத் திறத்தில் தான் ஒடுங்கி அவனையே புகலாகக் கொண்டிருத்தல் ஆசாரிய அபிமானம் எனப்படும். இந்நெறி பெரியதிருமொழியில்

கச்சிக் கிடந்தவனூர் கடல்மல்லைத் தலசயனம்
நச்சித் தொழுவாரை நச்சென்றன் நன்னெஞ்சே

(பெரியதிருமொழி 2.6:5)

என்று சுட்டிக் காட்டப்படுகிறது.

வைணவ சமயக்கருத்துப்படி 'வீடு' என்பது ஒரு தனி உலகமாகும். திருவாய்மொழி 'நலம் அந்தமில்லதோர் நாடு' என்று குறிப்பிடுகிறது. உடலை விட்டுப் பிரியும் ஆன்மா கதிரவன் மண்டலத்தைப் பிளந்து கொண்டு அவ்வழியே சென்று 'பரமபதம்' என்னும் நாட்டை அடையும் என்றும், அதுவே வைகுந்தம் என்றும் பெரியதிருமொழி கூறுகின்றது. இந்நிலவுலகம் முடிவுறும் பிரளய காலத்திற்குப் பிறகு

அழியாமல் நிற்பது பரமபதம் ஒன்றேயாகும். இந்த உண்மையை உணர்ந்தே சான்றோர்கள் இவ்வுலக இன்பத்தை வெறுத்தொதுக்குவர். அதன் மேலுள்ள ஆசையை அடியோடு களைவதற்கு முற்படுவர். சம்சார வாழ்க்கையில் வெறுப்புக் கொள்வர். திருமங்கையாழ்வாரும் ஒரு தடவைக்கு ஒன்பது தடவையாக

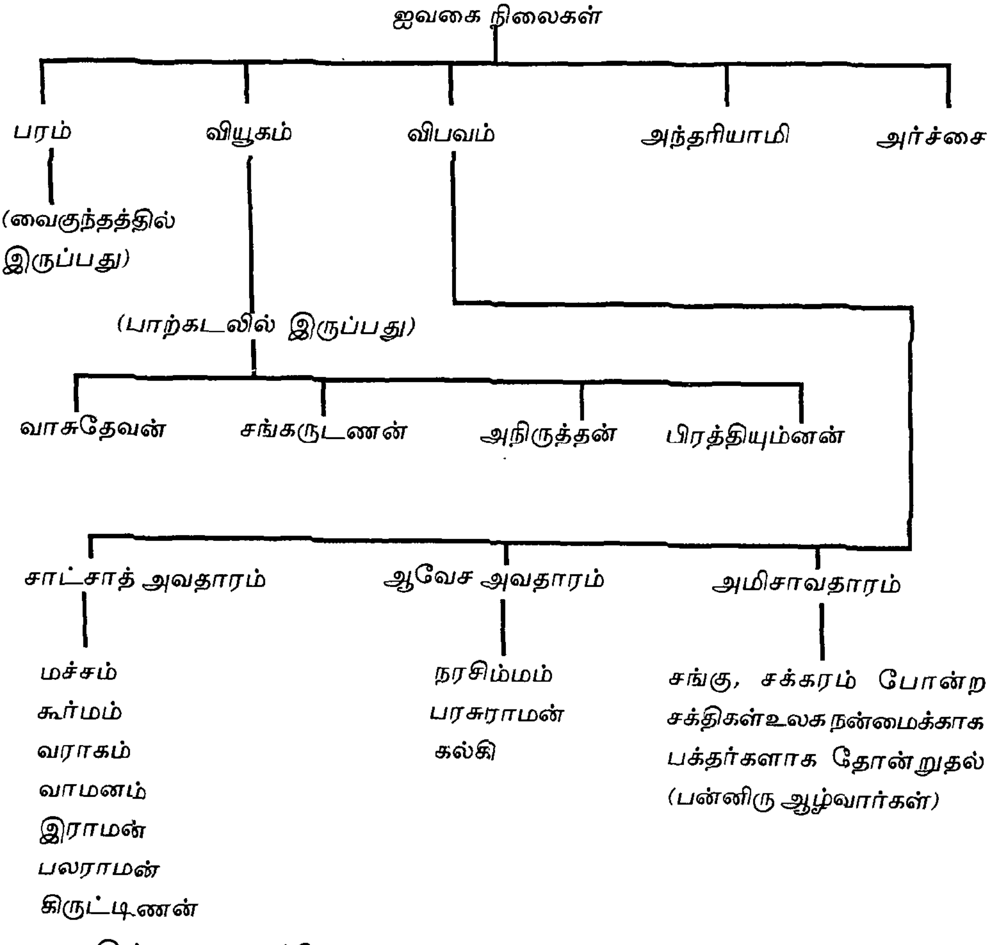
வேண்டேன் மனைவாழ்க் கையை
விண்ணகர் மேயவனே

(பெரியதிருமொழி 6.1:1)

என்று மனம் வெறுத்துக் கூறுவதைக் காணுமிடத்து ஆழ்வாரும் பரமபதத்தை அடைவதற்கான படியை விளக்கியிருப்பதை அறிகிறோம்.

ஐவகை நிலைகள்

'ஆதியும் அந்தமும் இல்லாத தலைமைத்தன்மை வாய்ந்த நாராயணன் பரம், வியூகம், விபவம், அந்தரியாமி, அர்ச்சை ஆகிய ஐவகை நிலைகளில் நின்று உயிர்க்குலத்தை உய்விக்கின்றான்' என்பது வைணவ நெறி (நரசிம்மன் 1987:87).



இவ்வாறு காலத்திற்கும் இடத்திற்கும் மக்கள் மனநிலைக்கும் ஏற்றாற்போல் இறைவன் தன் வடிவங்களை மாற்றிக் கொள்வான் என்பது தெரிகிறது. இவ்வைந்து நிலைகள் கடந்த வடிவநிலை, வெளிப்பாட்டு வடிவநிலை, தோன்றிவந்த வடிவநிலை, உள்ளுறை வடிவநிலை, படிம வடிவநிலை எனவும் குறிப்பிடப்படும்.

எங்கும் நிறைந்திருந்து அருள் பாலிப்பது பரத்தவம் எனப்படும். இது மழைநீர் போன்றது. அணிவகுத்து நின்று அருள்பாலிப்பது வியூகம் எனப்படும். இது திருப்பாற்கடல் போன்றது. உலகில் அவதாரம் எடுத்து அருளுவது விபவம் எனப்படும். இது ஓடிக்கொண்டேயிருக்கும் ஆற்றுநீர் போன்றது. மறைந்திருந்து அருள்செய்யும் தன்மை அந்தரியாமித்துவம் எனப்படும். இது பூமிக்குள் மறைந்திருக்கும் நீரைப் போன்றது. அர்ச்சை என்பது சிலை உருவமாகும். கோயில்களில் கற்சிலைகளாக இருந்து அருளுவது அர்ச்சாவதாரம் எனப்படும். இது குளத்துநீர் போன்றது.

(நாராயணவேலுப்பிள்ளை 1985:133-4).

பெரியதிருமொழியில் பரத்துவம்

இறைவனின் இணையற்ற வைகுந்தத்தில் நாடோறும் பணிசெய்து அயர்வறும் அமரர்கள் என அனந்தன், கருடன், விஷ்வக்சேனர் ஆகியோர் போற்றப்படுவர். பெரிய பிராட்டியும் பூமிப்பிராட்டியும் நீளாப்பிராட்டியும் தேவியராக அமர்ந்திருப்பர். சுதரிசனம் என்ற திருச்சக்கரம், பாஞ்சசனியம் என்ற திருச்சங்கு, சார்ங்கம் என்ற வில், நத்தகம் என்ற வாள், கௌமோதகி என்ற கதை ஆகிய ஐந்து ஆயுதங்களை உடையவனாய் இறைவன் இருப்பான். இவ்வாறு இறைவன் வீற்றிருக்கும் சிறப்பு

திருமடந்தை மண்மடந்தை யிருபாலும் திகழத்
தீவினைகள் போயகல அடியவர்கட் கென்றும்
அருள்நடந்து இவ்வேழுலகத் தவர்பணிய வானோர்
அமர்ந் தேத்த இருந்த . . . .

(பெரியதிருமொழி 3.10:1)

சங்கமி டந்தானைத் தழலாழி வலத்தானை

(பெரியதிருமொழி 7.6:1)

என்றாற் போன்று விளக்கப்பட்டுள்ளமை அறியலாம். இறைவனின் பரத்துவம் விளங்கும் இடம் விசும்பு, வானுலகம், அமரர் பெருவிசும்பு, திருநாடு என குறிப்பிடப்படுகிறது.

வியூகநிலை

உலகில் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் ஆகியவற்றை நடைபெறச் செய்வதற்காகவும் நிலவுலகத்தில் உள்ளவர்களுக்கு வேண்டியவற்றைக் கொடுத்து வேண்டாதனவற்றைப் போக்கி அருளுவதற்காகவும் வடிவெடுத்துப் பாற்கடலில் இருக்கும் நிலை 'வியூகநிலை' எனப்படும்.

உரந்தரு மெல்லணைப் பள்ளிகொண்டான்
ஒருகால் முன்னம் மாவுரு வாய்க்கடலுள்

(பெரியதிருமொழி 2.9:3)

தென்திரை வருடப் பாற்கடல் துயின்ற

(பெரியதிருமொழி 4.10:10)

தெள்ளார் கடல்வாய் விடவாய
சினவாய் அரவில் துயிலமர்ந்து

(பெரியதிருமொழி 6.7:3)

என்பன வியூகநிலையை விளக்கும் பெரியதிருமொழிப் பாடல்களாகும்.

விபவநிலை

இறைவன் மண்ணுலகில் வந்து தோன்றுவது ‘விபவம்’ எனப்படும். விபவம் என்பதற்கு அவதாரம் அல்லது இறங்கி வருதல் என்பது பொருள். உலகத்தை உய்விக்கும் பொருட்டு உயர்ந்த நிலையிலிருந்து இறங்கி வந்து அருள்புரிவது அவதாரம் எனப்படுகிறது.

அறச்செயலைச் செய்தும் நாள்தோறும் இறைவனை வழிபட்டும் வருவோர் இறையருளைப் பெறாதபோது தாம் வாழ்வதில் பயனில்லை என்னும் முடிவுக்கு வந்தால் அப்போது இறைவன் அவதாரம் செய்து அவருடைய துன்பத்தை நீக்குகின்றான் என்பதும் அவன் மண்ணுலகில் வந்து தோன்றுவதற்குக் காரணம் கொடியோரைத் தண்டிப்பதாகும் என்பதும் வைணவர்களின் கொள்கை.

திருமாலின் திருவவதாரங்கள் மச்சம், கூர்மம், வராகம், நரசிம்மம், வாமனம் , இராமன், பலராமன், கிருட்டிணன், கல்கி என்பனவாம். இவ்வவதாரங்கள் பரிணாம வளர்ச்சி முறையில் அமைந்துள்ளன என்று கருதுவர் (மாருதிதாசன் 1982:10). திருமாலுடைய பத்து அவதாரங்களும் அவ்வவதாரங்கள் பற்றிய செய்திகளும் பெரியதிருமொழியில் ஐநூற்று எண்பது பாடல்களில் இடம் பெறுகின்றன. அவற்றுள் கிருட்டிணாவதாரத்திலேயே ஆழ்வார் பெரிதும் ஈடுபாடுடையவர் என்பதைப் புலப்படுத்தும் வகையில் பாடல்கள் அதிக அளவில் இடம்பெற்றுள்ளன. அவதாரங்கள் அனைத்தும் பாடல் ஒன்றிலேயே

மீனோ டாமை கேழலரி
குறளாய் முன்னு மிராமனாய்த்
தானாய், பின்னு மிராமனாய்த்
தாமோ தரனாய்க் கற்கியும்
ஆனால் றன்னை . . . . . .

(பெரியதிருமொழி 8.8:10)

என்று வரிசைப்படிக் கூறப்பட்டுள்ளன. கல்கியவதாரம் பற்றிய செய்தி நான்கு பாடல்களில் இடம்பெற்றிருப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

அந்தரியாமி

இறை நம்பிக்கை இல்லாதவர்கள் கூட ஏதோ ஒரு சக்தி அனைத்தையும் இயங்க வைக்கிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்வதால் அந்தரியாமி நிலையே உயர்ந்ததாகும். அதனால்தான் இறைவனும் உள்ளுறையும் பொருள்களாகக் காட்டப்படுகிறான். இறைவன் அந்தரியாமியாய் இருக்கின்ற அவ்வப்பொருள்களாலேயே

பண்ணினைப் பண்ணில் நின்றதோர் பான்மையைப்
பாலுள் நெய்யினை மாலுரு வாய்நின்ற
விண்ணினை விளங்கும் சுடர்சோதியை
வேள்வி யைவிளக் கினொளி தன்னை

(பெரியதிருமொழி 7.10:9)

என்று சுட்டப்படுவதைப் பெரியதிருமொழியும் கூறுகிறது.

அர்ச்சைநிலை

அறிஞர்கள், ஞானிகள் மட்டுமே அந்தரியாமியாக உள்ள ஆண்டவனை அறிய முடியும். சாதாரண மக்களுக்குச் சிலைவழிபாடு ஒன்றுதான் சிறந்த வழி. கோயில்களிலும் வீடுகளிலும் அவரவர் விரும்பும் வடிவத்தில் மண்ணாலோ, கல்லாலோ, சுதையாலோ, செம்பாலோ சிலைவடிவில் அமைந்திருப்பதுதான் அர்ச்சை எனப்படும். இந்நிலையே மற்றெல்லா நிலைகளைக் காட்டிலும் மிகவும் சிறப்புடையதாகக் காணப்படும். எளியோர், செல்வர் ஆகிய வேறுபாடின்றி அனைவரும் இருந்த இடத்திலேயே கண்டு வணங்கும் தன்மையுடைய அர்ச்சை நிலை 'படிமவடிவ நிலை' என்றும் கூறப்படும்.

இறைவனுடைய அர்ச்சை நிலையிலான வடிவங்களுள் முப்பத்தைந்து தலங்களில் நின்ற திருக்கோல வடிவத்தையும், பன்னிரண்டு தலங்களில் இருந்த திருக்கோல வடிவத்தையும், பதின்மூன்று தலங்களில் கிடந்த திருக்கோல வடிவத்தையும், திருநீர்மலை, திருக்குறுங்குடி ஆகிய தலங்களில் மூன்று திருக்கோல வடிவங்களையும் பாடியிருப்பது கொண்டு ஆழ்வாரின் அர்ச்சை நிலை ஈடுபாட்டைப் பெரியதிருமொழி வாயிலாக அறிய முடிகிறது.

திருமங்கையாழ்வார் தத்துவத்திரயத்தை அறிந்து வைணவத்தின் இருநெறிகளான சித்தோபாயம், சாத்தியோபாயம் ஆகியவற்றில் தோய்ந்து இறைவனை அடைவதற்கான ஐவகை முறைகளை விளக்குவதையும் பரம்பொருளாக விளங்கும் நாராயணனுடைய நாமத்தின் உயர்வை எடுத்துக்காட்டுவதையும் பெரியதிருமொழி புலப்படுத்துகிறது. மேலும் கிருட்டிணாவதாரம், அர்ச்சை நிலை

ஆகியவற்றில் அதிக ஈடுபாடு கொண்டவர் அவர் என்பதையும் அது காட்டுகிறது.

துணைநூற்பட்டியல்

அண்ணங்கராச்சாரியர் (1954) *திவ்யார்த்ததீபிகை*, சின்னகாஞ்சிபுரம்.

அருணாசலம், ப (1982) *பக்தி இலக்கியம்*, சென்னை.

சீனிவாசன், அரங்க (1984) *வைணவத் தத்துஞான அடிப்படைகள்*, சென்னை.

சுப்புரெட்டியார், ந (1982) *முத்திநெறி*, சென்னை.

திருவாய்மொழி-ஈட்டின் தமிழாக்கம் (1971) (உ.ஆ) பு.ரா. புருஷோத்தமநாயுடு, சென்னை.

நரசிம்மன், பி.ஆர் (1987) *வைணவ மரபும் மெய்ப்பொருளியலும்*, மதுரை.

நற்றிணை (1967) (உ.ஆ) அ. நாராயணசாமி ஐயர், சென்னை.

நாராயணவேலுப்பிள்ளை, எம் (1985) *திருவாசகமும் திருவாய்மொழியும்*, சென்னை.

நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தம் (1987) (ப.ஆ) சந்தானகோபால் ரெட்டியார், சென்னை.

மாருதிதாசன் (1982) *திருமாலின் அவதாரங்கள்*, சென்னை.

ஸ்ரீ லட்சுமி நாராயண இராமாநுஜதாசன் (1979) *நாராயணனைப் பாடிய நம் ஆழ்வார்கள்*, சென்னை

Gopalakrishna Naidu, G.T. (1979) *Lord Venkateswara and Alwars*, Tirupati.

Hooper, J.S.N. (1929) *Hymns of the Alwars*, Calcutta.

Sivananda Swami (1977) *All about Hinduism*, U.P.

3

அரவிந்தரும் ஆண்டாளும்

தா.வே. வீராசாமி

1.0 மகான் அரவிந்தர் (கி.பி.1872-1950) வங்கத்தில் பிறந்து, இங்கிலாந்தில் கல்வி கற்று, ஐரோப்பாவின் பல மொழிகளையும், பண்பாட்டையும் அறிந்து, இந்திய விடுதலை இயக்க முன்னணி வீரராகத் திகழ்ந்தார். மேலும், இந்த நூற்றாண்டின் தலைசிறந்த தத்துவஞானிகளில் ஒருவராக விளங்கி, அத்வைதம், துவைதம், விசிட்டாத்வைதம் என்ற தத்துவ நெறிகளில் காணும் பொருள்முதல் வாதம், கருத்தியல் வாதம், பகுத்தறிவு வாதம், மறையியல் வாதம், ஒருமை வாதம், பன்மை வாதம் ஆகியவற்றில் காணும் முரண் நிலையை உணர்ந்து அவற்றை ஒருங்கிணைக்கும் பூரண யோகத்தைப் பரப்பினார். வேதம், உபநிடதம், கீதை போன்றவற்றில் மிளிரும் தொன்மையான பண்பாட்டுக் கூறுகளின் தனித்தன்மையையும், இந்தியக் கலைகள் கவிதை நெறிகள் ஆகியவற்றில் வெளிப்படும் ஒளியையும் உணர்ந்து, நாடு, மொழி, இனம், காலம் ஆகியவற்றைக் கடந்து, ஆன்ம அமைதியும் இன்பமும் பெற்ற மானிடர் உயர்நிலையான் தெய்வநிலையை எய்தப் பூரண யோகத்தை உலகிற்குக் காட்டினார் (ஸ்ரீ அரவிந்தர் - 1940:55).

0.2 மனித வாழ்க்கை என்பது காரண காரியத் தொடர்புடையது. பயனுள்ள வாழ்க்கை வாழ்ந்து, பயனுள்ள செயல்களைப் புரியவேண்டும். அரவிந்தர் தத்துவப்படி:

அ. எல்லாப் பொருள்களும் இறைவனில் தோன்றி அவனையே அடையும் சுழற்சி என்பது என்றுமுள்ளது

ஆ. இச்சுழற்சியின் இருநிலைகள் பிறப்பும் இறப்புமாம்

இ. வினையே ஆன்மாவின் விதியைத் தீர்மானிக்கிறது

ஈ. மனிதனின் குறிக்கோள் பிரம்மத்துடன் கலக்கும் தெய்வ வாழ்வே. அதனை அடையும் வழி ஆன்ம உறவில் உள்ளது

என்பதாம் (BRODOV V.1984:322). இவ்வுலகின் உண்மை நிலையையும், சார்பு நிலையில், பொருளியல், தத்துவம், இயற்பியல் ஆகியவற்றையும் உடன்பாட்டு நிலையில் ஏற்கிறார். பணத்தின் மீதும் செல்வத்தின் மீதும் தடைவிதித்து வறுமையும் வாழ்க்கை வறட்சியுமே ஆன்மீகத்திற்கு ஏற்ற நிலை என்ற கருத்தைப் பிழை என்பார் (Sri Aurobindo 1989:15).

0.3 தமிழ் இலக்கியத்தில் அறவுரைகள் பெருகிய நிலையில் அவற்றை மக்கள் மனத்தில் பதியும் வகையில் ஒப்புயர்வற்ற திருக்குறளைப் படைத்த திருவள்ளுவரை அருள் ஞானியாகவே அரவிந்தர் கண்டார். அவருடன் ஔவையார், நாயன்மார்கள், ஆழ்வார்கள் ஆகியோரைப் பற்றி எல்லா மக்களும் அறிந்ததுடன் அப்பெருமக்களின் எண்ணமும், எழுச்சியும் மக்கள் வாழ்வில் ஆழமாகப் பதிந்திருந்ததையும் புதுச்சேரிக்கு 4.4.1910இல் வந்தபோது அரவிந்தர் தம்மை வரவேற்ற சுப்பிரமணிய பாரதியார், சீனிவாசாச்சாரி போன்றோருடனும், வ.வே.சு. ஐயருடனும் கொண்ட நட்பால் உணர முடிந்தது (Diwakar.R.R. 1988: 70173).

0.4 ஆழ்வார்கள் பாடிய நாலாயிர திவ்யப் பிரபந்தத்தில் காணும் பாசுரங்களில்-குறிப்பாகத் திருவாய்மொழியில் பக்தியின் எல்லா நிலைகளும் ஆன்மீக அனுபவமும் அடங்கி இருக்கின்றன என்பார் அரவிந்தர். மேலும், அப்பாடல்களில் பற்றற்ற தெளிந்த தூய அறிவு, மிக உயர்ந்த உண்மை, இறைவனின் பேரழகைக் கண்டு துள்ளி எழும் பக்தி, 'தான்', 'அவன்' என்ற வேறுபாடற்ற நிலை ஆகியவை எல்லாம் எளிய நடையில் ஒளிவீசும் வலிமையுடன் ஒளிர்வதை உணர்ந்தார். குலசேகரப் பெருமாளின் ஐந்தாம் திருமொழிப் பாசுரங்களில் அடைக்கலப் பொருள் படிந்துள்ளதைக் கண்டு தம் மனத்தைப் பறிகொடுத்தார் (திவ்ய: 689). பெரியாழ்வார் கவிதைகள் பெரும்பாலும் கண்ணனின் குழந்தைப் பருவத்தையும் இளமைப் பருவத்தையும் கூறும் என்பார்.

0.5 பாண்டி நாட்டில் வில்லிப்புத்தூரில் பெரியாழ்வார் எனும் வைணவ அடியார் துளசியின் கீழே கிடைத்த பெண்மகவை எடுத்து வளர்த்து வந்தார் என வைணவ மரபு கூறும் செய்தியை அரவிந்தர் ஏற்றுக் கொள்கிறார். எனினும், கலியுகம் நாற்பத்தேழாவது ஆண்டில் பெரியாழ்வார் தோன்றினார் என்ற கூற்றை அப்படியே ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. மேலும், நம்மாழ்வார் பிறந்த காலம் பற்றிய கர்ண பரம்பரைக் கதைகள் நம்பற்குரியவை அல்ல என்றும், அவற்றில் முன்னுக்குப்பின் முரண்கள் உள்ளன என்றும் கூறுவதால் ஆண்டாளின் காலத்தைக் கலியுகம் தொண்ணூற்றெட்டாம் ஆண்டு என்பதை அவர் ஏற்கவில்லை எனலாம்.

0.6 பெரியாழ்வாரை யோகியும், கவியுமாவார் என்பார் அவர். அவ்வாழ்வாரைக் கவி என்று கூறுவதுடன் யோகி எனக் கூறும்போது புதுச்சேரியில் யோகமுயற்சியில் அரவிந்தர் ஈடுபட்ட நிலையை இது பெரிதும் வலியுறுத்தும். அத்தகைய ஆழ்வாரின்

கவிதைகளில் பக்தி ஆவேசத்தைக் கண்டதுடன் நில்லாமல் அதன் சூழலிலே உருவாகி வளர்ந்த ஆண்டாள் இறைவனுடன் இணைவதையே விரும்பியதாகச் சுட்டிச் செல்வார். இளம்பருவத்திலேயே ஆண்டாள் தான் நாடிய பரம்பொருளுடன் கலந்தார். திருஅரங்கனையே மணவாளனாக வரித்துத் திருவரங்கம் சென்று அவ்விறைவடிவுடன் கலந்ததாகக் கூறும் மரபு வழிச் செய்தியில் ஏதோ உண்மை மறைந்திருப்பதாக ஏற்பார். அதனை நிறுவ அவர், ஆண்டுதோறும் திருவரங்கத்தில் சீரும் சிறப்புமாகக் கொண்டாடப் பெறும் ஆண்டாள் திருமண விழாவைச் சான்றாக எடுத்துரைப்பார் (ஸ்ரீ அரவிந்தர் - 1974: 61-62).

0.7 பெரியாழ்வார் பற்றிய வாழ்க்கைக் குறிப்புகளை அவருடைய பாசுரங்களில் (திவ்ய: 1-473) காண்பது அரிது. அவர் வளர்த்த ஆண்டாளைப் பற்றியும் தெளிவாகச் சுட்டிக் காட்டவில்லை. எனினும்,

> ஒரு மகள் தன்னையுடையேன் உலகம் நிறைந்த புகழால்
> திருமகள் போல வளர்த்தேன் செங்கண்மால் தான் கொண்டு போனான்

என்று தம் பாடலில் (திவ்ய:300) குறிப்பது அவர் ஆண்டாளை அரங்கனுக்கு அளித்ததைக் குறிக்கும் என்பர் (Jesudasan.C and Hephzibah Jesudasan 1961:104). நாச்சியார் திருமொழியில் "வண்புதுவை ஏய்ந்த புகழ் பட்டர்பிரான் கோதை" (திவ்ய:576) எனக் குறிப்பதால் ஆண்டாள்-பெரியாழ்வார் உறவு நிலை புலப்படும்.

0.8 பண்டு தொட்டுத் தமிழிலக்கியத்தில் வளர்ந்து வந்த அகப்பொருள், சைவ, வைணவ அடியார்களின் பாடல்களுக்கு வளமூட்டியது. சிறப்பாக மாணிக்கவாசகர் எனும் சைவ அடியாரின் 'திருக்கோவையார்' இறைவனிடம் ஆன்மா கொண்ட காதலை மரபு நெறியில் உருவகப் படைப்பாக்கியுள்ளார். வைணவ அடியார்களில் ஆண்டாளின் 'திருப்பாவை' சீரிய வடிவு கொண்ட கவிதைப் படைப்பாம். அவர் தாம் சூடிய மாலையை இறைவனுக்குச் சாத்தச் செய்ததால் அவரைச் 'சூடிக் கொடுத்த நாச்சியார்' என்பர். 'மானிடவர்க்கு வாழ்க்கைப்படாமல் திருவரங்கப்பெருமாளையே மணக்க விரும்பி அங்கு அவனுடன் கலந்ததாக வைணவ மரபு கூறும் (திருப்பாவை வ்யாக்யானங்கள் 1991:9). ஆண்டாள் பாடிய பாடல்கள் 'திருப்பாவை', 'நாச்சியார் திருமொழிகள்' எனும் 173 பாடல்களாகும் (நாலாயிர திவ்ய பிரபந்தம் : 474-646).

1.1 உலகில் சிறந்த இலக்கியப் படைப்புகளிலிருந்து அரவிந்தர் மொழிபெயர்த்தவற்றைத் தொகுத்துக் காணின் (Sri Aurobindo, 1971 Vol.8) வடமொழியில் இராமாயணம், மகாபாரதம், பகவத் கீதை, காளிதாசர், பர்த்ருஹரி, சங்கரர் ஆகியோரின் படைப்புக்கள் ஆகியவற்றில் தாம் விரும்பிய பகுதிகளையும், வங்காள மொழியிலிருந்து ஞானதாசர், சண்டிதாசர், பங்கிம் சந்திரர் போன்றவர்களின்

படைப்புப் பகுதிகளையும், கிரேக்கம், இலத்தீன் மொழிகளிலிருந்து சிறந்த படைப்புப் பகுதிகளையும் மொழி பெயர்த்தார் எனலாம். அவற்றுடன் தமிழிலிருந்து திருக்குறளில் முதல் அதிகாரம், நம்மாழ்வார் குலசேகரர், ஆண்டாள் பாசுரங்களில் சில பாக்கள் ஆகியவற்றையும் ஆங்கிலத்தில் தந்துள்ளார். அப்போது 'மொழிபெயர்ப்பில் பாடல்களின் தரம் மிகவும் குறைந்துவிட்டது. தமிழ் மொழியின் மேதையும், ஆங்கில மொழியின் மேதையும் ஒன்றிற்கொன்று முற்றிலும் வேறாக உள்ளபடியால் தமிழ்க்கவிதைகளை ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்ப்பது அநேகமாக இயலாது என்பார் (ஸ்ரீ அரவிந்தர் 1974). இந்நிலையே ஆண்டாளின் பன்னிரு பாடல்களை (திவ்ய: 546, 548, 554, 557, 558, 561, 562, 617, 618, 619, 621, 625) மொழிபெயர்க்கும்போதும் ஏற்பட்டிருக்கும் எனலாம். எனினும் ஆண்டாள் இறைவன்மீது கொண்ட பக்திக் காதலே அவரை மொழிபெயர்க்க ஈர்த்தது எனலாம்.

1.2 மிகப் பழங்காலந்தொட்டுப் பாரதம் தெய்வீக ஞானத்திலும், சமய ஆர்வத்திலும் மனத்தை முழுதும் ஈடுபடுத்தியுள்ளது. மனித வாழ்வின் எல்லாக் கூறுகளையும், உணர்ச்சிகளையும் அடையவே அவற்றைப் பயன்படுத்தியது. உலக நடப்புகள் யாவற்றையும் குறியீடுகளாக மாற்றியது. அக்குறியீடுகளைக் கருவியாகக் கொண்டு ஆன்மா பரம்பொருளை அடையப் பெருமுயற்சி செய்கிறது. இந்தியப் பக்தி நெறி மிக நெருங்கிய மனித உறவுகளைப் படிகளாகப் பயன்படுத்தி இறை அன்பு செலுத்துகிறது. இறைவனைக் குரு, தலைவன், நண்பன், தாய், சேய் எனக் கொள்கிறது. இவ்வுறவுகளின் எல்லையை எட்டிப் பிடிக்கிறது. இந்நிலையை விடக் காதலனாகக் காணும் பக்தியில் தான் உயர்ந்த மகிழ்ச்சி உள்ளது என அரவிந்தர் உணர்ந்தார் (ஸ்ரீ அரவிந்தர் 1974:60). ஆன்ம பக்தியின் கொழுந்து உயர்ந்த எல்லையை அடைகிறது. பக்தி உள்ளமெனும் கருவறையில் புகுகிறது. இதனை இசுலாமியப் பாடல்களிலும் காணலாம். கிறித்துவ ஞானிகள் தம் அனுபவங்களை நாம் அறிந்த உருவங்களிலும், உருவகங்களிலும் உரைத்துள்ளனர். ஆயினும், அவற்றில் காணும் தயக்கமும், அச்சமும் கீழைநாட்டுப் பக்தி உணர்வுக்குப் புறம்பானவை. ஆழ்ந்த இவ்வனுபவத்தைப் பெற்ற பக்தன் பிரபஞ்சத்தின் மிகவும் ஆழ்ந்து கிடக்கும் மறைவான செய்திகளை வெளிப்படுத்துகிறான். இறுதியில் எய்தும் மறைப்பொருளின் திறவுகோலைப் பக்தியுள்ளத்திடமிருந்து பெறுகிறான். வங்கத்தில் புதிய சமயமும் தத்துவமும் தோன்ற வழி செய்த பக்திக் கவிதையை அறிந்திருந்த அரவிந்தர் தமிழகத்திலுள்ள வைணவ சமயத்தில் மற்றோர் வடிவைக் கண்டார். ஆழ்வார்களின் பாடல்களைத் தேசியக்கவி சுப்பிரமணிய பாரதியாரின் துணையுடன் மொழிபெயர்த்துள்ளார் (Sri Aurobindo 1971:8, 397:408). இப்பக்திப் பாடல்கள் பழைமையிலிருந்து புதிய திருப்பமுற்று மிகுந்த ஆற்றலைப் பெற்ற வியத்தகு படிவங்களைக் கொண்டுள்ளன. ஏனெனில், இவை உலகநாதனின் உள்ளத்தை நோக்கிக் காதலி பாடும் பாடல்களாகும்.

1.3 தமிழகத்தில் பெண்குழந்தையாகப் பிறந்த பக்தி நெறி இந்தியாவின் பல பகுதிகளில் வளர்ந்து குஜராத்தில் பருவம் எய்தியது எனப் பிரமாண்ட புராணம் கூறும். இது வைணவ ஆழ்வார்களும் சைவ நாயன்மார்களும் பக்தி இயக்கத்தை வளர்த்த நிலையைக் குறிக்கும். பக்தியின் பல போக்குகள் இந்தியப் பண்பாட்டில் பரவி நின்றன. தொடக்க நிலையில் உணர்ச்சியின் உச்சியை இது எட்டவில்லை. ஞானத்யையும் மறக்கவில்லை, மனிதனிடத்தில் கடவுளைக் காண்பதே பொதுவான போக்காகத் திகழ்ந்தது. இதில் உலக மறுப்புக் கொள்கை ஊடாடவில்லை. சைவத்தில் காரைக்காலம்மையாரும் வைணவத்தில் ஆண்டாளாம் கோதையும் போற்றப் பெற்றனர். பக்திப் பாடல்கள் இசைப்பாடல்களாகவும் அமைந்தன. அன்பு, தொண்டு ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் அடியார்கள் ஒரே குலமாக விளங்கியதால் வைணவம் அடியார்களைத் 'தொண்டக்குலம்' எனப் போற்றியது. உலகின் படைப்பையே இறைவனின் அலகிலா விளையாட்டு எனக் கொண்டனர்.

1.4 பக்திப் பாடல்கள் அகத்திணையிலமைந்த களவு கற்புக்குரிய மொழியைப் பயன்படுத்தின. தாம் பெற்ற ஆன்ம ஞானத்தால் இறைவனைத் தலைவனாகவும், ஆன்மாக்களைத் தலைவியராகவும் குறியீட்டுப் பொருளாகக் கொண்டனர். குறிக்கோள் காதலாகச் சங்ககால அகக் காதலை உயர்த்தப் பாடின வைணவ சைவ சமயப்பாடல்கள்.

1.5 கி.பி. 8 ஆம் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதியில் பெரியாழ்வாரும் அவருடைய வளர்ப்பு மகள் ஆண்டாளும் வைணவ பக்தி இலக்கியத்தை வளர்த்தனர். இறைக்காதலில் வருந்தும் பெண்களைப் பற்றிய காதற்பாடல்களை ஆண்டாள் பாடியுள்ளார். இவரது இரங்கற் பாடல்கள் சங்ககால நெய்தல் திணையில் அடங்கும் (திவ்ய 572-586). அக்காலத்தில் பொதுமக்களிடையே பரவியிருந்த பாவைப்பாடல் நெறியில் இறைக் காதலை மானிட உள்ளம் தேடும் நிலையை ஆண்டாளின் திருப்பாவை விளக்கும். இது கடல் கடந்து சென்று சயாம் நாட்டில் தேசியத் திருவிழாவில் பாடப்பெறும் பெருமை பெற்றுள்ளது. இந்தியாவிலும் தென் கிழக்காசிய நாடுகளிலும் பரவி மந்திரமாகி இந்துக்கள், பௌத்தர்கள், அந்நாட்டைச் சேர்ந்த குடிமக்கள் ஆகியவர்களைப் பண்பாட்டடிப்படையில் ஒரு நாட்டினராக்கும் பெருமை பூண்டுள்ளது (Meenakshisundaran.T.P.1976:108-110).

2.1 சமயமும் ஆன்மீகமும் பற்றி விரிவாகக் கூறும் அரவிந்தர் சிறப்பாக வைணவ சமயப் பண்பைச் சுட்டும்போது அன்பும் அழகும் அடிப்படையாக அமைய இறைவனின் மனித ஆன்மா பெறும் இன்பம் முழு நிறைவு பெறச் செய்யும் சமயம் அது என்பார் (Sri Aurobindo 1988:169).

2.2 வைணவம் இவ்வுலக வாழ்வைப் புறக்கணிக்கவில்லை. இவ்வுண்மை வெளிப்படும்

வகையில் உலகில் உய்யுமாறு எண்ணி, பெரும் பசுக்களாம் நீங்காத செல்வத்தை வேண்டும் (திவ்ய: 475-476). மழை பெய்து உலகம் வாழத் தனிமனித வாழ்வில் பிழைகள் நீங்க இறைவனைப் பாடும் (முன்னூல்: 477-478). வாழ்வின் வருத்தம் தீர்ந்து மகிழவும் ஆடை அணிகள் அணிந்து கூடியிருந்து குளிர்ந்திடவும், காமங்கள் மாற்றவும் இன்புற்று வாழ இறையின் திருவருள் பெறவும் (மு: 498,500,502,503) கூட்டு நிலையில் நின்று வழிபடும். ஆன்மாக்கள் அஞ்ஞான இருளிலிருந்து பிழைத்துத் தவிர்வன தவிர்ந்து, கொள்வன கொண்டு இறையின் சக்தியை நாடி உய்யத்தக்கப் பயணம் மேற்கொள்ளும் ஆன்ம முயற்சியாக இது அமைகிறது. இந்நெறிபற்றி நாச்சியார் திருமொழியில் மேலும் புது ஒளி கிடைக்கிறது. முன்பிறவிப் பாவமின்றி (மு. 544), இப்பிறவியில் உண்டாகும் துன்பத்தில் துவளாது (மு. 636), இல்லறப் பயனாம் நன்மக்களைப் பெற்று (மு. 566), பிறவிப் பயன் எய்தும் வகையில் 'நமோ நாராயணாய' எனும் (மு.555) மந்திரம் ஓதி, வைணவ அடியாராகி (மு.576,586,616), திருமாலடி நண்ணிக் குறைவின்றி வைகுந்தம் சேர்வதை (மு.513,523,533,596,626,646) நிறை வாழ்வாகக் கூறுவார். இத்தகைய வாழ்வே அரவிந்தர் கண்ட தெய்வ வாழ்வின் நெறி என உணரலாம்.

3.1 வேதங்களில் காணும் படிவங்கள், குறியீட்டனுபவம் என்பவை பழையவை. ஆயின் அவை பிற்கால இந்தியப் படைப்புகளில் குறியீடு அல்லது உருவகக் கற்பனைகளாக வெளிப்பட்டன. இவற்றிற்கேற்ற சான்றாக அமைவன வைணவக் கவிஞர்கள் படைத்த உருவகங்களாகும். இயற்கையின் களத்திலும், புறவாழ்வின் பரப்பிலும் காண்பனவற்றை ஆன்மீக உள்ளொளி அறிவு கொண்டு படிவமாகப் பயன்படுத்துகிறது கவிதை. அது அகக் காட்சியிலோ கற்பனையிலோ காணுவதை முதலில் தேர்ந்தெடுக்கும். அவற்றில் ஆன்மீகப் பொருளை நேரிடையாகப் பெய்யும். இதனால் புறப்பொருள்களின் அகத்தே மறைந்து கிடக்கும் ஆன்மீகச் சிறப்பு வெளிப்படும். ஆயின், அது பிறர்க்குப் புறப்பொருளாகவே படலாம். இந்நெறியியல் உருவாகிய வங்கக் கவிதை, உணர்வு மிக்க படிவத்தையோ, குறிப்பையோ ஆன்மாவின் இறைக் காதலாகக் காட்டுகிறது. கீழ்நோக்கில் காணும்போது அது வெறுமைப் பாடலாகவும் புலனுணர்வுக்குட்பட்ட வேட்கைப் பாடலாகவும் படும். ஆயின் இந்தியப் பண்பாட்டு மரபு நெறி வளர்ச்சி நிலையில் கண்ணன்-இராதை என்ற தெய்வீக மாந்தர்களுடன் உயர்நோக்கில் இணைக்கப்படும் (Sri Aurobindo, 1988: 264).

3.2 கால ஓட்டத்தில் வளர்ந்து வந்த கவிதை, மக்களின் நெஞ்சிலே பிறந்து பல்வேறு மொழிகளிலிருந்து நேரிடையாக எழுச்சி பெறத் தொடங்கியது. இந்நிலையில் தாழ்ந்த குடிமக்களிடமிருந்தும் கவிதை எழுந்தது. வைணவ ஆழ்வார்களில் நம்மாழ்வார், திருமங்கையாழ்வார், திருப்பாணாழ்வார் போன்றோரின் குடிநிலை இதற்குச் சான்றாகும். மேலும் வடமொழியில் செவ்வியல் கதைகள் தோன்றிய காலத்திலேயே

தமிழிலும், அத்தகைய படைப்புக்கள் தோன்றின. ஆழ்வார்களும், நாயன்மார்களும் இத்தகைய கதைகளைப் பயன்படுத்தியதுடன் பொதுமக்கள் மனத்தைக் கவரும் பல கவிதைக்கலை நுணுக்கக் கூறுகளையும் கலந்தனர். இத்தகையோரின் கவிதைப் பரப்பு விரிந்தது. எனவே, முழுமையாக இதனை உணர்வது அரிது என்பார் அரவிந்தர் (Sri Aurobindo 1988:316).

3.3 பண்டைய இந்திய நாகரிகத்தில் இன்பம் (காமம்), பொருள் (அர்த்தம்), அறம் (தர்மம்), வீடு (மோட்சம்) ஆகிய நான்கு உறுதிப் பொருள்கள் வெளிப்பட்டு விளங்குவதை அரவிந்தர் உணர்ந்தார். இந்நான்கு பொருள்களையும் ஒருவகையில் நிறைவு செய்வது இந்தியப் பண்பாட்டின் பணியாகும். நாகரிகத்தின் தொடக்க நிலையில் மனிதனுடைய தன்முனைப்பு இயற்கை, சுயநலம், இன்ப நாட்டம் என்பவை இன்பம், பொருள் என்பவற்றின் நோக்காக அமைகின்றன. மனிதன் தனக்குரிய வாழ்வில் ஈடுபட இவற்றைச் சீராக்க வேண்டும். நெறியான நிலையில் முடிவில் அது ஆன்மீக நலனாகவும் அருளாகவும் அமையும் என்பதை அரவிந்தர் உணர்ந்தார் (Sri Aurobindo 1988:103). புலனுணர்வோட்டத்தைக் கிரேக்கம், ரோம், தற்கால ஐரோப்பா ஆகியவற்றை விட இந்தியா நன்குணரும். அன்றைய சார்வாக நெறி பொருளியல் அடிப்படையைக் காட்டும். பெரும்பாலான மக்கள் இன்பம், பொருள் எனும் இரு நிலைகளைக் கடந்து செல்லவில்லை. வாழ்வு, சாவு எனும் இரண்டையும் உணர்ந்தபின் அவற்றிற்கப்பாற்பட்ட நிலையை அடைய முயன்றால் பண்பாடு, நாகரிகம் ஆகியவற்றின் உச்சியைச் சான்றோர் வியக்கத்தக்க வகையில் எட்டிப்பிடித்துள்ளனர் என்பார்.

3.4 வாழ்க்கையின் சிக்கல் பெருகுவதால் இன்பம், பொருள் ஆகியவை அறத்தைப் பலியிட்டு வளர்கின்றன. இதனால் வாழ்க்கைக்கு எதிராக ஆன்ம விடுதலை நாட்டம் எழுந்தது. எனினும், பழம் பெரும் ஞான அடிப்படை இந்திய ஆன்மாவை வாழ வழி செய்தது. சமுதாய வாழ்வு அழியும் நிலையில் பழம் பெரும் ஆன்மீக நோக்கும் மரபும் இந்திய மக்களின் வாழ்வில் இனிமை ஊட்டின (மு. 116-117). தமிழ்நாட்டில் சமணம், பௌத்தம் போன்ற புறச் சமயங்களின் செல்வாக்கால் வாழ்க்கையில் அறம், பொருள், இன்பம், வீடு ஆகியவை யாவும் ஒன்று கலந்த நிலை மாறி இல்லறத்தை வெறுக்கும் வரட்டுத் துறவறம் புகுந்தது. இதை மாற்றி உண்மையான இன்ப அறம் கனியப் பக்தி இயக்கம் துணைபுரிய முற்பட்டது. இம்முயற்சியை நாச்சியார் திருமொழியின் தொடக்கத்தில் காணலாம். இன்பம் நல்கும் தெய்வமாம் காமனைத் தொழுது இறைவனாம் கண்ணனுடன் ஒன்று சேர்க்குமாறு வேண்டுகிறது. அன்பு தோய்ந்த இன்ப நெறியைப் புதுக்கும் வகையில் இப்பாடல்கள் தெருக்களை அழகு செய்து காமனைப் புகழ்ந்து, மந்திரத்தால் வணங்கி நல்வாழ்வு வாழ்வதற்கு வழி காண்கிறார் ஆண்டாள் (திவ்ய: 504-513). இந்நெறி அரவிந்தர் கண்ட இந்தியப்

பண்பாட்டின் அடித்தளத்தின் ஒரு கூறு ஆக விளங்குகிறது எனலாம்.

4.1:மறைபொருள் கொண்ட குறியீட்டுக் கவிதையாக உண்மை வேதத்தைக் காண்பார் அரவிந்தர். அதன் படிவங்களும் குறியீட்டு அனுபவமும் ஆன்மீக அனுபவ வெளிப்பாட்டிற்குத் துணை புரிந்தன. இறைவனை ஆன்மா தேடும் வேட்கையைப் பழந்தமிழ்ப் பாடல்களில் கண்ணன் நப்பின்னை உறவாகக் காண இயலும் (திவ்ய: 491-493). இதுவே வைணவ மரபாக வளர்ந்த நிலை எனலாம். மலையாளத்தில் இராமாயணம் எழுதிய துஞ்சத்து எழுத்தச்சனின் மகள் ‘கண்ணனை எங்களுக்குக் காந்தனாய் நல்கேணும்’ என்று பாடிய பாடல்கள் இதன் பின்னிலை வளர்ச்சியாகும் (பரமேஸ்வரன் நாயர். பி.கே. 1984:78-97).

4.2 தமிழ் அகமரபில் தோய்ந்த ஆண்டாள் பாடல்கள் தன்னையே இறைவனின் காதலியாக உருவகித்து அதற்குரிய அனுபவத்தைப் புலனுணர்வு, ஆன்மீகம் ஆகிய நிலைகளில் வெளிப்படுத்துகிறார். இந்நிலையில் ஆன்மா கீழிருந்து துணை நாடி அழைக்கும் தளராத நிலைத்த ஆர்வமாக ஆண்டாளையும் அவ்வழைப்புக்கு ஆண்டவன் மேலிருந்து விடையிறுக்கும் பேரருளாகக் கண்ணனையும் காண அரவிந்தரின் ‘சிறுபெரும்நூலாம்’ ‘அன்னை’ வழிகாட்டும் (ஸ்ரீ அரவிந்தர், 1989:1).

ஆண்டாளின் 173 பாசுரங்கள் முழுவதையும்

அ) குழு நிலை
ஆ) தனி நிலை

என இருநிலைகளில் பகுத்துக் காணலாம்.

4.3 திரு ஆய்ப்பாடிச் சிறுமியர் நோன்பு நோற்றுக் கண்ணனை வேண்டும் பாடல்கள் திருப்பாவையாகும். இதனைத் தொடர்ந்து குழுநிலையில் இரண்டாம், மூன்றாம் திருமொழிகள் அமைந்துள்ளன. பண்டை அகத்திணை மரபை ஒட்டிச் ‘சிதையேல்’ என வேண்டுவார். ஆண்டாளை வளர்த்த பெரியாழ்வார் பாடிய திருமொழியில் காப்பு (திவ்ய:192-201), செங்கீரை (மு.64-74), தால் (மு. 44-53) சப்பாணி (மு.75-85), அம்புலி (மு54-63) போன்ற பருவங்கள் பிற்காலப் பிள்ளைத் தமிழ் இலக்கியம் இறைவனைக் குழந்தையாக உருவகம் செய்து பாட வழி செய்தன. அவர் வளர்த்த சூழலில் ஆற்றல் வாய்ப்பட்ட ஆண்டாளும் கண்ணன் சிறுமியரிழைத்த சிற்றில் சிதையாதிருக்கப் (திவ்ய: 514-523) பாடியுள்ளார். மேலும் கண்ணன் கவர்ந்த ஆடைகளைக் கன்னியர் இரந்து வேண்டும் நிலையையும் குழுநிலையில் வெளிப்படுத்தியுள்ளார். இதில் ஆன்ம முயற்சியில் ஆர்வம் தவிரா நிலையைக் காணலாம். மேலும் இறைவன் அருளாது நீட்டிக்கும் காலத்தும் சினம் கொள்ளாது இறைவனை இரந்து கேட்கும் பெற்றியையும் அறியலாம். இவ்விருவகைச் செயல்களால் குழுநிலை மாந்தரின் துன்பம் நீங்கி இறை

அருள் நாட்டம் பெருகுவதை அறியலாம். இம்முயற்சி ஆண்டாள் காலத்தில் வளர்ந்த 'தொண்டக்குலத்தின்' மனநிலையாகும்.

5.1 அலிப்பூர் வழக்கில் தனிஅறையில் சிறைப்பட்டிருந்த அரவிந்தர்க்கு மிகச் சிறந்த ஆன்ம அனுபவங்கள் கிடைத்தன. அவை அவருடைய உத்தரபாராப் பேச்சில் புலப்படும் (Sri Aurobindo 1974:67-74). அப்போது தான் உயரமான மதில்களால் சிறைப்படவில்லை என்றும், வாசுதேவனே தன்னைச் சூழ்ந்து கொண்டதாகவும், சிறையில் நிழல் தந்த மரம் கண்ணனாகவும் நீதிமன்றத்தில் வீற்றிருந்த நீதிபதியும், அரசு வழக்கறிஞரும் மற்றுள்ளோர் யாவரும் தன் காதல் தோழன் கண்ணனாகப் புன்னகை புரிந்ததாகவும் அரவிந்தர் உரைப்பார் (மனோஜ் தாஸ் 1988:50). 1939இல் அரவிந்தர் தாம் பிறப்பெடுத்ததின் நோக்கத்தைப் பற்றிக் கூறும்போது மண்ணுலக ஆர்வக்கனல் விண்ணுலகிற்கு அப்பாலும் சென்று கண்ணன் திருவடியை நாடுவதே என்பார். இத்தகைய நோக்கை ஆண்டாள் பாசுரங்களில் (திவ்ய: 502,551,563,569) அரவிந்தர் கண்டார்.

5.2 நாயகநாயகி பாவம் பற்றி அரவிந்தர் நண்பரும் அரசியல் போராட்டவீரரும் கம்பராமயணத் திறனாய்வாளருமான வ.வே.சு. ஐயர் கூறும்போது இப்பாவத்தால் பகவானை வழிபடும் முறை தொன்றுதொட்டுப் பக்தர்களாலும் கவிகளாலும் பின்பற்றப் பெறுகிறது. ரோமன் கத்தோலிக்க மதத்தில் அடியார் வர்க்கத்தை நாயகியாகவும், பாகவதத்தில் கோபிகளாகவும் காண்பர். மீராபாய், இராமகிருஷ்ண பரமஹம்சர், மாணிக்கவாசகர், இராமலிங்கர் போன்றோர் அனுபவித்த இந்தப் பாவத்தை ஆளுவது கத்தியின் கூர்ப்பாகத்தின் மீது நடப்பதைப் போன்ற கஷ்டமான காரியம். 'கருப்பூரம் நாறுமோ கமலப் பூ நாறுமோ' (திவ்ய:567) என்று தொடங்கும் ஆண்டாளுடைய பாசுரங்களைப் போலச் செயிரின்றி இப்பாவத்தைப் பாடுவது அநேகமாய் அசாத்தியம் என்பார் வ.வே.சு. ஐயர், (முன்னுரை, பாரதியாரின் கண்ணன் பாட்டு 1987:359-361). உடல்பற்றி வெறுக்கத்தக்க உறவுநிலையை ஆண்டாள் பாடல்கள் வலியுறுத்தவில்லை என்று இப்பாவம் பற்றி விரிவாக ஆய்வு செய்தபின் கூறுவர் (Rakesagupta 1967:188). ஆண்டாள் பாடல்களை மொழிபெயர்த்த அரவிந்தருளத்தில் இக் கருத்துக்களிருந்தன எனலாம்.

5.3 ஆண்டாள் பெண்பாற்புலவராக விளங்கியதால் தம் பெண் மனத்தில் எழுந்த தன்னுணர்ச்சிப் பாடல்களைக் கண்ணன் மீது கொண்ட பக்தியால் தனிநிலை புலப்படப் பாடியுள்ளார். தாம் விரும்பிய வண்ணம் எம்பெருமானை அடையாததால் அவனை அடையும் ஆசை மீதூர அறிவு கலங்கியது. அதனால் காமதேவனை முறைப்படி வணங்கித் தம்மை வேங்கடவற்கு விதிக்குமாறு வேண்டுகிறார். அவனையே தம் இலக்காகக் கொண்டார். அவன் ஒளியுட் புகுமாறு அருட் பேற்றினை நல்காவிடில்

இறப்பு ஒன்றே தமக்குரியது எனத் தன்னிலையை உணர்த்துகிறார் (திவ்ய: 504-512). பின்னர்ப் பாடும்போது அகத்திணைமரபு இணைகிறது. கண்ணன் வந்து கூடுமாகில் கூடுமாறு தாமிழைக்கும் கூடலை வேண்டுகிறார் (மு. 534-544).

5.4 இதனை அடுத்து அஃறிணைப் பொருள்களாம் குயிலையும், மேகத்தையும் தூது விடுக்கும் கவிதை எழுகிறது. குயிலை வேண்டும் பாடல்களில் மூன்றினை (மு. 546,548,554) அரவிந்தர் மொழிபெயர்த்துள்ளார். இவற்றில் முற்குறித்த பாடல்களில், முன்னிரண்டு பாடல்களில்,

எனக்கு உருக்காட்டான் உள்ளம் புகுந்து என்னை நைவித்து
நாளும் உயிர் பெய்து கூத்தாட்டுக்காணும்

என்புருகி இனவேல் நெடுங்கண்கள் இமைபொருந்தா
பலநாளும் துன்பக் கடல் புக்கு வைகுந்தன் என்பது ஓர்
தோணி பெறாது உழல்கின்றேன்

என்ற தொடர்கள் தலைவியின் நெஞ்சத் துயரை விளக்குகின்றன.

5.5 கண்ணனை மணம் செய்து கொள்வதாகத் தலைவி தான் கண்ட கனவைத் தோழியிடம் கூறுவதாக 'வாரணமாயிரம்' எனும் புகழ் பெற்ற ஆறாம் திருமொழி அமைந்துள்ளது. இவற்றில் நான்கு பாடல்களை (மு. 557, 558, 561,562) அரவிந்தர் மொழிப்பெயர்த்ததால் இப்பாடல்களில் அவர் கொண்ட ஈடுபாட்டை நன்கறியலாம். மணவிழாப் பற்றிய பல செய்திகள் புலப்படுகின்றன. மணமகன் வரவேற்பு, மகட்பேசல், காப்பு நாண்கட்டல், மணம்புரிதல், தீவலம் வருதல், அம்மி மிதித்தல் போன்ற பல சடங்குகளைத் திருமண ஓவியமாய் ஆண்டாள் வடித்துத் தந்துள்ளார். எடுத்துக்காட்டாக ஒரு பாடல்:

மத்தளம் கொட்ட வரிசங்கம் நின்றூத
முத்துடைத் தாமம் நிரைதாழ்ந்த பந்தற்கீழ்
மைத்துனன் நம்பி மதுசூதனன் வந்து என்னைக்
கைத்தலம் பற்றக் கனாக்கண்டேன் தோழி! நான்

(திவ்ய:561)

இதனை மொழிபெயர்க்கும்போது ஆங்கிலக் கவிதை நெறிக்கு ஏற்ப ஈற்றடி முதலிலே வருகிறது. எளிய இனிய தமிழ்த்தொடர்கள் ஆங்கில மரபுக்கேற்ப வளர்கின்றன. ஐரோப்பியர்கள் இந்திய மரபை அறியாததால் மதுசூதனன் என்ற சொற்பொருள் விளக்கமாக விரித்துரைக்கப் பெறுகிறது. (மொழிபெயர்ப்பு இக்கட்டுரையின்

இறுதியிலுள்ளது).

5.6 திருமாலின் பெருமையைப் பாடும் ஆண்டாள் அவர் தம் படைக்கருவிகளையும் மறவாமல் போற்றியுள்ளார். அவை ஆண்டாள் பாடல்களில் பெற்றுள்ள இடத்தைக் கணக்கிடும்போது தண்டு 5%, வில் 15% , சக்கரம் 25%, சங்கு 50% பயன்பட்டன என அறிகிறோம். பாஞ்ச சன்னியமாம் சங்கினைத் தம் சுற்றமாக்கிக் 'கருப்பூரம் நாறுமோ? எனக் கேட்கும் வினாக்களில் மேலோட்டமாகப் புலனின்பம் புலப்படினும் குறியீட்டு நிலையில் ஆன்மவேட்கை ஒலி கேட்கும் வகையில் அமைந்துள்ளன (மு. 547-576). விஷ்ணுபாஸ்கர் லேலே எனும் யோகி வாயிலாக யோகத்தடையைக் கடக்க முயன்ற அரவிந்தர் தம்மை வழி நடத்திய அகக்குரலின் ஒலியை உணர்ந்ததால் (Diwakar R.R. 1988:261-263) பாஞ்சசன்னியம் என்ற சங்கின் உறவு பற்றி ஆண்டாள் பாடிய இப்பாடல்களில் பெரிதும் ஈடுபட்டார் எனலாம்.

5.7 ஆண்டாளை வளர்த்த பெரியாழ்வார் மிகுதியும் போற்றிப் பாடிய வைணவத்தலம் திருமாலிருஞ்சோலை. இவ்வுணர்வை நேரடியாகத் துய்த்த ஆண்டாள் காதல் உணர்வு மிகக் கண்ணனின் கருநிறத்தைக் கொண்டுள்ள மலர்கள், கனிகள், பறவைகள், சுனைகள், கடல் ஆகியவற்றைக் கூப்பிட்டுத் தம் காதல் துன்பத்தை வெளிப்படுத்தியுள்ளார் (மு. 589-591, 594,597-605). பெரியாழ்வார்- ஆண்டாள் வளர்ப்புச் சூழல் பற்றி அரவிந்தர் கூறிய மொழிகளில் (ஸ்ரீ அரவிந்தர் 1974:62) காணும் உண்மையை இப்பாடல்கள் வெளிப்படுத்தும். மேலும், ஆண்டாள் பாடிய பாடல்கள் (திவ்ய:607-616) இறையை நாடும் ஆன்ம வேதனையாக ஒலிக்கும். கற்பனைக் கண் கொண்டு விருந்தாவனத்தையும், அதில் கண்ணனையும் கண்டதாகக் கூறும் பாடல்கள் பரம்பொருளைக் கண்ட ஆன்மாவின் இன்பநிலையாகும் (மு.637-647).

6.1 புராணங்கள் என்பவை சமய உண்மைகளை முருகியல் படைப்பாக அளிக்கும் பாக்களாகும். இவ்வகையிலடங்கும் பதினெண் புராணங்களனைத்தையும் அரவிந்தர் உயர்ந்தனவாகக் கொள்ளவில்லை. எனினும், படைப்பு வளமும் ஆற்றலும் கொண்டுள்ளன என்பார். இவற்றில் சிறப்பு மிக்க பழைய புராணமாம் விஷ்ணுபுராணம் குறிப்பிடத் தக்கதாகக் கொள்வார். பாகவதம் இறுதியில் தோன்றிக் கற்றவர் நெஞ்சைக் கவர்ந்தது. பல அறிஞர்களின் கருத்துப்படிப் பாகவதம் தென்னிந்தியாவைச் சேர்ந்தது (தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரனார் 1973:17) என்ற கருத்து சிந்தித்தற்குரியது. இதன் விளைவாகப் பக்தியில் உணர்ச்சியும், பேரின்பமும் கலந்த சமய இயக்கம் வளர்ந்தது. புறப்பொருளில் நிறைவு கண்ட செவ்வியல் காலம் அகநிலையில் பேரின்பம் காணும் வடிவாக வைணவம் வளர்ந்தது. அழகில் காணும் இன்பமாக இறை அன்பு மலர்ந்தது. இந்நிலையில் முல்லை நில மக்களிடையே கண்ணன் பற்றிய மறைபொருட் பழங்கதைகளை மையமாகக் கொண்டு விளங்கியது. விஷ்ணுபுராணம் கண்ணனின்

தெய்வ அவதாரமாகக் கொண்டு அவனுடைய வீரச் செயல்களைக் கூறும். பாகவதத்தில் கண்ணன் மீது கொண்ட ஆன்மீகக் காதலும் பேரின்ப அனுபவமும் வெளிப்படும். இதன் படிநிலை வளர்ச்சியைச் சைதன்ய ஒளி நிலையில் அரவிந்தர் அறிந்தார் (Sri Aurobindo 1988:315).

6.2 வங்கத்தில் பிறந்து பக்தியையே யோகமாக மாற்றிச் சைதன்யர் பரப்பிய சமய நெறி இந்தியச் சமயப் பண்பாட்டுலகில் பெருமாற்றத்தை உண்டாக்கியதை அறிந்த அரவிந்தர் அதன் கருநிலை ஆண்டாள் பாடல்களில் புதைந்து கிடந்ததை உணர்ந்தார்.

6.3 இவ்வளர்ச்சிப் போக்கை ஆண்டாள் பாடல்களில் புராணக் கூறுகள் கொண்டு அறியலாம். திருமாலின் அவதாரங்களில் கண்ணன், இராமன் பற்றிய புராணக்கதைகள் ஆண்டாள் மனத்தைப் பெரிதும் கவர்ந்துள்ளன. 'பகைகடிதல்' எனும் போக்கே இங்குப் பேரிடம் பெற்றுள்ளது. நரசிம்மம், வாமனன், இராமன் ஆகிய அவதாரங்களில் இரணியனை அழித்தல் (திவ்ய: 581), மாவலியை அடக்கல் (மு. 542,582), இராவணன் (மு. 485,547) முதலிய அரக்கரை அழித்தல் (மு. 519,526,527,497), ஆகிய செயல்களில் பகை கடியப் பெறுகிறது. கண்ணன் அவதாரத்தில் மருதமரத்தை முறித்தல் (மு. 539) சகடமுடைத்தல் (மு. 479,497) கன்றெறிதல் (மு.540), களிறெறிதல் (மு.513,538,567,645), புள்வாய்பிளத்தல் (மு.486,505,540,645), பூதனை அழிவு (மு.479), சிசுபாலன் (540), கஞ்சன் (மு. 498,540) அழிவு ஆகியவற்றில் முறையே மரம், விலங்கு, புள், தீயமக்கள் ஆகியோரை அழித்த செய்தியை ஆண்டாள் பாடுகிறார். களிறெறிதல், புள்வாய் கீண்டல் எனும் செயல்கள் பெரிதும் இடம் பெற்றிருப்பது மாந்தர்க்குள்ள புறப்பகைகளை விலக்கும் நோக்கம் குறிப்பாக வெளிப்படும். 'சாவித்திரி' கதையைக் குறியீட்டுக் காவியமாகப் படைத்த அரவிந்தர் (Sri Aurobindo, 1993) ஆன்ம உயர்மாற்றம் பெறச் சாதகனின் சொந்த முயற்சியை ஆர்வம், விலக்கல், சரணம் என முத்தன்மை கொண்டதாகப் பகுப்பார். அவற்றில் விலக்கல் எனும் முயற்சியில் ஆண்டாள் காட்டிய பகை கடிநிலைச் செயல்களை ஒப்பிடலாம். ஆன்மாவின் கீழியல்புகளாம் தூல இயற்கையின் மடமை, சந்தேகம், அவநம்பிக்கை, இருள், பிடிவாதம், சிறுமை, சோம்பல், மாறுதல் விரும்பாமை, தாமசம் ஆகியவற்றை விலக்குமாறு அரவிந்தர் கூறியதைத் (Sri Aurobindo 1989:8) திருமால் அவதாரச் செயல்களின் குறியீட்டுப் பொருளாகக் கொள்வது ஏற்புடைத்து.

7.1 வேத காலம் முதல் இக்காலம் வரை எழுந்த பல்வேறு கவிதைப்போக்கின் வளர்ச்சியை நுனித்தறிந்தவர் அரவிந்தர். மாபெரும் குறியீட்டுக் காப்பியம் படைத்த அவர் மனத்தில் தமிழகக் கவிதைகள் திருக்குறள், ஔவை பாடல்கள், ஆழ்வார் பாடல்கள், கம்பனின் காப்பியம் ஆகியவை தனியிடம் பெற்றிருந்தன. குறிப்பாக ஆண்டாளின் பாடல்களில் குறிக்கோள் நிலை, உண்மை ஒளி, உயர்வாழ்வின் மூச்சு,

அழகு இன்பத்தின் உயிர், ஆன்மாவின் ஆற்றல் ஆகியவற்றை ஆன்மா பேரருளினை நாடும் போக்கில் அரும்பி நின்றதை உணர்ந்தார். எதிர்கால கவிதை என்பது (Sri Aurobindo 1971 Vol. 9) அக்கலைக்கே புதிதாக உள்ள சிக்கலைத் தீர்க்க வேண்டும். அது ஆத்மாவின் அகத்தேயிருந்து எழுகின்ற கூற்றாக ஒலிக்கும். பிரபஞ்சம் அனைத்தையும் ஒன்றாகக் காணும் காட்சி மலரும். உலகில் தன்னையும் தன்னில் உலகையும் காணும். இதனால் மனித உணர்வும் அறிவும் ஆன்மீக மாற்றம் பெறும். வாழ்வில் உயர்நோக்கம் தோன்றும். இன்றைய வளர்ச்சி நிலையில் நிறைவு பெறாது உயர் மனம் இறையுடன் கலந்து ஒன்றாம் நிலையில் மாபெரும் கவிதையாக வெளிப்படுவதை எதிர்பார்ப்பார். கீழை நாட்டுக் கவிதை இம்முயற்சியில் வெகு அருகில் சென்றிருப்பதை ஆண்டாள் கவிதை போன்றவற்றின் ஆழம் கண்டு வெளிப்படுத்துவார் அரவிந்தர். தன்னுள்ளும் அகிலம் அனைத்திலும் இறைக்காட்சியைக் காணும் வகையில் எதிர்காலக் கவிதை, எழுச்சியூட்டும் வடிவையும் புலப்படுத்தும்- மொழியையும் காணும் என்பார். இதற்குரிய கூறுகளின் கருவை ஆண்டாள் பாசுரங்களில் அரவிந்தர் கண்டார் எனலாம்.

துணைநூற் பட்டியல்

அருணாசலம்.ப., 1973, *பக்தி இலக்கியம்*, சென்னை, தமிழ்ப்புத்தகாலயம்.

ஐயர். வ.வே.சு., 1987, *பாரதியார் கவிதைகள்*, முன்னுரை, கண்ணன் பாட்டு, சிதம்பரம், மணிவாசகர் பதிப்பகம்.

திருப்பாவை வ்யாக்யானங்கள் 1991, பதி: ஸ்ரீ கிரஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார், திருச்சி.

நாலாயிர திவ்யப்ரபந்தம் 1988 பதி: ஸ்ரீகிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார், திருச்சி.

பரமேஸ்வரன் நாயர்.பி.கே. 1984 *மலையாள இலக்கிய வரலாறு*, புதுதில்லி, சாகித்திய அக்காதெமி.

மனோஜ்தாஸ் 1988, *ஸ்ரீ அரவிந்தர்* மொ.பெ: கோதண்டராமன், புதுதில்லி, சாகித்திய அக்காதெமி.

மீனாட்சி சுந்தரனார் தெ.பொ. 1973, *தமிழும் பிற பண்பாடும்*, சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ்.

ஸ்ரீ அரவிந்தர், 1940, ஸ்ரீ அரவிந்த யோக விளக்கம், மொ.பெ: சுவாமி சுத்தானந்த பாரதியார், புதுச்சேரி, பாரத சக்தி நிலையம்.

__________ 1974 *இந்தியாவைப் பற்றி*, புதுச்சேரி, ஸ்ரீ அரவிந்த ஆசிரமம்.

Brodov. V., 1984, *Indian Philosophy in Modern Times*, Moscow, Progress Publishers.

Diwakar. R.R., 1988, *Mahayogi Sri Aurobindo*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.

Jesudasan C and Hephzibah Jesudasan (1961), *A History of Tamil Literature*, Calcutta.

Meenakshisundran.T.P., 1976, Tamil-A Bird's -Eyeview, Madurai.

Rakesagupta, 1967, *Nayaka-Nayika Bheda*, Aligarh, Granthayan.

Sri Aurobindo, 1988, *The Foundations of Indian Culture*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

__________ 1989, *The Mother*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

__________ 1971, Birth Centenary Vols. 8&9, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

__________ 1974, *Speeches,* Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

__________ 1993, *Savitri*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

***

I dreamed a dream O friend
There were beatings of the drum
and blowings of the conch
and under the canopy
hung heavily in the strings of
pearls He came, my lover
and my lord, the vanquisher
of the demon Madhu and
grasped me by the hand (Divya: 561)

4

ஆழ்வார்கள் காட்டும் வாழ்க்கைநெறி

ஜெ. அரங்கசாமி

முன்னுரை

எதிர்வரும் இருபத்தொன்றாம் நூற்றாண்டில் அறிவியல் வளர்ச்சியின் காரணமாகத் தனிமனித, சமுதாயத் தேவைகள் பொருளாதார ரீதியில் ஓரளவு முழுமைபெற சாத்தியக் கூறுகள் இருப்பினும் ஆன்மீகத்தின் அடிப்படையில் அமைதியான வாழ்க்கை சமுதாயத்தில் அமையுமா என்ற வினா ஆன்றோர்கள் மனத்தில் எழாமல் இல்லை. மக்கள்தொகைப் பெருக்கத்தாலும், வேலையில்லாத திண்டாட்டத்தாலும், போதைப் பொருட்களின் தாக்கத்தாலும் சமுதாயம் பலவகைகளில் சீர்கெட்டுவிட்டது. இன்றைய இளைஞர்களுக்கு முழுமையான வாழ்க்கை இப்படித்தான் அமையவேண்டும் என்ற சரியான பாதையைச் சான்றோர்களும் சமயப் பெரியோர்களும் காட்டுவிக்காததன் காரணத்தால், அவர்கள், 'கண்டதே காட்சி கொண்டதே கோலம்' என்ற தறிகெட்ட நிலையில் திசை தெரியாத கப்பலைப் போல முறையான வாழ்க்கையை அமைத்துக் கொள்ளத் தவறி விடுகின்றனர். இறைவன்-உயிர்-உலகம்-பற்றற்ற வாழ்க்கை போன்ற சமய நிலையிலான பொருண்மைகளைப் பற்றியும், நீதி, நேர்மை, கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு, அவற்றின் சான்றாண்மை பற்றியும் அவர்களுக்குத் தக்க முறையில் போதிப்போமாயின், தங்கள் வாழ்க்கையைச் சீரானமுறையில் அமைத்துக் கொள்வர். அதனால் வளர்ந்துவரும் சமுதாயத்தில் பொருளாதார, அரசியல், சமூகச் சிக்கல்களின் உள்ளீடாக ஏற்படும் குழப்பங்களைச் சரியான வகைகளில் எதிர்கொண்டு சுமுகமான முறைகளில் முடிவுகண்டு வாழ்வாங்கு மக்கள் வாழ்வார்கள். மேலும், அவர்கள் தனிமனிதன் அனுபவிக்க வேண்டிய மண்ணுலக விண்ணுலக இன்பங்களை முழுமையாகவும் முறையாகவும் அனுபவித்து நிறைவான வாழ்க்கை வாழ்வர்.

ஸ்ரீவைணவ ஆழ்வார்கள் இயற்கையில் இறைவனைக் கண்டு அவனது ஓங்கு புகழையும், தங்களது தாழ்மையையும் எண்ணி அவனைப் போற்றிப் பக்தியால் துதி

செய்து அவற்றின் உள்ளீடாகப் பேரானந்தத்தை மாந்தினர். அவர்களுடைய பனுவல்களின்மூலம் எம்பெருமான் ஸ்ரீமன் நாராயணன் மனிதவாழ்க்கையின் உள்ளாயிருந்து அனைவருக்கும் வேண்டும் அருட்செல்வங்களை வழங்கி அவர்களை இறைநிலைக்கு உயர்த்துகின்றான் என்ற உண்மையை அறிய முடிகிறது. இறைவன் உலக நலன்களுக்கு வழிகாட்டுபவனாகவும் மனிதன் வாழும் வழிமுறைகளை வகுத்துக் கொடுத்து அவற்றின் வழி வாழ உதவுபவனாகவும் இருப்பதுவும் அறியக் கிடக்கின்றன. அவர்கள் வாழ்க்கை உண்மைகளை அறிவதையும், தன்னம்பிக்கைக் கொள்வதையும் தன்னிரு கண்கள் எனக் கொண்டு தன்னில் மற்றவர்களையும், மற்றவர்களில் தன்னையும் காணும் ஆன்ம நேயத்தை உணரும் நிலைக்கு உயர்ந்தவர்களாக இருக்கிறார்கள். அவர்கள், உலகத்தோர் அனைவரும் தங்களைப் போல ஆன்மீகத்தில் உயர்ந்து பேரானந்தமடைய வேண்டும் என்ற உயர்ந்த எண்ணத்தைக் கொண்டிருக்கிறார்கள்.

ஆழ்வார்கள் காலத்தில் (கி.பி.3-9 ஆம் நூற்றாண்டு) சமுதாயம் இன்றைய நிலையிலுள்ளதைப் போல மக்கள்தொகையினால் விரிவடையாததால் அவர்கள் பொருளாதாரத்தைப் பற்றி, சமூகத்தைப் பற்றி வளமையான முறையில் சிந்திக்கவில்லை. அவர்களுடைய பாடல்களை நோக்கும்பொழுது சமுதாயச் சிந்தனைகளைவிடத் தனிமனிதன் பற்றிய சிந்தனையே ஓங்கியிருப்பது அறியப் பெறுகிறது. மேலும் ஆழ்வார்கள் தன்னிலையில் இறைவனிடம் பக்தி கொண்டதால் தனிமனித வாழ்க்கை அமைவைப்பற்றியும் அவனுடைய முன்னேற்றம் குறித்துமே ஆழ்ந்து சிந்தித்த பாங்கை அறிய முடிகிறது. இருப்பினும் தனிமனிதக் கருத்துக்களைப் பகுத்து ஆராய்வதால் ஆங்குச் சமுதாயச் சிந்தனைகளையும் பெறலாம். மேலும், அவர்கள் காலத்தில் சமுதாயத்தில் வாழ்வியல் சிக்கல்கள் அதிகம் இல்லை. மாறாக, அங்கே மாந்தநேயம், அன்பு, அருள் முதலியன மலிந்திருந்தன.

பொதுவாக இந்து, கிருத்துவ, இசுலாம் போன்ற உலக சமயங்கள் சமுதாயத்தை நல்வழிப்படுத்த போதுமான பேருண்மைகளைத் தன்னகத்தே கொண்டிருந்தாலும் தென்னகத்தில் தோன்றி வளர்ந்த ஸ்ரீ வைணவ சமயத்தின் ஆணிவேராக அமையும் பன்னிரு ஆழ்வார்களுடைய நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தத்திலுள்ள பாக்களை நோக்க ஆங்குத் தனிமனித, சமுதாயம் பற்றிய அனைத்துக் கருத்துக்களையும் அறியமுடிகிறது. அவற்றை முறைப்படி ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும். மேலும், அன்பு, அறிவு, மனிதாபிமானம், உயிர்வதை செய்யாமை, அழியும் பொருளின்மீது பற்றற்றிருத்தல் முதலிய உயிர்ப்பண்புகள் இடம்-காலம்-நாடு என்னும் கட்டுப்பாடு கடந்த நிலையில் ஆழ்வார்களின் பாடல்கள் மூலம் அறிந்திட இக்கட்டுரை முயல்கிறது. மனிதன் நிறைவாக வாழ வேண்டும் என்ற நிலையில் அதற்கான அடிப்படைப் பண்புகள் பற்றியும் அவற்றின் வீச்சு சமுதாயத்தை மாற்றிடும் தன்மை பற்றியும் ஆழ்வார்களின் வழி இக்கட்டுரை சிந்திக்க முயல்கிறது.

அருளுடைமை

அருள் என்பது ஒருவன் பெற்றிருக்கும் செல்வங்களிலே உயர்ந்த செல்வமாகும். அஃது அன்பின் முதிர்ந்த நிலை. அன்பு உயிருக்கு அடிப்படை. மனிதர்களுக்கு இடையிலான இணைப்பிற்கும் சமுதாயக் கட்டுக்கோப்பிற்கும் ஒரு நாட்டின் செம்மாந்த நிலைக்கும் அவ்வன்பு அடித்தளமாவது. மேலும் மனிதர்களிடத்து உள்ளப் பரிமாற்றம் அன்பு வழிப்படுகிறது. சங்க இலக்கியமும் அன்பின் சால்பைக் கடையேழு வள்ளல்களில் முக்கியமானவனான பாரி முல்லைக்குத் தேர் கொடுத்த செயலினைச் சுட்டும் நிலையில்,

சிறுவீ முல்லைக்குப் பெருந்தேர் நல்கிய
பிறங்குவெள் அருவி வீழுஞ்சாரற்
பறம்பிற் கோமான் பாரி

(சிறுபாணாற்றுப்படை 89-91)

என்று கூறி போற்றும். இறைவனுக்கும், பக்தனுக்கும் இடையில் அருளானது இணைப்புப் பாலமாகிறது. ஆழ்வார் பெருமக்கள், ஒருவன் எம்பெருமானுடைய திருநாட்டை அடைய வேண்டின் அவனது உயிர் இறைவனிடமிருந்து அருளைப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும் என்கின்றனர். ஆழ்வாராதிகள் அருள் குறித்து,

பொருளால் அமருலகம் புக்கியல லாகாது
அருளால் அறம்அருளும் அன்றே-அருளாலே
மாமறையோர்க் கீந்த மணிவண்ணன் பாதமே
நீமறவேல் நெஞ்சே! நினை

(இரண்டாம் திருவந்தாதி (இ.தி) 41)

கலியுக மொன்றுமின் றிக்கே
தன்னடி யார்க்கருள் செய்யும்
மலியும் சுடரொளி மூர்த்தி
மாயப் பிரான்கண்ணன் றன்னை

(திருவாய்மொழி (திருவாய்) 5:2:11)

இறையெம் பெருமான்! அருளென்று இமையோர்
முறைநின்று மொய்ம்மலர்கள் தூவ

(இ.தி 99)

தீவினைகள் போயகல அடியவர்கட் கென்றும்
அருள் நடந்து

(பெரிய திருமொழி (பெ.தி) 3:10:1)

தீமனத் தரக்கர் திறலழித் தவனே!
என்றுசென் றடைந்தவர் தமக்கு
தாய்மனத் திரங்கி யருளினைக் கொடுக்கும்
தயரதன் மதலையை

(பெ.தி 4:3:5)

என்று பாடுகின்றனர். இவர்கள், இறைவன் உயர்நிலையில் இருப்பவன் என்ற நிலையில் அவன் பக்தனுக்கு அருளினை வழங்கியமையை எண்ணிப் பக்தி செய்கின்றனர். அவர்களுடைய இந்நிலை மனத்தில் ஊற்றெடுக்கும் அன்பின் வெளிப்பாடாய் அமைந்த ஒன்றாகும். இவ்வகையில் பக்தர்களுடைய மனத்தில் அன்பு ஊற்றெடுக்கும் தன்மையும் இறைவன் பக்தர்களுக்கு அருள் வழங்கும் நிலையும் சமுதாயத்தில் நிகழ்கின்றன எனில் அச்சமுதாய மக்களிடம் குறைவில்லாத பேரின்பமே குடிகொண்டிருக்கும். ஒருவன் பிறப்பினாலும் வாழ்க்கைச் சூழலாலும் தீய குணங்களைப் பெற்றிருப்பினும் அவன் இறைவனுடைய அருளினைப் பெறின் ஆழ்வார்கள் சுட்டும் அருளின் குணமான அன்பின் வழி நடந்து நல்லவனாக வாழ்வாங்கு வாழ்ந்திடுவான்.

இறைவன் அறிவுமயமாயிருத்தல்

மனித அறிவு பல கோணங்களில் வளர்ச்சியடைந்து கொண்டே இருப்பது; காணாததைக் கண்டு, தெரியாததைத் தெரிந்து, புரியாததைப் புரிந்து புதுப்புது கண்டுபிடிப்புகளால் மனித சமுதாயத்திற்கு எவ்வகையிலாவது நல்லதைச் செய்து கொண்டே இருக்கும் தன்மையது. இருப்பினும் அறிவால் வாழ்க்கையில் தேவை முழுமையடைந்தாலும் அடுத்த காலகட்டத்தில் சமுதாயத்திற்கு வேறு நிலைகளில் தேவையேற்படும். அத்தேவையும் பின்னர் அவ்வறிவாலேயே முழுமையடையும். இச் செயல் சங்கிலித்தொடர் போல் நீண்டிடும். புதுப்புது பரிமாணம் பெற்றுக் கொண்டிருக்கும் அறிவின் முழுமை பற்றியும் அஃது தோன்றுமிடம் பற்றியும் தெரிந்திருந்தாலே அதன்பால் மனிதனது நம்பிக்கை வலுப்பெறும். மனித நம்பிக்கை அடித்தளமாய் அமைய அதன் பின்னணியில் அறிவின் வீச்சு முழுவேகம் பெற்று மனிதச் சமுதாயம் பல வழிகளில் பயனடையும். இந்நிலையில் ஆழ்வார்கள் எம்பெருமானே மனித அறிவின் தோன்றுமிடமாகவும், அறிவாகவும், அதனை வழிநடத்துபவனாகவும் இருக்கின்றான் என்கின்றனர். இவ்வுண்மை,

கற்கும் கல்வியெல் லாம்க ருங்கடல்
வண்ணன் கண்ணபிரான்

(திருவாய் 6:5:4)

ஞானப் பெருமானே (நான்முகன் திருவந்தாதி (நா.தி)67)

நிறைம தீ! நெடு மால்விரைந் துன்னைக் கூவுகிறான்

(பெ.தி.1:5:8)

துன்னிய பேரிருள் சூழ்ந்துல கைமூட
மன்னிய நான்மறை முற்றும் மறைந்திட
பின்னிவ் வுலகினில் பேரிருள் நீங்க அன்று
அன்னம தானானே

(பெரியாழ்வார் திருமொழி (பெரி.தி)1:9:10)

முன்இவ் வேழுல குணர்வின்றி யிருள்மிக
உம்பர்கள் தொழுதேத்த
அன்ன மாகியன் றருமறை பயந்தவ
னே! எனக் கருள் புரியே

(பெ.தி.5:3:8)

முன்னுல கங்களேழும் இருள்மண்டி யுண்ண
முதலோடு வீடு மறியாது
'என்னிது வந்த தெ'ன்ன இமையோர் திசைப்ப
எழில்வேத மின்றி மறைய
பின்னையும் வான வர்க்கும் முனிவர்க்கும் நல்கி
இருள்தீர்ந்திவ் வைய மகிழ
அன்னம தாயி ருந்தங் கறநூல் உரைத்த
அதுநம்மை யாளு மரசே (பெ.தி 11:4:8)

என்னும் அடிகளில் வெளிப்படுகின்றது. ஈண்டு அன்னப்பறவை எம்பெருமானது அறிவு நிலையைக் குறிக்கின்றது. பரிபாடலும் திருமால் அறிவுமயமாய் இருப்பதை,

அறத்தினு ளன்நீ மறத்தினுண் மைந்துநீ
வேதத்து மறைநீ

(பரிபாடல் (பரி)3:65-66)

என்ற அடிகளின் உள்ளீடாக விளம்புகிறது. ஆழ்வார் பெருமக்கள் நவிலும் இவ்வுண்மை காலங்காலமாய் மனிதச் சமுதாயத்தோடு ஒருங்கியிருந்து அதனை நேர்த்திசையில் செலுத்தி நல்வழிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கும்.

இறைவனே இறுதிமுடிவாய் இருத்தல்

மனிதனது செயலிலும் அதற்கு உகந்த நிலையில் அமையும் எண்ணத்திலும்

மனிதன் தன் வாழ்க்கையில் எதிர்கொள்ளும் வெற்றி-தோல்வி என்னும் இருவேறு நிலைகளைப் பற்றித் தீர்க்கமாய்ச் சிந்தித்துப் பார்க்கிறான். அதனால் அவன் தனது செயலும் அதன் விளைவும் இறைவனால் முடிவுறுத்தப் பெறுகின்றன என்னும் விதிக் கொள்கையையும், மனிதன் தன்முயற்சியாலும் விருப்பத்தாலும் வேண்டும் முடிவை நோக்கிச் சென்று வெற்றி பெறலாம் என்னும் பதிக் கொள்கையையும் அறிகிறான். ஒருநிலையில் இவ்விரண்டு கொள்கைகளும் வேறுவேறானதைப் போன்றிருக்கும். ஆனால் பண்பட்ட மனத்தால் ஒருங்கு நோக்கி ஒன்றினுள் ஒன்றை உள்வைத்துப் பொதுநோக்கு கண்டு அதன்வழிச் செயல்படின் வாழ்க்கை நலம் பெறும். மனிதன் தன் அனுபவத்தால் மதிக்கொள்கையின் வரையறையையும் குறையையும் அறிகிறான். மாறாக, மதியின் உள்ளாக அந்தரியாமியாக இருக்கும் இறைவனே மனிதனை வழிநடத்துகிறான் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் விதிக்கொள்கையின் முழுமையையும் செயலின்மீது அதன் தாக்கத்தையும் உணர்ந்து அதன்படி வாழ்க்கையை அமைத்துக் கொள்கிறான். இந்நிலையில் இறைவனே தமது திருவிருப்பத்தின் அடியாக மனிதனது செயலை முடிவு செய்கிறான்; முறைப்படுத்துகிறான். மனிதன் இவற்றை உணரின், அவன் இறுதியில் தமது உயிரையே முழுமையாக இறைவனிடம் ஒப்படைத்து விடுகிறான். இதனால் அவன் இறைவனே தமது இன்னுயிராக இருக்கிறான் என்பதையும் தாம் இறைவனுக்கு ஒரு கருவி என்பதையும் உணருகிறான். மனிதன் தன் முதிர்ந்த அனுபவத்தால் எல்லாம் இறைவனென்ற முழுமை என்பதையும், அம்முழுமையே தமது இறுதிநிலை என்பதையும் அறிந்து தெளிந்த அறிவால் தம் வாழ்க்கையைச் சிக்கலின்றி அமைதி வழியில் நடத்துகிறான். ஆழ்வார்கள் இவ்வுண்மையை அறிந்து தங்களது உய்யுமிடம் எம்பெருமானே என்பதை,

தீ யொருபக்கஞ் சேர்வதன் முன்னம்
செங்கண் மாலொடும் சிக்கெனச் சுற்ற-
மாய் ஒருபக்கம் நிற்கவல் லாருக்-
கூறவ தண்டத்தி லுய்யலு மாமே

(பெரியாழ்வார் திருமொழி (பெரி.தி)4:5:9)

பிறர் கேட்பதன் முன்பணி வார்வினைகள்
நாசம்அது செய்திடும் ஆதன்மையால்
அதுவேநம் துய்விடம்

(பெ.தி. 2:4:9)

உய்ந்து போந்தென் உலப்பிலாத வெந்-
தீவினைகளை நாசஞ் செய்து உன
தந்தமில் அடிமை அடைந்தேன்

(திருவாய் 2.6.5)

உய்வதோ ருபாயம்நீ எனக்குநல்க வேண்டுமே

(திருச்சந்தவிருத்தம் (திருச்)97)

தொண்டீர்! உய்யும் வகை கண்டேன் (பெ.தி. 8:6:1)

எத்திறத்தும் உய்வதோ ருபாயமில்லை, யுய்குறில்
தொத்துறத்த தணதுழாய்நன் மாலை வாழ்த்தி வாழ்மினோ

(திருச் 68)

என்று சந்தேகத்திற்கிடமின்றி விளக்குகின்றனர். ஆழ்வார்களின் இம்முதிர்ந்த அறிவு நிலையைப் பரிபாடலில் வரும்,

எவ்வயி னோயு நீயோநின் னார்வலர்
தொகுதகை யமைதியி னமர்ந்தோயு நீயே
அவரவ ரேவ லாளனு நீயே
அவரவர் செய்பொருட் கரணமு நீயே (பரி 4:69-73)

அடிகளின் பொருளோடு இணைத்து நோக்கலாம்.

இறையெண்ணம் மனிதனை நல்வழிப்படுத்தல்

ஆழ்வார்களது வாக்குகள் பக்தனுக்கும் இறைவனுக்கும் இடையில் அருள்நிலையிலான இணைப்பை வெளிப்படுத்துவதாக அமைந்திருக்கின்றன. அவற்றின்வழி பக்தன் எஞ்ஞான்றும் இறைவனுடைய எண்ணத்தைத் தன்னுடைய மனத்தில் இருத்தி வைத்துக் கொள்ள விரும்புவது அறியப்படுகிறது. பக்தன் இறையெண்ணத்துடன் இருக்கும்பொழுது அவன் மனம் எந்நிலையிலும் தீயவற்றை எண்ணாது, வாயினால் சொல்ல வைக்காது, உலகில் செயல்வண்ணமாக்க முயலாது. இம்மனநிலையையுடைய மக்கள் எச்சமுதாயத்தில் இருந்தாலும் அங்குச் சமுதாய வாழ்க்கை மற்றவர்களுக்கும் மதிப்புக் கொடுத்து எவ்விதச் சிக்கலுமின்றிச் சிறப்பாக நடைபோடும். ஆழ்வார்களது,

நயவேன் பிறர்பொருளை; நள்ளேன்கீ ழாரொடு
உயவேன் உயர்ந்தவரோ டல்லால்-வியவேன்;
திருமாலை யல்லது தெய்வம்என் றேத்தேன்
வருமாறென் நம்மேல் வினை?

(முதல் திருவந்தாதி (மு.தி)64)

தூமனத் தனனாய்ப் பிறவித் துழதிநீங்க என்னைத்

தீமனங் கெடுத்தாய் (திருவாய் 2:7:8)

மரீஇய தீவினை மாள இன்பம்வளர வைகல்வைகல்
இரீஇ உன்னையென்றுள்வைத் தனை; என் இருடீகேசனே!
(திருவாய் 2:7:9)

வாயினாற்பாடி, மனத்தினாற் சிந்திக்க
போய் பிழையும் புகுதருவான் நின்றனவும்
தீயினில் தூசாகும் செப்பேலோ ரெம்பாவாய்
(திருப்பாவை (தி) 5)

என்ற அடிகளை நோக்கும்பொழுது மேற்குறிப்பிடும் கருத்தின் முக்கியத்துவம் நனிவிளங்குகிறது. இவ்வுண்மையே சைவ நாயன்மார்களது அருட் செயல்களிலிருந்தும் அறியக் கிடக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாய் திருநாவுக்கரசரது,

ஒன்றி யிருந்து நினைமின்கள் உந்தமக் கூனமில்லை
(தேவாரம் 4:81:2)

அருள்வாக்கை நினைவு கூறலாம். சுருங்கக்கூறின், மனிதன் இறையெண்ணத்துடன் தனது வாழ்க்கையை அமைத்துக் கொள்வானாகில், சமுதாயத்தில் அவன் பெரியோர்களை மரியாதையுடன் வணங்குதல், பொறுமையுடன் எக்காரியத்தையும் செய்தல், புலன்களை அடக்குதல், உணர்ச்சிகளைக் கீழான தன்மைகளில் நாட்டாமை, 'நான்', 'எனது' என்னும் அகங்கார உணர்வு கொள்ளாமலிருத்தல், பற்றற்று எல்லாப் பற்றையும் இறைவனிடமே நாட்டுதல் முதலிய நற்பண்புகளை வளர்த்துக் கொள்வான் எனலாம். இதனால் தனிமனிதன் முன்னேற, சமுதாயமும் அதன் விழையாய் நாடும், முடிவில் உலகமும் இறைவழி நடந்து ஏற்றம் கொள்ளும்.

'சமம்-தமம்' குணத்தின் பெருமை

ஆழ்வார்களது இலக்கியம் தனிமனிதனுக்கோ குறிப்பிட்ட இனத்திற்கோ நாட்டிற்கோ இல்லாமல் உலக முழுமைக்கும் பொதுவானதாகும். அவ்வருளாளர்கள் இறைவன்முன் உணர்ந்த உணர்வுகளை, 'யாம்பெற்ற இன்பம் பெறுக இவ்வையகம்' என்னும் உயர்ந்த நோக்கின் அடிப்படையில் பாடல்களாக்கி மக்களுக்குத் தந்துள்ளனர். இவர்களுடைய பனுவல்களை ஆழ்ந்து நோக்கும்பொழுது அவற்றின் உள்ளீடாக அதி உன்னதமான,மனித சமுதாயத்திற்குத் தேவையான ஓர் அடிப்படை உண்மையை அறிந்து கொள்ளலாம். அதுவே மனதை எந்நிலையிலும் சமமாய் வைத்திருக்கும் 'சமம்-தமம்' என்னும் சத்துவத்தின்பாற்பட்ட குணமாகும். இக்குணம் மட்டும் சமுதாயத்தினரிடம் நீங்காமல் இருக்குமானால் அங்கு நீதி, நேர்மை, பிற உயிர்களைத்

துன்புறுத்தாமை, இறைநம்பிக்கை முதலிய குணநலன்கள் தானாக கைவரப்பெற்று வேற்றுமையில்லாத, மனிதாபிமானத்தின் அடிப்படையிலான ஒற்றுமை ஆழங்கால்பட்டு அங்கு அமைதி தவழும். அங்கு உயர்ந்தவர், தாழ்ந்தவர் என்ற எண்ணம் பொருளாதார, சாதீய நிலைகளில் ஏற்படாமல் ஒழுக்கம், கடமை, மாந்தநேயம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் தோன்றும்.

மனிதரிடத்து சமம்-தமம் குணம் இருப்பின் அவர்கள் சமுதாயத்தில் மற்றவர்களிடம் வேறுபாட்டைக் கருதமாட்டார்கள்; மனிதர்களுக்கும் விலங்குகளுக்கும் உயிர் ஒத்தத் தன்மையது என்ற நிலையில் வேற்றுமை இல்லை என்பதையும், இறைவன்முன் அனைவரும் சமம் என்ற கருத்தினையும் கொண்டிடுவர். ஆழ்வார்கள் தம் பாடல்களிலே இக்கருத்து பொதுவாக விரவியிருப்பினும் ஒருசிலவிடங்களில் நேரடியாகக் குறிக்கின்றனர். இவ்வுண்மையைத் திருமங்கையாழ்வார்,

ஏழை ஏதலன் கீழ்மகன் என்னா
திரங்கி மற்றவற் கின்னருள் சுர ந்து (பெ.தி 5:8:1)

வாத மாமகன் மர்க்கடம் விலங்கு
மற்றோர் சாதியென் றொழிந்திலை உகந்து
காதல் ஆதரம் கடலினும் பெருகச்
செய் தகவினுக் கில்லைகைம் மாறென்று" (பெ.தி 5:8:2)

என்ற அடிகளில் விளக்கமாகக் கூறுகிறார். புறநானூறும் இக்குணத்தின் மேன்மையைச் சுருக்கமாகவும், தெளிவாகவும்,

உடன்றுமேல் வந்த வம்ப மள்ளரை
வியந்தன்று மிழிந்தன்று மிலனே யவரை
அழுந்தப் பற்றி யகல்வீசும் பார்ப்பெழக்
கவிழ்ந்துநிலஞ் சேர வட்டதை
மகிழ்ந்தன்று மலிந்தன்று மதனினுமிலனே

(புறம் 77:9-13)

என்ற வகையில் விளக்குகின்றது. இந்நிலையில் ஆழ்வாராதிகள் மக்களிடையே வேற்றுமை இல்லை என்ற கருத்தையும் கடந்து, உலக உயிர்களிடத்து உயர்வு-தாழ்வு அற்ற ஒரு நோக்கிலமைந்த உயர்நிலையை அடைந்து, உலகத்தோரையும் அந்நிலைக்கு ஆட்படுத்துகின்றனர்.

மனிதன் அடைய வேண்டிய இறுதி முடிவுகள்

அறம், பொருள், இன்பம் என்னும் மூன்று கருத்துக்களையும் ஒன்றினுள் ஒன்று ஒடுங்கி நிற்பதை அறிந்து மனிதன் அறத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பொருளையும், அதன் வயப்பட்ட இன்பத்தையும் அனுபவிக்க வேண்டும். தொல்காப்பியமும் இம்மூன்று நிலைகளைப் பற்றி,

காமஞ் சான்ற கடைக்கோட் காலை
ஏமஞ் சான்ற மக்களொடு துவன்றி
அறம்புரி சுற்றமொடு கிழவனும் கிழத்தியும்
சிறந்தது பயிற்றல் இறந்ததன் பயனே"

(தொல்காப்பியம்-பொருளதிகாரம்-நூற்பா.190)

என்ற அடிகளில் விளக்கும். ஆழ்வார் பெருமக்கள் இம்மூன்றையும் முறைப்படுத்தி அதன்வழி வாழ்ந்து இறுதியில், 'இன்பமே எந்நாளும் துன்பமில்லை' என்னும் நிலைக்கு உயர்ந்து எம்பெருமானுடைய திருநாடான ஸ்ரீவைகுண்டமெனும் வீட்டுநிலையை அடைந்து. அவனுக்கு எப்பொழுதும் இறைத்தொண்டு செய்ய உலகத்தோரை வழிப்படுத்துகின்றனர். மனிதன் ஆழ்வார் குறிப்பிட்டவழி வாழ முற்படாமல் பொருளையும் அதன்வழி கிடைத்திடும் இன்பத்தையும் பெறுவதே வாழ்க்கையின் முக்கிய குறிக்கோள் என்று தவறாக எண்ணுகிறான். இந்நினைவே மனிதவாழ்க்கையில் ஏற்படும் அனைத்துச் சிக்கல்களுக்கும் காராணமாகும். ஆழ்வார் பெருமக்கள் இவ்வுண்மையை உணர்ந்து பொருளின்பத்தை மறுத்து அருளின்பத்தைப் பெற்றனர். அத்துடன், எல்லாம் இறைவனே; அவனே செய்யும் செயலின் பின்னணியாகவிருக்கும் அறமாக இருக்கிறான்; பக்தனுக்கு வேண்டும் இன்பத்தை அடைய வழிவகுக்கின்றான்; அடியவனுக்கு இன்பம் நல்குபவனாகவும் முழுமையான இன்பமாகவும் இருக்கிறான் என்ற கருத்துக்களைப் பனுவல்களாக வெளிப்படுத்தினர். இந்நிலையில் இறைவன் முடிவில் பக்தர்களையெல்லாம் தன்னை அடையவைத்துப் பேரின்பத்தை ஊட்டி முடிந்த முடிவாகிறான் என்ற பேருண்மையை அவர்கள் நிலைபெறச் செய்தனர். இக்கருத்துக்களைத் திருமங்கையாழ்வார்.

அம்மறைதான்
மன்னும் அறம்பொருள் இன்பம்வீ டென்றுலகில்
நன்னெறிமேம் பட்டன நான்கன்றே? -நான்கினிலும்
பின்னையது பின்னைப் பெயர்தரும் என்பது ஓர்
தொன்னெறியை வேண்டுவார் வீழ்கனியும் ஊழிலையும்
என்னும் இவையே நுகர்ந்துடலம் தாம்வருந்தி

துன்னும் இலைக்குரம் பைத் துஞ்சியும் வெஞ்சுடரோன்
மன்னும் அழல்நுகர்ந்தும் வண்தடத்தின் உட்கிடந்தும்
இன்னதோர் தன்மையராய் ஈங்குடலம் விட்டெழுந்து
தொன்னெறிக்கட் சென்றார்

(பெரியதிருமடல் 10-15)

என்று அழகுற எடுத்துக் கூறுகின்றார்.

ஆழ்வார்களுக்கு அடுத்துவந்து அவர்களுடைய பக்திப்பனுபவல்களின் வாழ்வியல் தத்துவத்தை உலகறியச் செய்த ஸ்ரீ இராமானுசருடைய புகழைப் பரப்பும் திருவரங்கத்தமுதனாரும் இக்கருத்தை,

சேமநல் வீடும் பொருளும் தருமமும் சீரியநற்
காமமும் என்றிவை நான்கென்பர் நான்கினும் கண்ணனுக்கே
ஆமது காமம் அறம்பொருள் வீடிதற் கென்றுரைத்தான்
வாமனன் சீலன் இராமா னுசன்இந்த மண்மிசையே

(இராமாநுச நூற்றந்தாதி 40)

என்று ஸ்ரீ இராமானுசரைப் போற்றும்முகமாக முறைப்படுத்தித் தெளிவுபடுத்துகிறார்.

எம்பெருமான் தீயவற்றை அழித்து நல்லவற்றைக் காத்தல்

உலகில் காலம் காலமாக நல்லவை நலிந்துபட்டு, தீயவை ஆட்சி செய்யும் பொழுது இறைச்சக்தி உயர்நிலையிலிருந்து கீழிறங்கி உலக சக்தியாக அவதாரமெடுத்து நல்லவற்றை நடக்க வைத்துத் தீயவற்றை அழிக்கிறது (பகவத்கீதை 4.7). எம்பெருமான் இவ்வுண்மையின் அடிப்படையில் தம்முடைய பர வாசுதேவ நிலையிலிருந்து தம் திருக்கருணையினால் கீழிறங்கி ஊழிதொறும் மச்ச, வராக, திருவிக்ரம, கிருட்டிண முதலான அவதாரங்களெடுத்து உலகில் நல்லவை நடக்க முன்மாதிரியாக அமைகிறான். மேலும் இறைவன் நம்முடன் இருந்து நமக்கு வழிகாட்டுகிறான். ஆழ்வார் பெருமக்கள் தம் பாடல்களில் இக்கருத்துக்களை வைத்து எம்பெருமானைப் போற்றிப் பரவுகின்றனர்.

ஆழ்வாரது இவ்வவதாரக் கொள்கையின்வழி, மக்கள் ஆன்மீகக் கருத்துக்களுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து அறவாழ்க்கை வாழ்வர். அவர்கள், இறைவன் எக்காலத்தும் தங்களிடமே உறைகின்றான் என்று உணர்ந்து, தங்கள் எண்ணத்தில், வாக்கில், செய்யும் செயலில் இறைவனைக் கண்டு அதனால் மனவலிமை பெற்று, துன்பத்தால் துவளாமலும் இன்பத்தால் ஏற்றமடையாமலும் வாழ்க்கையை அமைதியாகவும், இன்பமாகவும் அமைத்துக் கொள்வர். இறைவன் மக்களிடையே

வேறுபாடு கருதுவதில்லை என்பதையும் தீயவர்களைத் திருத்தியோ அழித்தோ நல்லவர்களைக் காக்கின்றான் என்பதையும் உணர்ந்து உலகில் நேர்மையான உயரிய வாழ்க்கை வாழ்வார்கள். இக்கொள்கையின் வழி இறைவன் முன் அனைவரும் சமம்; உலக சமுதாயங்கள் ஒன்றே; உலகோர் ஒற்றுமையுடனிருந்து அனைத்து நலன்களையும் பெற்ற உயர்நிலையில் இறைவாழ்க்கை வாழ்வர். ஆழ்வார்கள் இவ்வவதார உண்மைகளை,

பன்றியா யன்று பாரகங் கீண்ட
பாழியான் ஆழியா னருளே (பெ.தி 1:1:4)

ஒரு குறளாய் இருநிலம்மூ வடிமண் வேண்டி
உலகனைத்தும் ஈரடியால் ஒடுக்கி ஒன்றும்
தருகளனா மாவலியைச் சிறையில் வைத்த
தாடாளன் தாளணைவீர்! (பெ.தி3:4:1)

ஆளும் பரமனைக் கண்ணனை ஆழிப் பிரான்றன்னை
தோளுமோர் நான்குடைத் தூமணி வண்ணனெம் மான்றன்னை" (திருவாய்3:7:2)

சதுரமா மதில்சூ ழிலங்கைக் கிறைவன் தலைபத்து
உதிர வோட்டி ஓர் வெங்கணை யுய்த்தவ னோத வண்ணன்" (அமலனாதிபிரான் 4)

என்ற அடிகளில் வைத்து உலகத்தோர் அனைவரும் தீயவற்றை அழித்து நல்லவர்களாக வாழ்ந்து பிறவாப் பேரின்பத்தை அடைய வழிப்படுத்துகின்றனர். மேலும் இறைவனே அவதாரமெடுத்துத் தீயவற்றை அழிக்கின்றான் என்பதனால் ஒவ்வொருவரும் அவர்களது வாழ்க்கையில் தன்னளவில் தீயவற்றைச் செய்யாமலோ அழித்தோ நல்லவற்றைச் செய்திட முற்படுவர். பரிபாடலும் மேற்கூறும் கருத்துக்கள் வெளிப்படும் தன்மையில் எம்பெருமான் நரசிம்மவதாரம் எடுத்து இரணியனை அழித்துப் பிரகலாதனைக் காத்தமை குறித்து,

பிருங்க லாதன் பலபல பிணிபட
வலந்துழி, மலர்ந்த நோய்கூர் கூம்பிய நடுக்கத்
தலர்ந்த புகழோன் றாதை யாகலின்
இகழ்வோன், இகழா நெஞ்சின னாகநீ யிகழா
நன்றா நட்டவ வன்மார்பு முயங்கி

ஒன்றா நட்டவ னறுவரை மார்பிற்
படிமதஞ் சாம்ப வொதுங்கி
இன்ன லின்னரொ டிடிமுர சியம்ப
வெடிபடா வொடிதூட் டடியொடு
தடிதடி பலபட வகிர்வாய்த்த வுகிரினை" *(பரி 4:12-21)*

என்று இயம்புகின்றது.

வேற்றுமையில் ஒற்றுமை காணல்

சமுதாயம் உன்னதமாக வாழ்கின்றது என்றால் அங்கு மக்கள் முறையான பொருளாதார வளர்ச்சியையும் அறவாழ்க்கையின் மேன்மையையும் தங்கள் இரு கண்கள் எனக் கொள்கின்றனர் என்று பொருள். மனித வாழ்க்கை காலத்திற்குக் காலம் மாறிக் கொண்டிருக்கும். வாழ்க்கையில் ஏற்படும் மாற்றம் மக்களுக்குப் பயனுடையதாய் இருப்பின் ஏற்றும், இல்லையெனில் மறுத்தும் விடல் வேண்டும். இதனால் சமுதாயம் எவ்வித இடர்பாடுகளுமின்றி அமைதி வழியில் செல்லும். பொதுவாக மனிதகுலம் முன்னேற்றப் பாதையில் நடைபோட அங்குச் செம்மையான முறையில் அரசியல், பொருளாதாரம், கல்வி, சமயம், அறவியல் தொடர்பான, கலாச்சாரம் பற்றிய விதிமுறைகள் அமைதல் வேண்டும். ஒரு காலத்தில் சமுதாயத்தில் ஏற்புடைய கருத்துக்கள் வேறு காலத்தில் ஒவ்வாததாய் மாறிடும். அதனால் அங்குக் குழப்பம் உருவாகி நாடு முழுமைக்கும் கொந்தளிப்பு ஏற்படும். ஆகவே சமுதாய விதிகளானது காலத்திற்கேற்றாற்போல மாறி அங்கு அமைதியான வாழ்க்கைக்குக் குந்தகம் வராத நிலையில் மக்கள் இன்பமாய் வாழ்தல் வேண்டும்.

இன்றைய சமுதாயத்தை நோக்கும்பொழுது அங்கு ஒரு கட்டுக்கோப்பு இல்லாமல் பல பிரிவுகள் கருத்து வேறுபாட்டாலும் மாறுபட்ட வாழ்க்கை அமைப்பாலும் ஏற்பட்டு அமைதிக்கு இடமில்லாமல் போகிறது. உலக நாடுகளுக்கிடையே விஞ்ஞான வளர்ச்சியாலும், பொருளாதார முன்னேற்றத்தினாலும் ஒருவரைவிட ஒருவர் உயர்ந்தவர்களாகவே இருக்க வேண்டுமென்ற எண்ணம் கொண்டு ஆக்கப்பூர்வமான பாதையைவிட்டு அழிவுப்பாதையை நாடுகின்றனர் (Weinberg, Martin.S.A & Others 1981:18). இவ்வெண்ணத்தால் இரு நாடுகளுக்கிடையே ஒற்றுமையைவிடக் காழ்ப்புணர்ச்சியே மேலோங்கியிருக்கிறது. இந்நிலையில் உலக நாடுகளுக்கிடையே உள்ள அனைத்து வேறுபாடுகளையும் இறையெண்ணத்தின் அடிப்படையில் களைந்து உலகில் அமைதி தோன்ற வழிகாணுதல் வேண்டும். இதற்கு 1987-ஆம் ஆண்டு திசம்பர் 11-ஆம் நாள் அன்றைய உருசியாவின் தலைவர் விலாடிமிர் கர்பசேவ் அமெரிக்கா சென்று அன்றைய அமெரிக்க அதிபர் ரோனால்டு ரீகனுடன் நாடுவிட்டு நாடு செல்லும் ஏவுகணைகள்

கட்டுப்பாட்டு ஒப்பந்தத்தில், 'கடவுளின் பெயரால்' என்று கூறி, கையொப்பமிட்டதை எடுத்துக்காட்டாய்க் கூறலாம். இப்பின்னணியில் ஆழ்வார்களுடைய,

தீங்கின்றி நாடெல்லாம் திங்கள்மும் மாரிபெய்து
ஓங்கு பெருஞ்செந்நெ லூடு கயலுகள

....

வாங்க குடம்நிறைக்கும் வள்ளற் பெரும்பசுக்கள்
நீங்காத செல்வம் நிறைந்தேலோ ரெம்பாவாய் (தி 3)

குலந்தரும்; செல்வந் தந்திடும்; அடியார்
படுதுய ராயின வெல்லாம்
நிலந்தரஞ் செய்யும்; நீள்விசும் பருளும்;
அருளொடு பெருநில மளிக்கும்
வலந்தரும்; மற்றுந் தந்திடும்; பெற்ற
தாயின மாயின செய்யும் (பெ.தி 1:1:9)

வாழ்வர் வாழ்வெய்தி ஞாலம் புகழவே (திருவாய் 3.3.11)

எண்திசைச் கும்விளக் காகி நிற்பர் (பெரி. திரு 2:9:11)

என்ற அடிகளிலிருந்து மேற்கூறும் கருத்துக்களைத் தொகுத்துப் பெறலாம். வேற்றுமையில் ஒற்றுமை காண்டலின் மேன்மையைச் சங்க இலக்கியமும் தக்க பின்னணி நிகழ்வுடன்,

யாது மூரே யாவருங் கேளிர்
தீது நன்றும் பிறர்தர வாரா
நோதலுந் தணிதலு மவற்றோரன்ன
சாதலும் புதுவ தன்றே வாழ்தல்
இனிதென மகிழ்ந்தன்று மிலமே முனிவின்
இன்னா தென்றலு மிலமே (புறம் 1921-6)

என்று தெளிவாகச் சுட்டும். இவ்வடிகளின் உள்ளீடாகவுள்ள ஆழ்ந்த உண்மைகளைத் தமிழகத்தின் முதுபெரும் மூதாட்டி அவ்வையாரின், 'வரப்புயர' என்னும் தொடரை விரித்துப் பொருள் கொள்ளுமாப்போல இவற்றிற்கும் பொருள் காணலாம்.

10. பற்றற்றிருப்பதன் மேன்மை

மனிதச் சாதிக்கு ஏற்படும் சமூக, பொருளாதார சிக்கல்களுக்கெல்லாம்

அடிப்படைக் காரணம், அவர்களிடத்துள்ள கட்டுக்கடங்காத ஆசை. மனிதன் ஒரு செயலைச் செய்வதற்கு முன்னரே அச்செயலால் விழையும் பயனில் மனதை நாட்டுவதால் மனமானது கட்டுப்பட்டிருக்கும் நிலைமாறித் தறிகெட்டுத் திரிந்து துன்பத்தையடைகின்றது. திருக்குறளும் இவ்வுண்மையை இரண்டாம் கருத்திற்கு இடமின்றி,

சார்புணர்ந்து சார்பு கெடவொழுகின் மற்றழித்துச்
சார்தரா சார்தரு நோய். (திரு. 359)

என்று வெளிப்படுத்துகிறது. இந்நிலை மாறி மனம் செயலிலோ அதன் பயனிலோ தொடர்பு கொள்ளாது தாமரையிலைத் தண்ணீர்போல இருப்பின் அது உள்வட்டத்தில் எண்ணத்தை நாட்டும். அதன்வழி மனிதன் உடல்-உள்ள உட்புலன்களான புத்தி, சித்தம், அகங்கார நிலைகளின் உள்ளாகவிருக்கும் தன் ஆன்மாவை உணர்ந்து, அதற்கு அந்தரியாமியாகவிருக்கும் எம்பெருமானை அறிந்து அவனுடன் இருந்து பேரானந்தத்தை அருந்தி இன்புறுகிறான். மேலும் அவன் தன் செயலின் விளைவில் நாட்டம் செலுத்தாது செயலையும் செயலின் விழைவையும் இறைவனுக்கே அர்ப்பணித்திடும் பக்குவத்தை அடைகிறான். இந்நிலையில் ஒருவனுடைய மனம் பக்குவப்பட்டு எதிலும் உண்மையைக் காணுவதையும் தன்னம்பிக்கை கொள்வதையும் முக்கியமாகக் கொண்டு மனம் பக்குவம் பெற்று, அவன் துன்பமே இல்லாத நிறைந்த வாழ்க்கை வாழ்வான். இதனால் என்றும் நிலையான பேரின்பத்தை அடையமுடியும் என்று அறிவால் முதிர்ந்தோர் இயம்புவர். இவ்வுண்மைகளை உள்வைத்து ஆழ்வார் பெருமக்களும்,

நீர்நும தென்றிவை-வேர்முதல் மாய்த்து இறை
சேர்மின் உயிர்க்கு அத-னேர் நிறையில்லை (திருவாய் 1:2:3)

அற்றது பற்றெனில்-உற்றது வீடுயிர்
செற்றது மன்னுறில்-அவற்றை பற்றே
பற்றில னீசனும்-முற்றவும் நின்றனன்
பற்றிலை யாய் அவன்-முற்றி லடங்கவே (திருவாய் 1:2:4.6)

நாச மான பாசம் விட்டு நன்னெறி நோக்கலுறில்
வாசம் மல்கு தண்துழாயான் வதரி வணங்குதுமே (பெ. தி 1:3:8)

பற்றேல் ஒன்றுமிலேன்; பாவமேசெய்து பாவியானேன்
மற்றேல் ஒன்றறியேன் மாயனே!
அற்றேன் வந்தடைந்தேன்; அடியேனையாட் கொண்டருளே (பெ.தி 1:9:9)

என்று கூறுவது சிந்திக்க வேண்டியுள்ளது. ஆழ்வார் கூறும் பற்றற்ற வாழ்க்கையால் முடிவில், மனிதன் தன்னையே இறைவனிடம் முழுமையாக ஒப்படைத்து, வாழ்க்கையின் அனைத்துச் சோதனைகளையும் எதிர்கொண்டு, இறையருளாலும் தன் முயற்சியாலும் சாதனைகளாக்கி முன்னேறுவான். மேலும் பற்றற்ற மனத்தால் மனிதன் நல்லவற்றிற்காக எதனையும் தியாகம் செய்திடும் மனவலிமை பெற்று இறுதியில் தன் ஆன்மாவை உலகிலிருந்து, உடலிலிருந்து பிரித்து அறிகிறான். அத்துடன் தன்னுணர்வின் வெளிப்பாடாய் மற்ற உயிர்களையும் தன்னுயிர் போல் உணரும் ஆன்மநேயம் கைவரப்பெற்று இறுதியில் உயிரின் உள்ளீடாகவிருக்கும் இறைவனை அறிவான்.

1.1. பொருளிற்கும் மகிழ்விற்கும் தொடர்பில்லாத நிலை

'செல்வம் என்பது சிந்தையின் நிறைவு' என்பதை அறியாதோர் மகிழ்ச்சி என்னும் உணர்ச்சிப் பொருளாதாரத்தில் ஒருவன் தன்னிறைவு அடைவதோடு தொடர்புடையது என்று கருதுவர். மனயியல் ஆய்வாளர்கள் இதனை ஏற்பர். சுசான்னி காசின் (Suzanne Chazin) என்னும் மனயியல் ஆய்வாளர் இக்கருத்தை முன்வைக்கின்றார். அவர் உயிரின் உள்ளாகவிருக்கும் ஆனந்தத்தை ஒருவராலும் திருடிடவோ அதன் இயல்பிலிருந்து மாற்றிடவோ முடியாது என்றும் அதனை உணர்ந்தவர்கள் பேரானந்தத்தை அனுபவிப்பர் என்றும் கருதுகிறார். இதனைக் கீழ்க்காணும் அவர்தம் வாக்கு புலப்படுத்தும்:

> "மகிழ்ச்சியும் செல்வமும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பில்லாதது. இவையிரண்டையும் மொத்தமாக அடைந்திடவோ இழந்திடவோ வாய்ப்புண்டு. பொதுவாக, அனைவரும் ஏற்றுக்கொண்ட கருத்து என்னவெனில், நீண்டகாலமாக மகிழ்ச்சியுடன் இருப்பவர் இவை-இரண்டையும் குறைவின்றிப் பெற்றிருக்கின்றனர் என்பதே. உலகாயதத்திற்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கும் ஆசுகார் வொய்ல்ட் பின்வரும் கருத்தை ஏற்கிறார்; சாதாரணமாக ஒருவனுடைய பொருள்நிலையிலான செல்வத்தைத் திருடிவிடலாம். ஆனால் அவனுடைய உண்மையான செல்வத்தை எக்காலத்திலும் யாராலும் திருடிட முடியாது. ஆம்! உங்களுடைய ஆன்மாவின் கருவூலத்தில் வரையறைகடந்த, மதிப்பிட முடியாத அரிய பொருள் ஒன்று உண்டு, அதனை எவராலும் திருடிட முடியாது" (Chazin, Suzanne 1994:39).

இவ்வுண்மையை ஒவ்வொருவரும் இன்றைய நிலையில் சிந்திக்க வேண்டும். மனிதன் பொருளாதாரத்திற்கு மட்டும் முக்கியத்துவம் கொடுத்து அறத்தின்வழி

இறைமை வாழ்க்கை வாழத் தவறினால் அவன் எப்படி வேண்டுமானாலும் வாழலாம் என்ற முறையற்ற வாழ்க்கையைக் கடைப்பிடித்துச் சமுதாயத்திலிருந்து ஒதுங்கி வாழ வழியாகிவிடும். இதனால் சமுதாயக் கட்டுக்கோப்பு குலைந்திட வழியாகித் தேவையற்ற சிக்கல்கள் ஏற்படும். அங்கு அமைதியான வாழ்க்கை குறைவுபடும். ஆகவே இன்பம் பொருளைத் தேடுவதில் இல்லை. மாறாக, உயிரைத் தேடுவதிலும், உணர்வதிலும், உயிருக்கு உயிராகவிருக்கும் ஓங்கு புகழுடைய இறைவனை அறிவதிலும் அவ்வின்பம் அமையும். இவ்வுண்மை நம்மாழ்வாரது,

இல்லை கண்டீர் இன்பம்; அந்தோ! உள்ளது நினையாதே
தொல்லை யார்கள் எந்த னைவர் தோன்றிக் கழிந்தொழிந்தார்!
மல்லை மூதூர் வடமதுரைப் பிறந்தவன் வன்புகழே
சொல்லி யுய்யப் போகல் அல்லால், மற்றொன்றி லைசுருக்கே
(திருவாய் 9:1:6)

என்ற பாடலைக் கொண்டு உணரலாம். திருக்குறளும் இவ்வுண்மையை,

இருவேறு உலகத்து இயற்கை திருவேறு
கொள்ளியர் ஆதலும் வேறு. *(திரு 374)*

என்று நேரடியாக, சந்தேகத்திற்கிடமின்றித் தெளிவுற பகர்கின்றது.

இறைவனே எல்லாம் என்றிருப்பதன் மேன்மை

எம்பெருமானை அறவாழி அந்தணனாக எண்ணிப் போற்றுகின்றனர் ஆழ்வார் பெருமக்கள். உலகோர் அனைவரும் அறக்கருத்துகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து நெறிப்பட்ட வாழ்க்கை வாழ வேண்டும் என்று அவர்கள் எண்ணுகின்றனர். இந்நிலையில் இறைவனே உலக அறங்களுக்கெல்லாம் அடிப்படையானவன். இக்கருத்து அவர்களுடைய,

தீதில் நன்னெறி காட்டி யெங்கும்
திரதரங்கனெம்மானுக்கே *(பெருமாள் திருமொழி 2.6)*

அறம்தாங்கும் மாதவனே *(இ.தி.44)*

நல்லறம் ஆவனவும் நால்வேத மாத்தவமும் *(நா. தி. 72)*

நீதியாய் *(பெரிய திருஅந்தாதி 34)*

நீதியால் வணங்குபாத! நின்மலா *(திருச் 9)*

இருக்கலந்த வேதநீதி யாகிநின்ற நின்மலா! *(திருச் 103)*

நீதி யாகிய வேதமா முனியாளர் (பெ.தி.3:5:9)

விண்ணோர் தங்கள் அறவாளன் (பெ.தி 5:5:8)

அறமுதல் வன்அவனை அணையாலியர் கோன்மருவார்
(பெ.தி 7:6:10)

அறம்கிளர்ந்த திருவயிற்றின் அகம்படியில்
வைத்தும்மை யுய்யக் கொண்ட (பெ. தி 11:6:8)

என்னும் அடிகளிலிருந்து அறியப்படுகிறது. இக்கருத்தை வேறுநிலையில் நோக்கும்பொழுது, அவர்கள், மக்கள் அறக்கடலான எம்பெருமான் அருள்கடலாக விளங்குகிறான் என்பதை உணர்ந்து, எல்லோராலும் ஏற்கக்கூடிய, எந்நிலையிலும் எவருக்கும் துன்பம் விளைவிக்காத நற்செயல்களைச் செய்யவேண்டும் என்று விரும்புவது அறியக் கிடக்கிறது. ஆழ்வார்களின் இக்கருத்து பரிபாடலிலும் சுட்டப் பெறுகிறது. திருமாலே பிரபஞ்சத்திலுள்ள அறிவுடைய உயிர்ப்பொருள்களாயும் அறிவற்ற சடப்பொருள்களாயும் இருக்கிறான்; ஒருவன் அறவழியில் வாழ்ந்து தன்னை இறைவனிடம் முழுமையாய் இப்படைத்தலே அவனது பிறவியின் பயன் என்பதை,

எரிநகை யிடையிடு பிழைத்த நறுந்தார்ப்
புரிமலர்த் துழாஅய் மேவன் மார்பினோய்
அன்னையென நினைஇ நின்னடி தொழுதனெம்
பன்மா ணடுக்க விறைஞ்சினெம் வாழ்த்தினெம்
முன்னு முன்னும்யாஞ் செய்தவப் பயத்தால்
இன்னு மின்னுமெங் காம மிதுவே (பரி 13:59-64)

என்னும் அடிகள் சுட்டுகின்றன. இவ்வுண்மையை ஏற்று இறைவழி வாழ்ந்தால் அனைவரும் தங்களிடமுள்ள குறைகளை விடுத்துச் சான்றோனாகி இவ்வுலகிலும் இறையுலகிலும் இன்பமாய் வாழ்வார்கள். இப்பின்னணியில் மக்கள் இறையுணர்வின்றித் தன்முனைப்புடன் செய்திடும் செயல்கள் அறமாகாது என்பது அறியப்படுகிறது. இதனையே வள்ளுவரும் அறத்தையும் இன்பத்தையும் இணைத்து,

அறத்தான் வருவதே இன்பமற் றெல்லாம்
புறத்த புகழும் இல் (திரு 39)

என்று கூறுகின்றார்.

விசுவநாதம், கி.ஆ.பெ. 1981, "குறள்காட்டும் வாழ்வு", ஐந்தாம் உலகத் தமிழ் மாநாடு விழா மலர், மதுரை.

வெள்ளைவாரணனார், க. 1981, "இறையுணர்வும் இறை மறுப்புணர்வும்", ஐந்தாம் உலகத் தமிழ் மாநாடு விழா மலர், மதுரை.

நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தம் 1988, எஸ். கிருஷ்ணஸ்வாமி (பதிப்பாசிரியர்) திருச்சிராப்பள்ளி.

நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தம் 1981, கி. வேங்கடசாமி ரெட்டியார் (பதிப்பாசிரியர்), சென்னை.

திருக்குறள் (பரிமேலழகர் உரை) 1954 திருக்குறள் அறநிலையம், சென்னை.

தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம், 1974 சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை.

பரிபாடல் மூலமும், பரிமேலழகருரையும், 1980, உ.வே. சாமிநாதையர் (பதிப்பாசிரியர்), சென்னை.

புறநானூறு மூலமும், பழைய உரையும், 1971, உ.வே. சாமிநாதையர் (பதிப்பாசிரியர்), சென்னை.

Alladi Mahadeva Sastri, 1981, Bhagavad Gita, Madras.

Chazin, Suzanne 1994, "What you didn't know About Money and Hapiness", Reader's Digest, Vol.145, No.870.

Daya Krishna 1988, *Social Philosophy*, Shimla.

Juergensmeyer, Mark. 1982, *Religion as Social Vision*, London.

Radhakrishnan,S. 1968, *Religion and Culture*, New Delhi.

Taylor, Richard, W. 1976, *Society and Religion*, Madras.

Weinberg, Martin, S.A & Others 1981, *The Solution of Social Problems*, New York.

Wilson, Bryan 1983, *Religion in Sociological Perspectives*, London.

5

நீலகேசியில் சாங்கியச் சிந்தனை

இரா.காசிராசன்

நீலகேசி காவியம் பௌத்தம், ஆசீவகம், சாங்கியம், வைசேடிகம், வேதம், பூதவாதம் ஆகிய சமயச் சிந்தனைகளை எடுத்துரைத்து அவற்றைத் தருக்க ரீதியாக மறுத்துச் சமணத் தத்துவமே வீடுபேற்றிற்குரியது என நிறுவுகிறது. தமிழில் தோன்றிய மிகச் சிறந்த தருக்க காவியம் நீலகேசி. இதில் சாங்கியத் தத்துவம் பற்றிய தருக்க சிந்தனையை எடுத்துரைப்பதே கட்டுரையின் நோக்கமாக அமைகிறது.

'சாங்கியம்' என்ற சொல்லுக்குப் 'பூரண அறிவு' என்பது பொருள். வேத உபநிடதங்களைப் பிரமாணமாக ஏற்கும் சமயம் சாங்கியம் என்றாலும் வேத உபநிடதங்களிலிருந்து சில நிலைகளில் மாறுபடுகிறது. வேதம் 'விவர்த்தவாத' சிந்தனையை முன் வைப்பது: அதாவது காரணம் உண்மையாகவே காரியமாக மாறுவதில்லை; பிரம்மம் உலகாகத் தோன்றுகிறதே ஒழிய மாறவில்லை என்ற கருத்தை முன்வைப்பது வேதம்; ஆனால் சாங்கியம் பரிணாம வாதத்தை-சத்காரிய வாதத்தை அடிப்படைச் சிந்தனையாகக் கொண்டது: அதாவது உள்ளதுதான் வரும்: இல்லது வராது: காரண நிலையிலும் காரியம் உண்டு: காரணம் காரியமாக - மண் பானையாக மாறுவது போல - மாறுவது உண்டு. மண்ணுள் பானை அடங்கும்-என விளக்கும்.

நிலைபேறுதான் உண்மை; மாற்றம் பொய் என வேதாந்தம் விளக்குகிறது. மாறாக, மாற்றம் தான் உண்மை; நிலைபேறு பொய் எனப் பௌத்தம் விவாதிக்கும்; சாங்கியத் தத்துவம் இரண்டும் உண்மை என ஏற்றுக் கொள்ளும். மேலும் எது மாற்றம் அடைகிறதோ அது அறிவுள்ள பொருள் ஆகாது: அறிவே சொரூபமான பொருள் மாற்றம் அடையாது என்றும் விளக்கும். 'உலகம்' அறிவே சொரூபமான ஒரே ஒரு மூலப் பொருளிலிருந்துதான் தோன்றுகிறது என்ற உபநிடதக் கருத்திலிருந்து சாங்கியம் சிறிது முரண்படுகிறது. இங்கு மூலப்பொருள் இரண்டாக விளக்கப் பெறுகின்றது; ஒன்று புருடன்; அது அறிவே சொரூபமானது. மற்றது அசேதனம் (பிரகிருதி). புருடன் காரணமும் காரியமும் அன்று; பிரகிருதி காரியம் அல்ல; காரணம்

மட்டுமே எனவும் சாங்கியம் விளக்கம் தருகின்றது. இச் சாங்கியச் சிந்தனையாளன் பராசரன் தம் சமயத் தத்துவமாக 25-ஐக் குறிப்பிடுகிறான். அவையாவன:

1. தத்துவம் : பரமாத்துமன் (உயிர்) -பிரகிருதி, மான், செருக்கு, மனம் என ஐந்து.

2. அறிகருவி : மெய், வாய், மூக்கு, கண், செவி என ஐந்து.

3. செயற்கருவி : மொழி, கால், கை, கருவாய், எருவாய் என ஐந்து.

4. தன்மாத்திரை : சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றம் என ஐந்து.

5. பூதம் : நிலம், நீர், தீ, வளி, ஆகாயம் என ஐந்து.

பரமாத்துமன் செய்யான் (செயல்லான்), குணம் ஒன்று இலான், தத்துவன், இன்பன், அ பேதன்(வேறுபடுதல் இலான்), அலே பகன் (பற்றிலன்), நித்தியன், எங்கும் உளன், நெடுங்காட்சியன் (முற்றறிவுடையவன்), துத்தல் உடையன் (நுகர்ச்சி உடையவன்).

பிரகிருதி அருவமாய், யாண்டும் நிறைந்து புடைபெயர்தல் இன்றி நிலையுதல் உடைத்தாய், பொறி அறிவிற்கு அப்பாலதாய், ஒன்றாகிச் செயலிலதாகும். சடஉலகம் தோன்றுவதும், ஒடுங்குவதும் இதில்தான்; சத்துவம், ராஜசம், தாமசம் எனும் மூன்று குணங்களை உடையது; இப்பிரகிருதியிலிருந்து 'மான்' பிறக்கும்; மானிலிருந்து அகங்காரம் பிறக்கும்; அகங்காரத்திலிருந்து மனம், அறிகருவி, செயற்கருவி, தன்மாத்திரை ஆகிய 16 தத்துவம் பிறக்கும். தன்மாத்திரை ஐந்திலிருந்து பூதங்கள் ஐந்தும் பிறக்கும். இவ்வாறு பராசரன் தம் சமயச் சிந்தனைகளை நீலகேசிக்கு எடுத்துரைக்கிறான்.

இங்குத் தத்துவங்களின் எண்ணிக்கை 25 என்பது பொருந்தாது என்பதை எடுத்துரைப்பதே நீலகேசியின் வாதமாக அமைகின்றது. மேலும் பரமாத்துமன்-பிரகிருதி பற்றிய விளக்கங்களிலுள்ள முரண்பாடுகள், இவற்றின் சேர்க்கையால் பிறக்கின்ற தத்துவங்களிலுள்ள உருவ அருவ முரண்பாடு, அறிவுப் பொருள்-அறிவில் பொருள்- இவற்றிற்கிடையிலான சிக்கல்கள் ஒருசார் நிலையில் நின்று விவாதிக்கப்பட்டு இத்தத்துவங்கள் அனைத்தும் பாழ் என்கிறாள் நீலகேசி.

ஆத்துமன் (உயிர்) செயலற்றது அன்று; அது செயலுடையது என நீலகேசி மறுக்க, பராசரன் 'பரமாத்துமன்' (பேருயிர்) செயலற்றது; அந்தராத்துமன் (இடைஉயிர்), கருமாத்துமன் (வினை உயிர்) செயல் உடையது எனத் தெளிவு படுத்துகிறான். அதையே பற்றுக்கோடாகக் கொண்டு, 'அவ்வாறாயின் ஆத்துமன்

ஒன்று எனல் தவறு; அதோடு தத்துவம் 25 என்பதும் தவறே; இடைஉயிர், வினை உயிர் இரண்டையும் சேர்க்கத் தத்துவம் 27 ஆதல் வேண்டும்; மாறாக 25 எனல் தவறே என்கிறாள்.

இனி, பிரகிருதியிலிருந்து மான், மானிலிருந்து அகங்காரம், அவ் அகங்காரத்திலிருந்து புத்தேந்திரியம் (அறிகருவி-5), கன்மேந்திரியம் (செயற்கருவி-5) ஆகியவற்றைத் தத்துவமாகக் கொண்ட சாங்கியம் பித்தேந்திரியம் (பித்தம்), பேயேந்திரியம் (ஐயம்), குத்தேந்திரியம் (வளி-வாதம்) ஆகியவற்றையும் தத்துவமாகக் கொள்ளாதது ஏன்? செயல் கருவிகளில் கை (கவர்தல்), கால் (நடத்தல்), எருவாய் (கழித்தல்), கருவாய் (இன்புறல்-மகப்பெறல்) வாய் (பேசுதல்) ஆகிய ஐந்தினையன்றிப் பாலூட்டும் கொங்கை, உதடு, புருவம், கதுப்பு, பல், மிடறு-இவற்றையும் தொழில் கருவிகளில் சேர்க்காததன் காரணம் என்ன என்ற வினாவினை எழுப்பி, 25-என்ற சாங்கியத் தத்துவ வரையறை மெய்யியலுக்குப் பொருந்தாது என நிறுவப்படுகின்றது.

அடுத்து ஆத்துமன்-பிரகிருதி பற்றிய சாங்கியன் கூற்றிலுள்ள முரண்பாடுகள் முன்வைக்கப்படுகின்றன. 'ஆத்துமன் செயலற்றது எனின் நீ உன்னை உயிர்ப்பொருளில் சேர்க்கவில்லை என்பது பொருள், நீ நின்னை உயிர்ப் பொருள் என்பாயாயின், ஆத்துமன் செயலற்றது என்ற நின் தத்துவம் பாழ்; மேலும் ஆத்துமன் செய்யான் எனின், உயிர் உடைய -செயல் உடைய நீ தத்துவம் கூறும் ஆசிரியன் என்ற பேர் பெற வல்லை அல்லை.

பரமாத்துமன் செயலிலான், குணமிலான், காணப்படான், பேணுதல் இலான், நுகர்விலான் ஆயின், அப்படி ஒருவனைப் படைத்துக் கொண்டதன் பயன் தான் என்ன? அவனின்றியும் நம்பொழுது கழியும் எனின் அதனால் நமக்கு ஆகும் பயன் ஒன்றுமில்லை. பரமாத்துமன் அருவன்-செயலிலன் ஆயின், அவன் நெடுங்காட்சியன்-துய்த்தல் உடையவன் ஆதல் கூடாது: அவன் தத்துவங்களைத் தீண்டற்கும் தகுதியற்றவன்.

நிலையுதலுடைய, எங்கும் நிறைந்திருக்கிற பரமாத்துமனுக்குப் பிரகிருதி முதலியவற்றோடு கூட்டமும் இடம் பெயர்தலும் இன்மையின் அவனுக்குப் பிறப்பும் கூடாது. பளிங்கைச் செம்பஞ்சு அடைத்து நிறம் வேறுபடுதல் போல, பரமாத்துமன் வினை உயிர்-இடை உயிர் அடைந்து செய்பவன், பிரகிருதியோடு கூடுபவன் ஆயின், அவனை நிலைபேறுடையவன்-யாண்டும் நிறைபவன்-பயன்படான் எனக் கூறுதல் பொருந்தாது. பரமாத்துமன் புடைபெயரான் எனின், பிரகிருதியோடு கூடுதலும், வினைமுதலாம் தன்மையும் அவனுக்குக் கூடாது. எனவே பராசரன் கூறிய உயிர்த்தத்துவம் அனைத்தும் 'பாழ்' என்கிறாள் நீலகேசி.

இதற்கு மறுப்புரை வழங்கும் பராசரன், ஆத்துமன் ஆளுதல், அழித்தல், படைத்தல், பொறி அடங்கித் தவஞ் செய்தல், வீடுபெற்றிலங்கல் ஆகிய ஐங்குணங்கள் உடையவன் ஆகலின் அவனுக்குக் கூறிய மேற்கண்ட குற்றங்கள் அனைத்தும் பொருந்தா என்கிறான். அவனது இக்கருத்துரையையே மையமாகக் கொண்டு, ஆத்துமன் பற்றிய ஏகாந்தவாதத்தின் பொருந்தாமை சுட்டப்படுகிறது. ‘ஆத்துமன் ஒருவன் எனின், ஒருவன் தத்துவங் கூறப் பிறிதொருவன் மறுத்தல் நிகழா; யானை, குதிரை, படை, குடி, அமைச்சு, அரசு முதலான ஆகுவோன் -ஆளப்படுவோன்- இரண்டும் ஒன்றாதல் வேண்டும்: ஆளுவோன் தன்னையே ஆளுதலாய் முடியும்: இவ்வாறன்மையின் ஆத்துமன் பலவாதல் தோற்றம்; ஆத்துமன் ஒன்றெனின் ஓராத்துமன்-பிறிதொரு ஆத்துமனைக் கொன்று தின்பது எவ்வாற்றானும் பொருத்தமுடையதன்று: இச்செயல் ஆத்துமன் தன் கண்ணைத் தானே குத்திக் கொள்வதை ஒக்கும். ஆத்துமன் பிறிதொரு ஆத்துமனைப் படைத்தான் எனின் அது, அவன் தன்னையே படைத்துக் கொண்டதாக அமையும். அவ்வாறெனின், அதற்கு முன் அவன் இலன் என்பது பொருளாம். அன்றி அவனைப் பிறிதொருவன் படைத்தான் எனின், அப்பிறிதொருவனைப் படைத்தான் உளதாதல் வேண்டும். இவ்வாறே எண்ணிக் கொண்டு போனால் படைப்பு முடிவில்லாததாகச் சென்றுகொண்டேயிருக்கும்.

ஆத்துமன் ஒன்றாகின், கொலை செய்தலும் தவஞ் செய்தலும் ஒரே ஆத்மன் செயலாகி விடும். அன்றியும் சாங்கிய நெறி கேட்பானும்-அறிவுறுத்துவானும், ஊன்தரு விலங்கும் - அது தின்பானும், பிணியாளனும்-அப்பிணி தீர்ப்பானும், சீறுவானும்-சீறப்படுவானும், உயிர் நீப்பானும்- நீக்கப்படுவானும், ஈவானும்-ஏற்பானும் ஒன்றே எனக் கருத வேண்டி வரும். ஒரே பரமாத்துமன் நாயாய், -நரியாய், பேயாய், மாடாய், ஈயாய், எரும்பாய்ப் பிறந்து துன்புறுதல் யாங்ஙனம் பொருந்தும்? ஒரே காலத்தில் வீடுபெறுவானும், வீடுபெறத் தவஞ்செய்வானும், செங்கோல் ஓச்சுவானும், படைப்பானும், அழிப்பானும் ஓர் ஆத்துமனே என்பது மூடர் தெளிவாம். எனவே சாங்கியரின் ‘ஆத்மா’ பற்றிய ஏகாந்த வாதம் முதலான அனைத்தும் அறிவிற்குப் பொருந்தாதனவே என நீலகேசி எடுத்துரைக்கிறாள்.

இனி, சாங்கியரின் ‘மான்’ முதலான பிற தத்துவங்களையும் தருக்க ரீதியாக மறுக்கிறது நீலகேசி. யான்-எனது எனும் செருக்கினைப் பிறப்பிப்பது ‘மான்’. இது அறிவுப் பொருள். இதனை அறிவில் பொருளான ‘பிரகிருதி’ தோற்றுவித்தது என்பது பொருந்தாது. அது (பிரகிருதி) பரமாத்துமனோடு கூடி மானைப் பிறப்பித்ததெனின் அது பரமாத்துமனின் அழிவில் தம்மை-யாண்டும் வியாபித்தல் தன்மைக்கு இழுக்காகும். பிரகிருதியிலிருந்து மான் முதலான தத்துவம் பிறந்ததெனின், அவை அனைத்தும் அறிவில் பொருளாதல் வேண்டும்; மாறாகப் பிரகிருதி-பரமாத்துமனோடு

கூடிப் பிறந்த தெனின் அவை அறிவுப் பொருள்-அறிவில் பொருள் என இரண்டாகப் பிறந்திருக்க வேண்டும். மாறாகத் தத்துவம் அறிவுப் பொருளாய்ப் பரிணமித்தலின், அவை பிரகிருதி-ஆத்துமனிலிருந்து பிறந்தனவென்பது பொருந்தா.

இனி, ஒளி, ஊறு, ஓசை, சுவை, நாற்றம் - எனும் தன் மாத்திரைகள் ஐந்தும் நுண் அணுக்களின் கூட்டத்தால் பிறப்பன. இவை அறிவில் பொருளே. எனவே அறிவுப் பொருளான செருக்கில் இவை தோன்றின என்பதும் தெளிவுடைய வாதம் அன்று. இந் நுண் துகழ்களின் பெருக்கமே நிலம், நீர், தீ காற்று, ஆகாயம் எனும் பஞ்ச பூதங்கள். இவற்றில் வெளி (ஆகாயம்) அறிவில் பொருளாய், யாண்டும் பரந்து அருவமாய்க் கிடப்பது. எனவே இது உருவமுடைய ஒலியில் பிறக்கும் என்பதும் பொருந்தாது.

குருடனும் முடவனும் கூடிச் செயல்பட்டு நகர் புகலாம். அதே நேரத்தில் பேடிகள் கூடிப் பிள்ளை பெறுதல் இயலாது. அது போலத்தான் செயலற்ற புடைபெயராப் பரமாத்துமன்-பிர்கிருதி செயல்பட்டு 15வகைத் தத்துவம் பிறந்ததென்பதும் பொருந்தாது. உயிரும் பிரகிருதியும் யாண்டும் நிலைத்து அநாதியாகவே கலப்புற்றிருக்க, அவை புதிதாகப் புணர்ந்ததாகக் கூறுவதும் ஏற்புடைத்தன்று.

அடுத்து சாங்கியத்தின் 'சத்காரிய வாதமும்' ஒருபுடை வாதத்திறமையால் மறுத்துரைக்கப்படுகிறது. பொருள் புடைபெயர்வின்றி நிலைத்திருப்பது; காரண நிலையிலும் காரியம் உண்டு என்பதே சத்காரிய வாதம். அவ்வாறாயின் நீண்ட பனையில் பனை விதை உளதாதல் வேண்டும். அதன் அளவோ கையளவு மிகச் சிறியது; அத்தகைய மிகச் சிறிய பனைவிதையுள் நீண்ட-பெரிய பனை உளதாதல் வேண்டும்; இது புலனறிவிற்குப் பொருந்தவில்லை. மாறாகப் பனை விதையுள் இப்போது பனை இல்லை; அது பனையாய்ப் பரிணமித்தற்குரிய காரணங்களைப் பெற்றுப் பரிணமிக்கும்; எனின் பொருள் ஒரு காலத்து உளதாம் தன்மையும், பிறிதொரு காலத்து இலதாம் தன்மையும் கொண்டது என்பது பெறப்படும். இதனால் பொருள் 'நிலைத்திருப்பது' என்ற சாங்கிய வாதம் பிழையுடைத்தாகிறது.

இவ்வாறு சாங்கியச் சிந்தனை தருக்கவியல் அடிப்படையில், நீலகேசியின் வாதத் திறமையால் மட்டுமே மறுக்கப்படுகிறது. இங்கு பராசரன் என்ற ஞானி கூறிய கருத்துரையாடலை மையப்படுத்தியே நீலகேசி வாதம் அமைகிறது. புதிய தம் சமயச் சிந்தனைகளை முன்வைத்துப் புறச்சமயக் கருத்துக்களை மறுக்கும் போக்கு இங்கில்லை. புறச் சமயச் சிந்தனையாளன் கூற்றிலுள்ள முரண்பாடுகளை அவனது அறியாமை-இயலாமை (ignorance) யைப் பயன்படுத்தி வாதில் வெற்றி பெறும் போக்குக் காணப்படுகிறது. பல்வேறு கேள்விக் கணைகளை அடுக்கி வைத்தல் (complex

question) சொற்றொடர் மயக்கம் (amphiloly) அவசரப்பட்டுக் கருத்துரைகளைப் பொதுமைப்படுத்துதல் (hasty generalization) முதலான தவறான தருக்கம் (logical fallacy) இங்கு வாதத் திறமையாக அமைகிறது. தமிழில் தருக்கவியல் மேலோங்கியிருந்தது என்பதை நீலகேசியால் உணரலாம்.

துணைநூல்கள்

நீலகேசி, 'சாங்கிய வாதம்' -பாடல்கள், 730-782.

இந்தியத் தத்துவஞானம் - கி. இலக்குமணன், பழனியப்பா பிரதர்ஸ், சென்னை-1, மு.ப. 1960.

Logic -Halt, Rinehart and Winston, INC, New York, 1974.

6

இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றின் மீட்டுருவாக்கத்தில் நீலகேசியின் பங்களிப்பு

பீ.மு. மன்சூர்

இந்தியப் பெருநாட்டில் சமயமும் தத்துவமும் தனித்திருக்கவில்லை. இந்தியச் சூழலில் அவை இரண்டறக் கலந்துவிட்டன. மனித வாழ்வின் பல பரிமாணங்களை எடுத்தியம்பும் இலக்கியங்கள் இம்மெய்யியல் ஆய்வின் இன்றியமையா மூலங்களாய்த் திகழ்கின்றன. இந்தியத் தத்துவங் குறித்து ஆராய்ந்த பெல்வால்கர், தாஸ்குப்தா, இராதாகிருட்டிணன், ஹிரியண்ணா, என்ரிச்சிம்மர், கார்பே, ஆர்னிலே போன்ற சான்றோர் பெரும்பாலும் கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டில் வடமொழியில் தோன்றிய மத்துவாச்சார்யாரின் சர்வதரிசன சங்கிரகம் என்ற நூலினையே எடுத்தாண்டுள்ளனர். மணிமேகலை, நீலகேசி, சிவஞானசித்தியார் போன்ற தமிழ்நூல்கள் இந்தியவியல் அறிஞர்களால் பயன்கொள்ளப் பெறவில்லை என்பது வரலாறு காட்டும் உண்மை. இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றின் மீட்டுருவாக்கத்தில் தமிழ்மூலங்களின் பயன்பாட்டினை உணர்தலும் உணர்த்துதலும் ஆய்வின் தலைமை நோக்கம்.

சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம், சாங்கியம், வைசேடிகம், மீமாம்சம், உலகாயதம் ஆகிய இந்திய மெய்யியல் பள்ளிகள் பற்றி விரிவான செய்திகள் நீலகேசியிலும் சமயதிவாகர வாமன முனிவர் உரையிலும் காணப்படுகின்றன. அவ்வருங்கருத்துக்கள் இந்திய மெய்யியல் சிந்தனைகளில் புதிய பரிமாணங்களை உருவாக்கவியலும் என்பதைச் சான்றுகளுடன் நிறுவும் முயற்சி இவண் மேற்கொள்ளப்படுகின்றது.

சமணசமய வரலாற்றில் நீலகேசி தமிழில் தோன்றிய ஒப்பற்ற தத்துவ நூலாகும். இந்நூலில் மொக்கலவாதச் சருக்கம் முழுமையும் சமணசமயம் பற்றிய தற்காப்பு வாதங்கள் நுண்ணிய முறையில் அமைந்துள்ளன.

உயிருக்குப் பருமை கூறும் சமணக்கருத்தியல் உயிருக்கு உருவங்கூறும் ஆசீவகக் கருத்தினின்று வேறுபட்டது. உயிர் உடல்போல் பருப்பொருளன்று, அது உடல் முழுவதும் இயங்கும் ஆற்றல் என்ற சமணக்கொள்கை விளக்கம் நீலகேசியில் (301-

307) இடம்பெறுகிறது. உயிருக்கு வண்ணம் கூறும் சமணக் கொள்கையுடன் ஒப்புமை உடையது. இரு நெறிகளையும் எடுத்துக் கூறி சமய ஒப்பாய்விற்கு நீலகேசி வழிவகுக்கின்றது.

சமணர் மேற்கொள்ளும் வடக்கிருத்தல் நோன்பு சல்லேகனை எனப்படும். சல்லேகனை தற்கொலையன்று. சாவது தவிர்க்க முடியாத நிலையில் மட்டுமே சல்லேகனை மேற்கொள்ளப்படும். இந்நோன்பு உயிர் நீக்குவதன்று; உயிர் நீங்கு முன்னர் அவ்வுயிரை மேம்படுத்தும் அறநெறியென்பதனை நீலகேசி தெளிவுறுத்துகிறது (321).

சமண மெய்யியலான நவபதார்த்தங்களில் தருமம் அதருமம் என்பன பற்றி நீலகேசி தரும் விளக்கம் தெளிவானது. தருமமென்பது பொருள்கள் செயற்பட உதவும் நெறி. அஃதின்றேல் பொருள்களுக்கு இயக்கம் இல்லை. அது கடலில் செலுத்தும் கலத்திற்குக் காற்றுப்போல் அல்லாது கடல் போல் அடிப்படையாவது. அதருமமும் தருமம் போன்றே தொழிலற்றது.

இலம்படுமேல் இயக்கில்லை என்பதுஎம் உரைஎன்போம்
கலஞ்செல்லும் கடலதனைக் காற்றேபோல் உந்தாதாம் (293)

செல்லவும் செலுத்தவும் நில்லவும் நிறுத்தவும் உரிய

இயங்கியற் கருவிகளாகத் தருமம் அதருமக் கோட்பாடுகள் குறித்துப் பௌத்தர் கூறுவர். அவையிரண்டும் இயங்கியல் துணைக்காரணம் என்பதை மறுத்து நிலையியல் துணைக்காரணங்கள் என்பதனை நீலகேசி நிலைநாட்டுகிறது.

சமணத் தத்துவத்தின் அடிப்படை அநேகாந்தவாதம். அதனை விளக்குவதற்கெழுந்தது சப்தபங்கி. ஒரு பொருளைப் பல நோக்குகளில் ஆராயும் பொழுது அநேகாந்தவாதம், அஸ்தி நாஸ்தி வாதம் என்ற அளவைச் சிக்கலுக்கு (LOGICAL CRUX) இட்டுச் செல்கிறது. ஒரே பொருள் குறித்து இரு மாறுப்பட்ட கருத்துரைகளைக் கொள்ளும் இக்கொள்கை இந்தியக் கருத்தியல் வரலாற்றில் ஜைனரல்லாத பிற சிந்தனையாளர்களைத் திகைக்க வைத்துள்ளது.[1] சமணரின் அளவையியல் குறித்தும் (நீலகேசி 118-120) பிரபஞ்சவியல் பற்றியும் (நீலகேசி: 75-90) ஆராய்வார்க்கு அருந்துணையாக நீலகேசி அமைந்துள்ளது. இன்று உலக அரங்கில் அகிம்சை என்பது இந்தியப் பண்பாட்டுக் கூறாக அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளதில் சமணத்தின் பங்களிப்பை உறுதி செய்யும் சான்றுகள் நீலகேசியில் பாவிகமாக அமைந்து விரவிக் காணப்படுகின்றன.

பௌத்தம் பற்றிய நீலகேசியின் அணுகுமுறையில் வரம்பிகந்த கண்டனமும்

சமயக் காழ்ப்புணர்வும் மிக்குளவாயினும் பிற்கால பௌத்தத்தின் பல்வேறு கொள்கைகள் இடம்பெற்றுள்ளன. இப்புறச் சமய நூலில் புகலப்படும் துதாங்கக் கொள்கைகள் பெரும்பாலும் புத்தகோசரின் விசுத்திமார்க்கக் கருத்துக்களுடன் ஒத்துள்ளன என்பர் சோ. ந. கந்தசாமி.[2] துதாங்க நெறி பற்றிய எத்தகு ஆய்விற்கும் நீலகேசியும் சமயதிவாகரர் உரையும் பெரும்பயன் நல்குவன.

பௌத்தர் தம் கையால் கொல்லாமல் பிறவகையால் கிடைக்கும் புலாலை உண்ணலாம் என்ற நடைமுறையினைப் பலவிடங்களில் (181, 251,273, 327-338, 340, 375, 464-467, 469, 471) நீலகேசி சாடுகிறது. பௌத்தம் பரவிய இலங்கை, பர்மா, சீனம், சப்பான் முதலிய நாடுகளில் புலால் உண்ணும் மக்களிடம் கொல்லாமையை வலியுறுத்திய அளவு புலால் உண்ணாமையை வலியுறுத்த முடியவில்லை (கந்தசாமி 1977:132), பௌத்த சமயத்தவர் மூல பௌத்த நெறியிலிருந்து விலகித் தடம் மாறிய வரலாற்றின் ஒரு பகுதியினை நீலகேசி வாயிலாக அறியலாம்.

தனியொரு தத்துவமான ஆசீவகத்தைச் சமணத்தின் ஒரு பிரிவாகக் கருதும் கருத்து மயக்கம் இந்திய மெய்யியல் வரலாற்றில் வளர்ந்து நிலைபெற்றுள்ளது. நியதிக் கொள்கையினை நிலைநாட்டிய ஆசீகவமும் வினைக் கொள்கையைக் கூடுதலாக வலியுறுத்திய நிக்கந்தவாதமும் ஒன்றெனக் கருதும் எண்ணம் மெய்கண்ட நூல்களின் காலத்தில் வேரூன்றியது (கந்தசாமி 1977:148). சமய அறவியல் கலைக்களஞ்சியத்தில் அறிஞர் ஆர்னிலே ஆசீவகர்களைச் சமணத்தின் ஒரு பிரிவினராகிய திகம்பரர்களாகவே சுட்டுகிறார்.

நீலகேசியில் ஆசீவகவாதச் சருக்கம் அமைந்திருப்பதொன்றே அந்நெறி சமணத்தின் பிரிவன்று என்பதற்குச் சான்று பகரும். 'திகம்பரத்வமொப்பினும் அநேகாந்தவாதிகளாகிய நிர்க்கிரந்த ரல்லர் அஜீவகர்' என்ற சமயதிவாகரர் உரையும் (669), இரண்டும் இருவேறு நெறிகள் என்றுணர்த்தும். பிறமொழி சார்ந்த சமய நூல்களிலும், சமய அறவியல் கலைக்களஞ்சியத்திலும் பிற்காலத் தமிழ் நூல்களிலும் காணப்படும் கருத்துமயக்கத்தை நீக்கி மணிமேகலை, நீலகேசி ஆகிய மெய்யியல் நூல்களால் எளிதில் தெளிவுண்டாக்கவியலும்.

தென்னிந்திய ஆசீவகர்கள் தமக்கெனத் தனி நூல்கள் கொண்டிருந்தனர் என்பதனைத் தமிழ் மூலங்களால் அறியலாம். மணிமேகலை 'மற்கலி நூல்' (27:165) என்றும், நீலகேசி 'ஒன்பது கதிர்' (671) என்றும் ஆசீவக நூல்களைக் குறிப்பிடுகின்றன.

பூரண காசிபர், மக்கலி கோசல, பகுதகச்சாயணர் ஆகிய மூவருக்கும் ஆசீவக வளர்ச்சியில் பெரும் பங்குண்டு. 'மற்கலி தானே இறை' (671) என்பது நீலகேசியில் வரும் ஆசீவக ஆசிரியன் பூரணனின் போற்றுரை'. 'மற்கலி நூலின் வகை இது' (27:165)

என்று மற்கலியை ஆசீவக நூல்களைப் படைத்தவராகவும், 'ஆசீவக நூல் அறிந்த பூரணன்' (27:108) என்று பூரணரை ஆசீவக சமயஆசிரியராகவும் மணிமேகலை சுட்டுகிறது. எனவே மணிமேகலைக்கும் நீலகேசிக்கும் இடையில் மற்கலி பற்றிக் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றம் காணப்படுகிறது. அஃதியாதெனில் தொண்டர் வரலாற்றியல் (Hagiology) இறையியலாக (Theology) நீலகேசியில் வளர்ச்சி பெற்றுள்ளது. இப்போக்கு இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றில் பத்திமை நெறியின் ஒரு கூறாகும். அதற்கு நீலகேசி தக்க சான்றாகி ஆசீவக வரலாற்றில் புதிய பரிணாமத்தைக் காட்டுகிறது.

ஆசீவகத்தில் பூரணபத்திரர், மணிபத்திரர் என்ற இரு இயக்கர்களைப் பகவதி சூத்திரம் சுட்டுகிறது. அவர்களுக்கு இணையாக ஒக்கலி, ஓகாலி என்ற இரு தெய்வங்களை நீலகேசி சுட்டுகிறது. இக்குறிப்பு வேறு இலக்கியங்களில் இல்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. அத்தெய்வங்கள் இரண்டும் தமிழகத்தில் வழிபாட்டிற்குரிய சிறு தெய்வங்களாய்த் திகழ்ந்திருத்தல் வேண்டும். ஆசீவகம் தென்னிந்தியாவில் பரவிய காலத்தில் பூரணபத்திரர், மணிபத்திரர்க்குரிய இடத்தினை அத்தெய்வங்கள் பெற்றிருத்தல் வேண்டும் (Basham 1951:273).

ஆசீவகரின் அணுக்கொள்கை தொன்மையானது. நிலவணு, நீரணு, தீயணு, காற்றணு, உயிரணு என்ற அடிப்படைப் பொருள்கள் 'மன்பெறு நுண்பொருள் ஐந்து' என்ற நீலகேசியிலிருந்து மாறுபட்டு மணிமேகலையும் சிவஞான சித்தியாரும் அணுக்கள் ஏழெனக் கூறுகின்றன. அவை எண்ணிக்கையால் ஒன்றுபட்டாலும் எண்ணத்தால் வேறுபடுகின்றன. இன்பம், துன்பம் என்ற இரண்டு அணுக்களை மணிமேகலையும், பாவம் புண்ணியம் என்ற இரண்டு அணுக்களைச் சித்தியாரும் கூறுகின்றன. பகுதர் வழியில் மணிமேகலை எழுவகைக் காயங்களை அணுக்களாகக் கொள்கிறது (விஜயலட்சுமி 1988:25). அருணந்தி சிவாச்சாரியார் ஆசீவகத்தினைச் சமணத்தின் ஒரு பிரிவாகக் கருதியமையால் புண்ணியம் பாவம் இரண்டையும் அணுக்களாகக் கொண்டிருக்கலாம். எனவே அணுக்கள் ஐந்தென்ற ஆசீவகக் கருத்து நீலகேசியின் தனிநிலையாகும். அணுக்களின் சிறப்புப் பண்புகளாம் பால்பற்றி ஆசீவகரைத் தவிரப் பிறநெறியினர் எவரும் கூறவில்லை என்று நீலகேசி சூளுரைக்கின்றான் (687).

நியதிக் கொள்கையை வலியுறுத்த எழுந்த ஆசீவகக் கோட்பாடு சாதுவாநியதம்.

அதுஆ வதுவும் அதுஆம் வகையும்
அதுஆம் துணையும் அது ஆம் பொழுதும்
சதுவா நியதத் தனவா வுரைத்தல் (நீலகேசி 704)

சதுவாநியதத்தை நீலகேசியும் சமயதிவாகரரும் விரிவாகக் கூறியுள்ளபோதிலும் மணிமேகலையில் அக்கொள்கை இடம்பெறவில்லை. தொடக்க கால ஆசீவகத்தில் அணுக்கொள்கையளவிற்கு நியதிக் கொள்கை வலியுறுத்தப் பெறாமையாலும் பிந்திய ஆசீவகத்தில் நியதிக்கொள்கையை நிலைநிறுத்த எழுந்த துணைக் கொள்கைகளுள் சதுவாநியதமும் ஒன்றானமையாலும் நீலகேசியில் இக்கொள்கை சிறப்பிடம் பெற்றுள்ளது எனலாம். அணுக்கொள்கைக்கு முதன்மை கொடுத்த மணிமேகலைக்கும் நியதிக் கொள்கைக்குத் தலைமை கொடுத்த நீலகேசிக்கும் காணப்படும் இவ்வேறுபாடு தென்னிந்திய ஆசீவகம் தனக்கெனத் தனிநெறி வகுத்துக் கலப்புக் கொள்கையாகத் திராவிடச் சார்புடன் வளர்ந்தமைக்குச் சான்றாகும்.

ஆசீவகர்தம் அணுக்கொள்கை நியதிக் கொள்கை இரண்டுடனும் இயைபுடையது அவிசலித நித்தியத்துவம். அணுக்களின் அழிவின்மையை நிலைநிறுத்தவும் நியதியை மெய்ப்பிக்கவும் எழுந்த கோட்பாடு இதுவெனலாம்.

எப்பாலும் தான்கெடா இல்லனவும் தோன்றா (686)

இல்லாததோன்றா கெடா உள்ளன (698)

என்ற தொடர்களால் என்றும் மாறா நிலைபேறு என்று நீலகேசியில் உய்த்துணர் வகையில் வரும் கொள்கையினைச் சமயத்திவாகரர்' அவிசலித நித்தியத்துவம்' (694) என்ற தத்துவக் கலைச்சொல்லால் சுட்டுகின்றார்.

நீலகேசியின் கடுங்கண்டனத்திற்குள்ளாகும் இக்கொள்கை பகுதகச்சாயணரின் கருத்திலிருந்து தமிழக ஆசீகவர்களால் வளர்க்கப் பெற்ற புதிய கோட்பாடாக இருக்கலாம் (Basham 1951:236). இத்தகு கருத்துக்களால் ஆசீவகம் பற்றிய முழுநிலை ஆய்விற்கு நீலகேசி பெரும் பயன் நல்கும் என்பது புலனாகும்.

மாத்துவரின் சர்வதரிசன சங்கிரகமும் சங்கரரின் சர்வ சித்தாந்த சங்கிரகமும் உலகாயத நெறியில் நீர், நிலம், தீ, காற்று ஆகிய நான்கு பூதங்களையே மூலமாகக் கொண்டன.

நிலம் தீ நீர்வளி விசும்பொடு ஐந்தும்
கலந்த மயக்கம் உலகம்

என்ற தொல்காப்பியப் பகுதியும் (மரபியல் 91) 'மண்டிணிந்த நிலனும்... ஐம்பெரும் பூதத்தியற்கை' என்ற புறநானூற்றுப் பாடலும் (2) ஐம்பூதச் சேர்க்கை குறித்த பழந்தமிழ்ச் சான்றுகள். மகாபாரதத்தில் அனுசாசனப் பருவத்தில் 173 வது பிரிவில் பிரகஸ்பதி உதிரட்டனிடம் ஐம்பூதங்களே உயிர்ப் பொருள்களின் மூலங்கள் என்று கூறுவதும் ஒரு தொன்மையான குறிப்பு.

மணிமேகலையின் பூதவாதியும் அடிப்படைத் தனிமங்கள் ஐந்தென்றே கொள்கிறான். 'என்துணிவு ஐம்பூதங்களே' (856) என்பது நீலகேசியில் வரும் பூதவாதியின் துணிவு. சமய அறவியல் கலைக்களஞ்கியத்தில் அறிஞர் கார்பே உலகாயத ஆராய்ச்சிக்குச் சர்வதரிசன சங்கிரகத்தையே ஆதாரமாகக் கொள்கிறார்.[4] உலகாயத மெய்ப்பொருளில் ஐம்பூதக் கொள்கையே பழமையானது. பின்னர் தர்க்கவியலுக்குப் பொருந்தும் வகையில் ஆகாயம் காட்சிக்குப் புலானாகாமையால் அதனை விடுத்து ஏனைய நான்கனையும் மூலங்களாகக் கொண்டனர்.[5]

உலகாயதர் ஒழுங்கீனத்தின் சார்பாளர்கள் என்று இன்றைய ஆய்வுலகிலும் கருத்து நிலவுகிறது.[6] சர்சதரிசன சங்கிரகமும் வரம்பற்ற காமத்தை எடுத்தோதினர் என்றியம்புகிறது (1978:1-11). அறிஞர் இராதாகிருட்டிணன் அக்கருத்தினை ஏற்றுக் கொள்கிறார் (Radhakrishnan 1951:vol II 281). தமிழில் பின்னர்த் தோன்றிய சிவஞான சித்தியார் (29), தத்துவப் பிரகாசம் (172), சிவஞானபோதம் (1968:43) முதலியன வரம்பற்ற காமம் உலகாயதரின் தலைமைக் கோட்பாடு என்றியம்பின. ஆனால் மணிமேகலையிலும் நீலகேசியிலும் உலகாயதர் வரம்பிகந்த காமத்தைப் போற்றியதாகக் கூறவில்லை. உலகாயதர் ஒழுக்க வரம்பற்ற இன்பக் கோட்பாட்டினர் (Hedonist) என்பது மிகைப்படுத்தப்பட்ட குற்றச்சாட்டாகும். இந்தியப் பொருள் முதல்வாதம் பற்றிய ஆராய்ச்சியில் கே.கே. மித்தலும் இதனையே மொழிகுவர் (K.K.Mittal 1974:59). குறைகாணின் மிகைப்படுத்திப் பரபக்கநிக்கிரகத்தில் சாடும் போக்குடைய நீலகேசி உலகாயதரிடம் அத்தகு குறை காணவில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

நீலகேசியில் இடம்பெறும் ஈசுவர சாங்கியம் பதஞ்சலி முனிவரின் யோக நெறியோடு பெரிதும் இயைபுடையது. இறையிலி சாங்கியத்துடன் கடவுள் கொள்கையும் வணக்கமும் இணைக்கப் பெற்றதும் இறையேற்புச் சாங்கியமாயிற்று. இம்மாற்றமும் இணைப்பும் இந்திய மெய்யியல் வளர்ச்சியில் குறிப்பிடத்தக்கவை. கபிலரின் மெய்யியல் கொள்கைகளுடன் கடவுட் கொள்கையையும், பிந்திய வேதாந்த நெறியின் ஆன்ம ஒருமைக் கொள்கையையும் கேவல அத்வைதத்தையும் நீலகேசி இணைத்துக் கூறுவதைக் காணுங்கால் அது வேதாந்த நெறியின் முதிரா முன்னிலையாகத் தோன்றுகிறது.

மணிமேகலை, பரிமேலழகர் உரை, சிவஞானமுனிவர் உரை ஆகியவற்றில் சாங்கிய நெறியின் மூலப்பகுதி முதலில் விளக்கப் பெறுதலும் நீலகேசியில் புருடன் முதன்மை பெறுவதும் குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடாகும். இது இறையேற்புச் சாங்கியத்தின் முக்கிய அம்சமாகும். சங்கியத் தத்துவம் மூல சாங்கியத்தினின்றும் முற்றிலும் வேறுபட்டுத் திசை திருப்பப்பட்ட வரலாற்றினை நீலகேசி நூல்வழி ஆய்ந்துணரலாம்.

இந்தியப் பொருள் முதலியல் சிந்தனைகளை ஆராய்ந்த கே.கே. மித்தல் வைசேடிகம் குறித்து ஓர் இடைநிலையிலான முடிவுக்கு வருகிறார். அவர் கருத்துப்படி வைசேடிகம் முழுமையான பொருள் முதலியல் கோட்பாடில்லை என்றாலும் வேத ஏற்பு நெறிகளுள் அதுவே பொருள் முதலியலுக்கு மிகவும் நெருங்கியது. நீலகேசியில் இடம்பெறும் வைசேடிகக் கருத்துக்களைத் தொகுத்துக் காணின் அவை மித்தலின் கருத்துக்களுக்கு அரணாவதை அறியலாம்.

குணம் குணி பற்றி நீலகேசியில் இடம்பெறும் கருத்துக்கள் மேனிலை ஆய்வுக்குப் பெரும்பயனளிப்பன. பல்வேறு பொருள்களைப் பற்றித் தெளிவாகக் கூறாமையால் வைசேடிகத்தை நிறைவான தனித்த தத்துவமாக ஏற்கமுடியாது என்பாருளர்.[7] சமயம் என்ற நிலையில் வைசேடிகம் இந்தியப் பெரு நாட்டில் பரவி நிலை பெறவில்லை என்பது உண்மை. ஆனால் தத்துவம் என்ற அளவில் அதன் வீச்சு ஆழமானது; அகலமானது. பழந்தமிழ் நூல்களான மணிமேகலையும் நீலகேசியும் வைசேடிகத்திற்குச் சிறப்பிடம் கொடுத்தமையால் இது விளங்கும்.

வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு சமயங்களை வேத ஏற்பு நெறிகள் வேத மறுப்பு நெறிகள் என்று பகுப்பது குறித்து ஆராய வேண்டியதன் அவசியத்தையும் நீலகேசி உணர்த்துகிறது.

நீலகேசி ஒன்றே கேசி நூல்களுள் முழுமையாகக் கிடைத்துள்ளது. சமண சமயஞ்சார்ந்த இந்நூலசிரியர் தருக்க நூற்புலமையும், பன்னூற் பயிற்சியும், பல மொழியறிவும் வாய்க்கப் பெற்ற தத்துவ வித்தகர் என்பது திண்ணம். இந்திய மெய்யியல் சிந்தனைகளத் தமிழில் இடையறவின்றி வரினும் அறிஞர்கள் மிக அரிதாகவே ஆய்வுப் பயன் கொள்கின்றனர். தமிழில் விரவிப் பரந்துள்ள தரவுகளை உலகறியச் செய்தல் இன்றைய தமிழியல் ஆய்வாளர் கடமை.

அடிக்குறிப்புகள்

1. ஏ. சக்கரவர்த்தி நயினார், 'ஜைன மெய்ப் பொருளியல்' *'கீழை மேலை நாடுகளின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு தொகுதி'* (மொ.பெ) 1970, அண்ணாமலை நகர். ப. 225.
2. சோ. ந. கந்தசாமி, 'குண்டலகேசி' *முத்துக்கோவை*, 1981, திருச்சி ப. 269.
3. A.F.R. Hoernle, 'Ajivikas' *Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. I* 1928 Newyour. P.262.
4. Garbe, 'Lokayata', *ERE* Vol. VIII P. 138.
5. ஏ. சக்கரவர்த்தி நயினார், ப.ஆ. *நீலகேசி முன்னுரை* 1984, தஞ்சாவூர் ப.337.

6. G.N. Joshi, 'Metaphysics' *Indian Thought* 1975: New Delhi P.183.
7. K.P. Bahadur, *The Wisdom of Vaisheshiha,* 1979: New Delhi P.47

துணைநூற்பட்டியல்

1. கந்தசாமி, சோ. ந. 1972 *தமிழும் தத்துவமும்,* அண்ணாமலை நகர்.

2. ________________ 2977 *பௌத்தம்,* சென்னை.

3. விஜயலட்சுமி, ர. 1988 *தமிழகத்தில் ஆசீவகர்கள்,* சென்னை.

4. Basham, A.L. 1951 *History and Doctrines of Ajivikas,* London.

5. Cowell, E.B. & Gough, A.E. Trans, 1978, *Sarva Darsana Samgraha,* Varanasi.

6. Hastings, James, ed 1928 *Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol I,VII, VIII, XI, XII,* New York.

7. Mittal, K.K. 1974 *Materialism in Indian Thought, New Delhi.*

8. Radhakrishnan, S. 1951 *Indian Philosophy vol. 1& 11.*

7

இஸ்லாமிய இலக்கியங்களில் சமய நல்லிணக்கம்

சி. நயினார் முகம்மது

முன்னுரை

இன்று சாதி, இன, மொழி, ஆதிக்க வெறி முதலியவற்றால் பூசலும் போரும் மூண்டு மனித வாழ்வை அலைக்கழித்து வருகின்றன. மனதைப் பதப்படுத்தி, பண்படுத்தி மாந்தரை அறவழியில் நடத்தி வாழ்வாங்கு வாழச் செய்யத் தோன்றிய சமயங்களின் பெயராலும் பகை மிகுந்து படுகொலைகள் நடந்து வருவது வேதனைக்குரியது. இவ்வவலநிலை நீங்காதா? 21 வது நூற்றாண்டிலாவது அமைதி தவழாதா என்ற ஏக்கம் சான்றோர் நெஞ்சைக் கவ்விப் பிடித்துள்ளது. இவ்வவல நிலைக்குக் காரணம் சமயிகள் ஒருவரை ஒருவர் புரிந்து கொள்ளாததே. அனைத்துச் சமயங்களும் படைத்துப் பாதுகாத்து வரும் இறைவனையே மையமாகக் கொண்டுள்ளன.

இஸ்லாம்

இஸ்லாமும் இதனையே அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது. ஆதி மனிதர் ஆதம் நபியிலிருந்தே உலக மக்கள் படைக்கப்பட்டனர். காலப்போக்கில் மக்கள் பல்கிப் பெருகிப் பாரகம் எங்கும் பரவினர். இவர்களை நன்னெறிப்படுத்த ஆதம் நபி முதல் முகம்மது நபி ஈறாக வழிகாட்டிகள் இறைவனால் அனுப்பப்பட்டனர். எல்லா வகுப்பினர்க்கும் வழிகாட்டிகள் வந்துள்ளனர். இவ்வழிகாட்டிகளுக்கு வேதங்களும் வேத வசனங்களும் அருளப்பட்டன. இவர்கள் அனைவரும் ஒரே மார்க்கத்தையே போதித்தனர். இவர்கள் அனைவர்மீதும் விசுவாசம் கொள்வது அவசியம் என்று இஸ்லாம் கூறுகிறது. மனித குலம் ஒன்றே (குர் ஆன். 10:19)[1] எந்தச் சமயத்தைச் சேர்ந்தவராயினும் ஓரிறைவனையும், இறுதி நாளையும் நம்பி நற்கருமம் செய்தால் இறைவனருள் கிட்டும் (குர்ஆன்:2:62)[2] என்று திருக்குர்ஆன் கூறுகிறது.

இவ்வினிய கொள்கைகளை முகம்மது நபியும் அவர் தம் தோழர்களும் போற்றி நடந்து சமய நல்லிணக்கத்திற்கு வலிவூட்டியுள்ளனர். துன்பம் செய்தவர்க்கும் இன்பம்

செய்துள்ளனர். முகம்மது நபி நடந்து செல்லும் பாதையில் கல்லையும் முள்ளையும் பரப்பினர். அவர்மீது குப்பையை வாரிக்கொட்டினர். தொழுது கொண்டிருந்தபோது ஒட்டகையின் அழுகிய குடலையும் சாணத்தையும் வீசினர். அவரின் சூலுற்ற மகளை ஒட்டகையிலிருந்து தள்ளி இறக்கும்படிச் செய்தனர். சிறிய தந்தையைக் கொன்று குடலை மாலையாகப் போட்டு ஈரலை மென்று உமிழ்ந்து ஆடிப்பாடினர். தோழர்களைச் சித்திரவதை செய்து கொல்லவும் செய்தனர். அவரையே கொல்ல கொலைவாள் உருவினர். இத்தகைய கொலை பாதகர் அனைவரையும் இரத்தம் சிந்தாமல் மக்காவை வெற்றி கொண்டபோது, நிபந்தனையின்றி மன்னித்து விடுதலை செய்தார் (முகம்மது சாகிப் 1925,261)[3]. இம்மட்டோ, பகைத்து வந்தவர் கேட்டதையெல்லாம் கொடுத்துச் செய்து கொண்ட உஹ் தைபியா உடன்படிக்கை வரலாற்றுச் சிறப்புடையது (முகம்மது சாகிப் 1925 218). தம்மைக் கண்டு பேச வந்த கிறித்தவப் பாதிரிகள் தொழ வேண்டிய நேரம் வந்தபோது தமது புனித பள்ளி வாசலிலே பூசை நடத்தும்படிக் கேட்டுக் கொண்டார். யூதர் ஒருவரின் சடலத்தை இறுதி ஊர்வலமாக எடுத்துச் சென்ற போது எழுந்து நின்று மரியாதை செலுத்தினார். மதிரை சென்றதும் அங்குப் பல்லாண்டுக் காலமாக முட்டி மோதிக் கெட்டழிந்து வந்த இரு கோத்திரத்தாரைச் சமாதானப்படுத்தி ஒன்றுபடுத்தினார். அங்கு வாழ்ந்து வந்த யூதர்களுக்குப் பாதுகாப்பு பிரகடனம் செய்தார் (முகம்மது சாகிப் 1925,203).

அவரைப் பின்பற்றி வந்த தோழர்களும் சமய நல்லிணக்கத்தைப் போற்றியுள்ளனர். காட்டாக, இரண்டாம் கலிபா உமர் கிறித்தவர்களுக்கு அளித்த பாதுகாப்புச் சாசனத்தைக் கூறலாம். பாலஸ்தீனத்துக் கிறித்துவத் தலைவர்களின் அழைப்பை ஏற்று அங்குச் சென்றபோது தொழுகை நேரத்தில் தங்கள் ஆலயத்தில் தொழும்படி வேண்டினர். தாம் அப்படிச் செய்தால் தம்மைச் சார்ந்தோர் ஒருவேளை இவ்வாலயத்தைப் பள்ளிவாசலாக மாற்றி விடுவாரோ என்றஞ்சிய கலிபா உமர் அங்குத் தொழ மறுத்துவிட்டார். இப்படி எத்தனையோ நிகழ்ச்சிகள் இஸ்லாமிய வரலாற்றில் உள்ளன.

தமிழகத்திலும் முஸ்லீம்கள் சமய நல்லிணக்கம் போற்றியுள்ளனர். மாலிக்காபூர் தென்னகத்தில் படையெடுத்தபோது சமயத்தின் பெயரால் பாண்டி நாட்டு முஸ்லீம் தலைவரைச் சமயத்தால் வேறுபட்ட பாண்டிய அரசனுக்கெதிராகத் தனக்கு உதவும்படி கேட்டான். அரச விசுவாசங் கொண்ட அம் முஸ்லீம் தலைவரோ மறுத்துவிட்டார். செஞ்சியை முஸ்லீம் படை தாக்கியபோது இராசா செயசிங்கின் நண்பன் மகபத்கான் மணக்கோலத்தில் இருந்தபடியே களத்தில் குதித்து மடிந்த வரலாற்றுச் செய்தி இலக்கியத்திலும் இடம் பெற்றுவிட்டது. இவை போன்ற நிகழ்ச்சிகள் இஸ்லாமிய இலக்கியங்களின் கருப்பொருட்களாக அமைந்துள்ளன.

இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள்

இன்பத் தமிழைத் தாய்மொழியாகக் கொண்ட முஸ்லீம்கள் இனிய இலக்கியங்கள் படைத்துள்ளனர். உமறுப்புலவரின் சீறாப்புராணமும், குணங்குடி மஸ்தான் சாகிப்பின் திருப்பாடல்களும் தான் இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள் என்று அண்மைக்காலம் வரை கருதப்பட்டு வந்தது. 1972 முதல் நடைபெற்ற ஐந்து இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கிய மாநாடுகளின் பயனாக ஆயிரத்திற்கு மேற்பட்ட இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள் கண்டறியப்பட்டுள்ளன. 1990-இல் வெளியிடப்பட்டுள்ள இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கியங்கள் நூற்பட்டியல் என்ற நூலில் 770 செய்யுள் நூல்களின் விவரக் குறிப்புகள் இடம் பெற்று உள்ளன. இதில் முஸ்லீம் புலவர்கள் இயற்றிய இஸ்லாமியப் பொருண்மை கொண்ட இலக்கியங்கள் மட்டும் தரப்பட்டுள்ளன. மதுரை காமராசர் பல்கலைக் கழகம் வெளியிட்டுள்ள இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கிய நூல் விவரக்கோவை 1950-வரை வெளியிடப்பட்டுள்ள 1749 இஸ்லாமிய நூல்களின் விவரக்குறிப்புகளைத் தருகிறது. இவற்றில் முஸ்லீம்கள் இயற்றிய இஸ்லாமிய அடிப்படையில் எழுந்த நூல்களும் முஸ்லீம்அல்லாதார் இயற்றிய இஸ்லாமியப் பொருண்மை கொண்ட இலக்கியங்களும் மட்டுமல்லாமல் முஸ்லீம்கள் இயற்றிய பிற சமயப் பொருண்மை கொண்ட இலக்கியங்களும் இடம்பெற்றுள்ளன. இவற்றுள் பல செய்யுளால் ஆனவை. தமிழிலுள்ள அனைத்துப் பாடல் வடிவங்களிலும் இலக்கிய வடிவங்களிலும் அமைந்துள்ளன. இவையன்றி கிஸ்ஸா, நாமா, மசலா, முனாஜாத் முதலிய புதுவகை இலக்கியங்களையும் படைத்துத் தமிழுக்கு வளஞ்சேர்த்துள்ளனர்.

1950-க்குப் பிறகுதான் இஸ்லாமியத் தமிழ்இலக்கியம் மறுமலர்ச்சி பெற்றது; தமிழ் முஸ்லீம்களிடைய இலக்கிய ஆர்வம் மிகுந்தது; பிற சமயத்தவரும் இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கியங்களை அறிய வாய்ப்பும் ஏற்பட்டது. செய்யுளிலும் உரைநடையிலும், இஸ்லாமிய இலக்கியங்களும் கட்டுரைக் கோவைகளும் பெருமளவில் தோன்றாலாயின. ஆதலின் இக்காலப் பகுதியில் தோன்றிய இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கியங்களைச் சேர்ப்பின் இவ்வெண்ணிக்கை இரண்டாயிரத்தைத் தாண்டிவிடலாம். இவ்விஸ்லாமிய இலக்கியங்கள் இலக்கியத்திற்குரிய அமைதிகளைக் கொண்டு இன்ப மூட்டி அறிவு புகட்டுகின்றன. மனக்கசடறச் செய்து கற்பார்க்குத் தெளிவூட்டவல்லன.

இஸ்லாமியத் தமிழ்இலக்கிய வரலாற்றில் அண்மைக்காலம் வரை முதலாவதாகக் கருதப்பட்டது மிம்குறாசு மாலையாகும். இதன் ஆசிரியர் ஆளிப்புலவர். முகம்மது நபி விண்ணகம் சென்று இறைவனோடு உரையாடி வந்தது பற்றிய 743 பாமலர்களைத் தொடுத்துத் தமிழன்னைக்கு மாலையாகச் சூட்டியுள்ளனர்.

இவரின் மாணவர் சிவலிங்க செட்டியார் முயற்சியால் பாவாடைச் செட்டியார் இந்நூல் அரங்கேற்றத்திற்குப் பொருளுதவி செய்தார். அரங்கேற்றத்தின்போது ஒளிநிகழும் முகம்மது நபி காட்சி தந்தார்; அக்காட்சியைக் கண்ட பாவாடைச் செட்டியாரின் பார்வையை இழந்த விழிகள் ஒளிபெற்றன என்பது மிஃகுறாசுமாலை இலக்கிய வரலாறு ஆகும் (உவைஸ்-அஜ்மல் 1986;182).

தற்போது இலக்கிய ஆய்வாளர்கள் பல்சந்த மாலை என்ற இலக்கியமே முதலாவது. இது கி.பி. 12 ஆம் நூற்றாண்டு அல்லது அதற்கு முந்தியது என்று கருதப்படுகிறது. (உவைஸ்-அஜ்மல் 1986:88) இந்நூல் முழுமையாகக் கிடைக்கவில்லை. பேராசிரியர் எஸ்.வையாபுரிப்பிள்ளை பதிப்பித்த களவியல் காரிகை என்ற அகப்பொருள் பற்றிய நூலில் மேற்கோளாகக் காட்டப்பட்டுள்ள 8 பாடல்களே கிடைத்துள்ளன. இரண்டாவதாகக் கருதப்படுவது யாகோபு சித்தர் பாடல். மருத்துவம் பற்றிக் கூறுவது. கி.பி.15 ஆம் நூற்றாண்டில் தோன்றியவர். இராமதேவர் என்ற இயற்பெயரினர். இஸ்லாமியக் கொள்கைகளால் கவரப்பட்டு யாகோபு என்ற பெயர் பூண்டவர். பதினெண்சித்தருள் ஒருவராக மதிக்கப்படுபவர். கி.பி.1523-இல் தோன்றிய ஆயிரம் மசலா என்ற நூல் மூன்றாவதாகக் கருதப்படுகிறது. வினா-விடையிலான 1000 பாடல்களால் ஆனது.

பதிப்பு

இவ்வாறு தோன்றிய இஸ்லாமிய இலக்கியங்களுள் பல இந்துசமயத்தவரால் அச்சிடப்பட்டும் பதிப்பிக்கப்பட்டும் உள்ளன. காட்டாக:

1. உமறுப்புலவரால் இயற்றப்பட்ட சீறாப்புராணம் இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றில் 19-ஆம் இலக்கியமாகும். இப்பேரிலக்கியம் 13 பதிப்புகளைக் கண்டுள்ளது. இவற்றுள் 11 இந்து சமய அச்சகங்களில் பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளன.

2. கி.பி.1792-இல் தோன்றி வாழ்ந் சூபிஞானி குணங்குடி மஸ்தான் திருப்பாடல் திரட்டு 21 பதிப்புகளைக் கண்டுள்ளது. இவற்றுள் நான்கே சென்னை சாகுல் ஹமீதியா அச்சகத்தில் பதிப்பிக்கப்ட்டுள்ளன. 17 பதிப்புகள் இந்து சமயத்தார் அச்சகத்தில் பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளன. 10 பதிப்புகளின் பதிப்பாசிரியர்கள் முஸ்லீம்கள். 11 பதிப்புகளின் பதிப்பாசிரியர்கள் இந்து சமயத்தவர்களே. முஸ்லீம்களின் வெளியீடுகளாக வந்தவை 4; 17 பதிப்புகள் இந்து சமயத்தாரின் வெளியீடுகளே. இதன் உரை நூல்கள் 3 (நயினார் 1993,310). இவற்றுள் இரண்டு இந்து சமயத்தார் செய்தவை. ஒன்றே முஸ்லீம் செய்தது. குறிப்புரை ஒன்றுண்டு. இஃதொரு முஸ்லீம் பேராசிரியரால் செய்யப்பட்டது[2]. சுருங்கச் சொல்லின் 19-ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முன்னர்த் தோன்றிய இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள் பெரும்பாலும் இந்து சமயத்தார் அச்சகங்களில்

அச்சானவையே. பிற்காலத்திலும் இந்து சமயத்தார் அச்சகங்களில் பல பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளன.

பிற சமயத்தார் இயற்றிய இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள்

முஸ்லீம் புலவர்கள் மட்டுமல்லாமல் பிற சமயக் கவிஞர்களும், அறிஞர்களும் இஸ்லாமியப் பொருண்மை கொண்ட 45 இலக்கியங்களை இயற்றியுள்ளனர். இவர்களுள் கந்தசாமி முதலியார், இ.ஆர் மகாலிங்கம், பெத்த பெருமாள், அழகிரிசாமி பாகவதர், காஜாம்பாள், நாகலிங்கம் பிள்ளை, குமாரசாமி பிள்ளை, சுந்தரதாசு கவிராயர், நாகூர் கோபாலநாயகர், மீனாட்சி சுந்தரம்மாள், அரவமூர்த்தி உபாத்தியார் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். சித்தலிங்கய்யா, கி.ஆ.பெ. விசுவநாதம், சிலம்பொலி செல்லப்பன், வித்வான் குமரேசன் பிள்ளை ஆகியோர் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள்.

அல்லாஹ் பற்றிப் பாரதியார் பாடியுள்ளார்.[4] முகம்மது நபி பற்றித் திரு. வி. கல்யாணசுந்தரனார் பாடியுள்ளார்.[5] மணிமேகலை என்ற புனைபெயர் கொண்ட கி.சா. முனிசாமி இஸ்லாமியப் பண்பு என்ற நூலும், தாயிப் நகரில் நபிபெருமானார் என்ற நூலும் இயற்றியுள்ளார். இளசைக் கவிஞர் சண்முகம் ஹிறியால் வந்த வசந்தம் என்ற கவிதை நூல் இயற்றிப் பரிசும் பெற்றுள்ளார். மௌலானா அவன் என்ற சான்றோர் பற்றிப் புலவர் கோவிந்தன் பாடியுள்ளார். புலவர் இரா. கருப்பையா நாகூர் ஆண்டவர் மீது அந்தாதி பாடியுள்ளார். உமறுப்புலவர்பற்றிப் பலர் பாடியுள்ளனர். இவருள் கவியோகி சுத்தானந்த பாரதியார், பேரா. ரெ.சிங்காரவேலன், பேரா. தேசிகன் ஆகியோர் குறிப்பிடத்தக்கோர். மஸ்தான் சாகிபு பற்றி அவரின் சீடர்கள் பாடிப் போற்றியுள்ளனர். மகாவித்துவான் திருத்தணிகை சரவணப்பெருமாள் ஐயா நான்மணிமாலையும், சிவயோகி ஐயாசாமி முதலியார் தோத்திரப்பாவும், கீர்த்தனமும், வேங்கடசாமி பிள்ளைக் கவிராயர் தோத்திரப் பாவும், கோவலம் அருணாசலக் கவிராயரின் மகன் சபாபதி முதலியார் பஞ்சரத்தினமும் பாடியுள்ளனர். சதாவதானம் செய்குத் தம்பிப் பாவலர் பற்றிப் புலவர் அரசு, உமைதாணு, பேரா. மா. இளையபெருமாள், கவிஞர் தெ. ப. பெருமாள், பன்மொழிப்புலவர் கா. அப்பாதுரை, கவிரத்தினம் கே.வி.உடையார் பிள்ளை, கவிமணிதாசன் சி. ஆதிமூலம், மகாவித்துவான் சாத்தான் குட்டிப் பிள்ளை, வித்துவான் ஏ.மாடசாமி, கவிமணி தேசிகவிநாயகம் பிள்ளை, நாஞ்சில் கவிஞர் ஆதிமூலம், சுப்பிரமணிய நாவலர், சைவப்புலவர் அ.சி.வி. சுப்பிரமணிப்பிள்ளை, வித்துவான் செ. சதாசிவம், வித்துவான் சி. குமாரவேல்பிள்ளை முதலியோர் பாடியுள்ளனர்.

வருவோர்க்கெல்லாம் வரையாது வழங்கிய வள்ளல் சீதக்காதி பற்றிப் பொற்களந்தை படிக்காசுப்புலவர் இனிய பாடல்களில் 7 பாடியுள்ளார் (கா.சு.பிள்ளை 1957-226). நமசிவாய புலவர் 4 பாடல்கள் பாடியுள்ளார் (கா.சு. பிள்ளை 1957,298).

உமறுப்புலவர் கந்தசாமிப் புலவர் முதலிய புலவர்கள் சீதக்காதி அவையில் இருந்து தமிழ் வளர்த்ததாகச் சீதக்காதி நொண்டி நாடகம் கூறுகிறது. இந்நொண்டி நாடகத்தின் ஆசிரியர் பெயர் குறிப்பிடப்படவில்லை. எனினும் கந்தசாமிப்புலவர்தான் இயற்றியிருக்க வேண்டும் என்று கருத இடமுண்டு. ஏனெனில் "சந்த முத்தமிழ் தெரியுங் கல்வித்தலைவர் மகிழ் உமறுப்புலவருடன், செந்தமிழ்க் கந்தசாமிப் புலவனுஞ் சீராட்டு நற்றமிழ்ப் பாராட்டவே" (நயினார் 1953,185) என்று பாடியதில் உமறுப்புலவரைப் போற்றி 'அர்' சிறப்பு விகுதி சேர்த்தும், கந்தசாமிப் புலவன் என்று 'அன்' விகுதி சேர்த்தும் கூறியிருக்கிறார். தான் பாடும்போது, தம்மைத் தாழ்த்திப் பணிவுடன் கூறுவது மரபாகும்.

சாற்றுக்கவிகள்

இஸ்லாமிய இலக்கியங்களுக்குச் சாற்றுக் கவிகளும், அணிந்துரை முதலியனவும் பலர் வழங்கியுள்ளனர். குத்பு மணிமாலை என்ற இலக்கியத்திற்கு பண்டித வித்வான் ஆ. கார்மேகக் கோனாரும், திருவாவடுதுறை ஆதின வித்வான் இரா. சுப்பிரமணியக் கவிராயரும், குலாம் காதிறு நாவலர் இயற்றிய மதுரை தமிழ்ச் சங்கப் புலவர் ஆற்றுப்படைக்கு வித்வான் திருமயிலை சண்முகம்பிள்ளையும், பனைக்குளம் மஜீதுப் புலவரின் நாயக வெண்பாவிற்குத் தேவப்பிரியக் கவிராயரும் அளித்த சாற்றுக்கவிகள் குறிப்பிடத்தக்கன. இவ்வாறே முஸ்லீம் புலவர்கள் இந்து சமய நூல்களுக்குச் சாற்றுக்கவி தந்துள்ளனர்.

பிற சமயத்தவரின் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள்

பிற சமயத் தமிழ் அறிஞர்கள் இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள் பற்றி அரிய ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் படைத்துள்ளனர். உமறுப்புலவர் பற்றியும் அவர் இயற்றிய சீறாப்புராணம் பற்றியும் பலர் கட்டுரைகள் படைத்துள்ளனர். முனைவர் தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரம்பிள்ளை, முனைவர் இரா. சாரங்கபாணி, முனைவர் தா.வே. வீராசாமி, முனைவர் நா. செயராமன், முனைவர் ப. சௌந்தரா, முனைவர் தமிழண்ணல், முனைவர் மு. தமிழ்க்குடிமகன், சிலம்பொலி செல்லப்பன், முனைவர் சி. பாலசுப்பிரமணியம், புலவர் வே. இராசவேலன், மயிலை சீனிவேங்கடசாமி, முனைவர் கா.ப. அறவாணன், பேரா. கிருஷ்ணா சஞ்சீவி, இரா. முத்துக்குமாரசாமி முதலியோர் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். மஸ்தான் சாகிபு பற்றி எழுதப்பட்டுள்ள கட்டுரைகள் பல. அவற்றுள் பெரியதம்பிப் பிள்ளையின் கட்டுரை குறிப்பிடத்தக்கது. செய்குத்தம்பிப் பாவலர் பற்றியும் அவர் இயற்றியுள்ள இலக்கியங்கள் பற்றியும் பலர் கட்டுரைகள் படைத்துள்ளனர்.

பீர் முகம்மது அப்பா பற்றி முனைவர் தா.வே. வீராசாமி, முனைவர் சி.

பாலசுப்பிரமணியம், பி. தெட்சிணாமூர்த்தி, ந. சொக்கலிங்கம் ஆர். சுகராசன், முனைவர் கு. இன்னாசி, அ.ச.இராமையன், பேராசிரியர் அ.மு.பரமசிவானந்தம், என். சின்னராசு, இரா. திருவேங்கடம், முனைவர் அ.மா. பரிமணம், சீனி. சௌமிய நாராயணன், நகோமிஜான்சன் முதலியோர் கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளனர். இஸ்லாமிய சிற்றிலக்கியங்கள் பற்றி முனைவர் அ.மா. பரிமணம், முனைவர் தா.வே. வீராசாமி, முனைவர் சிவகாமசுந்தரி, முனைவர் கு.வே. பாலசுப்பிரமணியன், முனைவர் சித்திரபுத்திரப்பிள்ளை, முனைவர் மாதையன், முனைவர் ஞானாம்பிகைதேவி குலேந்திரன், முனைவர் அங்கயற்கண்ணி முதலியோர் கட்டுரைகள் படைத்துள்ளனர். பேராசிரியர் அப்துல்கபூர் நூல்கள் பற்றி முனைவர் சி. பாலசுப்பிரமணியம், அ.சா. இராமையா, முனைவர் பா. வளனரசு, முனைவர் கு. இன்னாசி முதலியோர் ஆய்வுக் கட்டுரைகள் வழங்கியுள்ளனர்.

இஸ்லாமிய நூல்களுக்கு அணிந்துரைகள்: ஆய்வுரைகள் முதலியன வழங்கியுள்ளோரில் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள் வருமாறு: முனைவர் ந. சஞ்சீவி, முனைவர் சி. பாலசுப்பிரமணியம், முனைவர் வி.ஐ. சுப்பிரமணியம், முனைவர் ச.வே. சுப்பிரமணியம், முனைவர் தமிழண்ணல், முனைவர் முருகரத்தினம், பன்மொழிப்புலவர் கா. அப்பாதுரை, பேரா.ஜி.சுப்பிரமணியப் பிள்ளை, முனைவர் அ. சிதம்பரநாதன் செட்டியார், பேரா. சொக்கலிங்கன், முனைவர் ஔவை. நடராசன் ஆகியோர்.

தமிழ்மொழிப்பற்று

இஸ்லாமியப் பொருண்மையில் பாடிய முஸ்லீம்கள் மொழிப்பற்றிலும், நாட்டுப்பற்றிலும் ஆர்வங்காட்டியுள்ளனர். சதாவதானம் ப. செய்குதம்பிப் பாவலர், ‘தாயே தாயே தமிழ்த்தாயே’ என்று தொடங்கும் பாடலில் தமிழின் அழகு, இனிமை, வளம், தெய்வச்சிறப்பு பற்றி அருமையாகப் பாடுகிறார் (குமரேசன், 1986 69-71). நாகூர் தர்கா வித்துவான் குலாம்காதிறு நாவலர் மதுரைத் தமிழ்ச் சங்கப் புலவர் ஆற்றுப்படை இயற்றித் தமிழின் பெருமை, நான்காம் தமிழ்ச் சங்கம் நிறுவிய பாண்டித்துரைத் தேவரின் தமிழார்வம், தமிழ்ச்சங்கப் புலவர் ஆற்றும் பணிகள் முதலியன குறித்துச் சங்கத் தமிழ் நடையில் பாடி நான்காம் தமிழ்ச்சங்க நக்கீரர் என்று புகழப்பட்டுள்ளார். எம்.கே.எம். அப்துல் காதிறு ராவுத்தர் மதுரைத் தமிழ்ச்சங்க மான்மியம் இயற்றியுள்ளார். அண்மையில் மறைந்த கவி.கா.மு. செரீபு தமிழ் மொழி பற்றிப் பாடல்கள் (செரீபு 1990 3-12) பாடியுள்ளார்.

நாட்டுப்பற்று

தமிழ் மொழி பற்றிப் பாடியுள்ள முஸ்லீம் புலவர்கள் தேசியம் பற்றியும்

தேசத்தலைவர்கள் பற்றியும் 16 நூல்களுக்கு மேல் இயற்றியுள்ளனர். என்.எஸ். செய்யது சாகிப் சுயராஜிய சுதேசி கீர்த்தனம் முதல் பாகமும், அசன்மொய்தீன் சாகிப்பின் தேசிய கீதமும், வி. எஸ். சாகுல் ஹமீதின் தேசியப்பாட்டும், என். அப்துல் லத்தீபின் தேசாபிமான அலங்கார சிந்தும், எஸ். பீர்முகம்மது ராவுத்தரின் கதர் ஆனந்தக் களிப்பும் தேசியும் பற்றியன. முகம்மது உசேன் சாகிபும், முகம்மது அப்துல் காதர் ராவுத்தரும் இயற்றிய தேசாபிமானிகள் தியானம் (6பாகங்கள்), தேசாபிமானிகள் சிறப்பு முதலியன தேசத் தொண்டர்களின் சிறப்பு பற்றியன. முகம்மது ஜமால் லெப்பையின் மகாத்மா காந்தி அவர்களின் கீர்த்தனைச் சிந்து, மகாத்மா காந்தி பேரில் புகழ் அலங்காரச்சிந்து, முகம்மதலிப் பாவலரின் மகாத்மா காந்தி விடுதலை, ஏ.எஸ்.ஏ. அப்துல் காதர் புலவரின் காந்தி கப்பற்பாட்டு, பீர் முகம்மது பாவலரின் காந்தி மாலிகை முதலியன தேசத்தந்தை காந்தியடிகள் பற்றியன. கே. எம். அல்லா பிச்சை ராவுத்தர் தேசிய திலகர் மாலிகை நாட்டுப்பற்றுக்கனலை கனன்றெழச் செய்த திலகர் பற்றியது. சதாவதானம் செய்குத்தம்பிப் பாவலரின் நாட்டுப்பற்று தமிழகம் அறிந்த ஒன்று. அரசியல் ஞானி சக்கரவர்த்தி இராஜகோபாலாச்சாரி பற்றிப் பாடியதுடன் தேசியக் காங்கிரசின் குறிக்கோளான மதுவிலக்கு, தீண்டாமையொழிப்பு முதலியன பற்றியும் பாடியுள்ளார். கவி.கா.மு.செரீபு இயற்றிய நாட்டுப்பற்றுப் பாடல்களும் நாட்டுத் தலைவர்கள் மீது பாடிய பாடல்களும் குறிப்பிடத்தக்கவை.

முஸ்லீம்களும் பிறசமயங்களும்

இவையன்றிப் பிற சமயப் பெரியார்கள் பற்றியும் நூல்கள் இயற்றி உள்ளனர். மதானுப்புலவர் சேதுபதி மன்னர்மீது பாடிய எலப்பாட்டு, கா.செய்யிது அப்துல் காதிறு புலவர் சிவகெங்கை மன்னர் மீது பாடிய புகழ்மாலை, சதாவதானம் செய்குத்தம்பிப் பாவலர் பாடிய அழகப்பா கோவை, சசியோத்தமன் கோவை, கவி.கா.மு.செரீபு இயற்றிய புகழேந்தி என்ற நாடகம், குலாம் காதிறு நாவலர் இயற்றிய மதுரைக் கோவை, இலங்கை பாவாலெப்பையின் கடைசி கண்டி மன்னன் வாழ்க்கையில் நிகழ்ந்த ஒரு சம்பவம் ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன.

இத்துடன் நில்லாமல் இந்து சமயத் தெய்வங்கள் பற்றியும் பாடியுள்ளனர். யு.பி.பி. அல்லா பிச்சை ராவுத்தர் வேல் ரதக்கும்மியும், கோசா மரைக்காயர் பினாங்கு உற்சவத் திருவலங்காரச் சிந்தும், இஸ்மாயில் கான்சாகிபு ஹரிபஜனை கீர்த்தனையும், குஞ்சு மூசுப்புலவர் குருச்சேத்ர அம்மானையும், செய்யிது முகம்மது அண்ணாவியார் மகாபாரத அம்மானையும், வி.கே. எம். மொய்தீன் சாகிப் பரிக்கல் திருவிழாநடைச் சிந்தும், எஸ். அப்துல் மஜீது சாவித்திரி பற்றிய நூலும் இயற்றியுள்ளனர்.

இஸ்லாமியப் பொருண்மை கொண்ட இலக்கியங்களில் முஸ்லீம் புலவர்கள் பிற சமய மரபுகளையும், சொற்களையும் ஆளுவதைக் காணலாம். உமறுப்புலவர்

இயற்றிய சீராப்புராணத்தில் அரபு பாலைவனத்தில் தமிழ்நாட்டுக் காளி, கரும்பேய்கள் ஏவல்செய்யக் கொடூரமாகக் காட்சி தந்ததாக வர்ணிக்கிறார். [6] குபிஞானியின் அனுபவத்தைச் சித்தர் மொழியில் கணபதி, சிவம் தெட்சிணாமூர்த்தம் கச்சிதானந்தம், நந்தி, மனோன்மணி முதலிய சொல்லாட்சிகளைக் காணலாம். செய்யிது முகம்மது அண்ணாவியார் விநாயகர் துதியுடன் தொடங்கிக் கலைமகளைப் பணிந்து பொதுவான உருவமற்ற இறைவனைத் துதித்துத் தமது மகாபாரத அம்மானைக் காப்பியத்தை இயற்றியுள்ளார். சித்திர கவி திருவையாறு அப்துல் கபூர் என். இராமச்சந்திர ஐயர் மீது பாடிய சித்திரக் கவிமாலை என்னும் நூலில் நடராசப் பெருமான், திருமால், சக்தி, இலக்குமி, கலைமகள், கணபதி, முருகப்பெருமான் ஆகிய இந்து சமயத் தெய்வங்கள் மீது துதிப்பாடல்கள் பாடுகிறார்.

உருவமற்ற ஓர் இறையைத் துதித்து நபிகள் நாயக மான்மிய மஞ்சரிப் பாடல்களை நெஞ்சுருகப் பாடியுள்ள சதாவதானம் செய்குதம்பிப் பாவலர் பிற சமய வெறுப்பில்லாதவர். தம்பால் அன்பு கொண்ட இட்டா பார்த்தசாரதி முதலானவர்கள் கேட்டதற்கிணங்க கலைமகள், கணபதி, சிவபெருமான் முதலிய தெய்வங்கள் பற்றிப் பாடியுள்ளார். கலைமகள் விழாவில் படிப்பதற்காகக் கலைமகளைப் பற்றி இனிய துதிப்பாடலை இயற்றித் தந்துள்ளார்.[7] பாடலில் கணபதியைச் சிவனாகவும், திருமாலாகவும், பிரம்மனாகவும் முருகனாகவும் பாடி இந்து சமயக் கடவுள்களிடம் சமரசம் கொண்டுவர விழைகின்றார்கள்.[8] சதாவதானம் நிகழ்த்தியபோது ஜி.சுப்பிரமணிய ஐயர் சிலேடையில் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடும்படிக் கேட்டார். சிறிதும் தயங்காமல், சதாவதான நிகழ்ச்சிகளுக்கிடையில் பாவலர்

சிரமா நடையான் செழுமா வடியை
திரமா நினைவார் சிரமே பணிவார்
பரமா தரவா பருகா ருருகார்
வரமா தவமே மணிவார் பொலிவார்

என்ற சொற்சுவையும் பொருட்சுவையும் மிகுந்த பாடலைப் பாடியதுடன்,

சிரம் ஆறுடையான்-சிரத்தின் கங்கை யாற்றை
உடைய சிவபெருமான்
சிரம் மானுடையான் - இயல்பிற்குமாறு
பட்ட சிரத்தை யுடைய கணபதி
சிரம் ஆறுடையான்-ஆறு தலைகளை
யுடைய முருகன்
சிரம் ஆறு உடையான் - திருவரங்கத்தில்

தலைப்பாகம் காவிரி ஆறு ஓட பள்ளி
கொண்ட திருமால்
சிரம் ஆறுடையான்- தலையாயநல்வழி
காட்டும் அல்லா-

என்ற ஐந்து பொருட்களாகவும் விளங்குகின்ற இறைவனது திருவடிகளை வணங்கி, பிற பெண்கள் மீது இச்சை வைக்காமல் இறைவனையே எண்ணி உருகுகின்றவர் பெருந்தவத்தினராய் விளங்கிச் சிறப்புறுவர் என்று சிலேடைப் பொருள் விரித்து அவையோரை வியப்பில் ஆழ்த்தினார். இவ்வினய பாடலின் விரிவுரையில் வேறுபட்ட சமயங்களிடையே நிலை வேண்டிய ஒருமைப்பாட்டை உணர்த்தி விடுகிறார். ஈற்றடி கொடுத்துப் பாடல் கேட்டவர்க்களித்த பாடல்களில் சிவபெருமான், திருமால், பிரமன், முருகன், காமன் ஆகிய இந்து சமயத் தெய்வங்களின் உறவு நிலையைப்[9] புலப்படுத்தியதுடன் கண்ணப்பர் புராணச் செய்தியையும் தருகிறார்[10] (குமரேசன் 1986,74).

இராமலிங்க சுவாமிகளின் உள்ளமுருக்கும் பாடலைத் திருவருட்பா எனல் கூடாது. அது மருட்பாவே என்று சைவப் பெரும்புலவர்கள் பூசலிட்டபோது வள்ளலார் பாடல்களின் உள்ளம் பறிகொடுத்த பாவலர் தம் நுண்மாண் நுழைபுலத்தால் வாதிட்டு அருட்பா கட்சிக்கு வெற்றி தேடித் தந்தார். அண்மையில் மறைந்த கவி. கா. மு. செரீப் மச்சகந்தி (பீஷ்மர் சபதம்) என்ற செய்யுள் நூல் இயற்றியுள்ளார். முனைவர் சி. நயினார் முகம்மது பெரியாழ்வார் பற்றிக் கட்டுரை எழுதியுள்ளார்.

ஒப்பாய்வு

இந்து சமய இலக்கியங்களை இஸ்லாமிய சமய இலக்கியங்களுடன் ஒப்பிட்டு ஆய்வு செய்து வரப்படுகிறது. முனைவர் சி. நயினார் முகம்மதின் மஸ்தான் சாகிபும் தாயுமானவரும்-ஓர் ஒப்புநோக்கு எனும் நூல் குறிப்பிடத்தக்கது. திருமதி பிரபாகரி இவ்விருவரின் பராபரக்கண்ணிகளை மட்டும் ஒப்பாய்வு செய்துள்ளார். முனைவர் சௌரிராசன் இவ்விருவர் பாடல்களுள் சிலவற்றை ஒப்பிட்டுக் கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். இக்பாலுடன் பாரதியை ஒப்பிட்டுள்ளார் சாயபு மரைக்காயர். கவி.கா.மு.செரீப் இஸ்லாம் இந்து சமயத்திற்கு எதிரானதா? என்ற நூலில் இரு சமயத்தாரின் நற்பணிகள் ஒப்பிடப்படுகின்றது. ஷாகுல் ஹமீது சில் பல்சமய சிந்தனை என்ற நூலிலும் ஒப்புநோக்கு அமைந்துள்ளது. இவ்வொப்பாய்வு இரு சமயங்களுக்கிடையே நல்லிணக்கம் வளர வழிகோலுவன.

சர்வ சமயக் கீதம்

முஸ்லீம் புலவர்கள் சர்வ சமயக் கீதம் இசைத்துள்ளனர். முகம்மது காசிம் புலவர் சர்வ சமயக் கீர்த்தனை பாடியிருப்பதுடன் சர்வ மத சமரக போதினி என்ற நூலின் முதல் மூன்று பாகங்களை இயற்றியுள்ளார். முகம்மது இபுராகிம் சாயபு சர்வ மத போதினியின் இறுதி மூன்று பாகங்களை இயற்றி உள்ளார். இவை இந்து முஸ்லீம் கிறிஸ்தவர்களுக்கிடையே நல்லிணக்கம் தோன்ற உதவுகின்றன.

முடிவுரை

சமய நல்லிணக்கத்தின் தேவை பற்றியும் இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கியங்கள் சமய நல்லிணக்கம் போற்றும் திறம் பற்றியும் கூறப்பட்டன. இவ்விலக்கியங்களை அச்சிட்டு வெளியிடுவதில் இந்து சமயத்தாரின் பங்கு பெரியது; முஸ்லீம்கள் மட்டுமல்லாது இந்து சமயப் புலவர்களும் இஸ்லாமிய இலக்கியம் இயற்றியுள்ளனர். முஸ்லீம் புலவர்கள் மொழிப்பற்றும், நாட்டுப் பற்றும் கொண்டு இலக்கியங்கள் இயற்றியதுடன் இந்து சமயப் பெரியார்களையும் இந்து தெய்வங்களையும் பற்றிப் பாடியுள்ளனர். இஸ்லாமிய இலக்கியங்களுடன் இந்துசமய இலக்கியங்களை ஒப்பிட்டு நூல்களும், கட்டுரைகளும் எழுதப்பட்டுள்ளன. முஸ்லீம்கள் சர்வ சமயக் கீதங்கள் பாடியதுடன் நூல்களும் இயற்றியுள்ளனர் என்பன விளக்கப்பட்டுள்ளன. வரும் நூற்றாண்டில் சமய நல்லிணக்கம் வளர்ந்து அமைதி நிலவுமாக.

அடிக்குறிப்புகள்

1. மனிதர்கள் அனைவரும் (ஆரம்பத்தில் ஒரே மார்க்கத்தைப் பின்பற்றும்) ஒரே சமுதாயத்தினராக இருந்தனர். பின்னரே (தங்களுக்குள் ஏற்பட்ட பொறாமையின் காரணமாகப் பல வகுப்பினராகப்) பிரிந்து விட்டனர்.

2. விசுவாசிகளாயினும், யூதர்களாயினும், கிறிஸ்தவர்களாயினும், ஸாயிபீன்களாயினும் எவர்கள் அல்லாஹ்வையும், இறுதி நாளையும் உண்மையாகவே விசுவாசித்து, நற்கருமத்தைச் செய்தார்களோ, அவர்களுக்கு அவர்களுடைய கூலி அவர்களுடைய இறைவனிடத்தில் நிச்சயம் உண்டு. மேலும் அவர்களுக்கு எவ்விதப் பயமுமில்லை. அவர்கள் துக்கப்படவும் மாட்டார்கள்.

3. 1973-இல் திருச்சிராப்பள்ளி ஜமால் முகம்மது கல்லூரியிலும் 1994--இல் சென்னை புதுக்கல்லூரியிலும், 1978-இல் காயல்பட்டினத்திலும், 1979-இல் கொழும்பிலும், 1900-இல் கீழக்கரையிலும் உலக இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கிய ஆராய்ச்சி மாநாடுகள் நடைபெற்றன. நம்நாட்டு

அறிஞர்கள் மட்டுமல்லாமல் பன்னாட்டுத் தமிழறிஞர்களும் தமிழாய்வு செய்தனர். கருத்தரங்குகள், தமிழுக்குத் தொண்டு செய்த சான்றோர்க்குப் பாராட்டு, புத்தகக் கண்காட்சி, இலக்கிய வெளியீடு, கவியரங்கு, இசையரங்கு முதலியன நடத்தப்பட்டன.

4. பல்லாயிரம் பல்லாயிரம் பல்லாயிரங் கோடியண்டங்கள் எல்லாத் திசையிலுமோ ரெல்லையில்லா வெளிவானிலே நில்லாது சுழன்றோட நியமஞ்செய்தருள் நாயகன் சொல்லாலும் மனத்தாலும் தொடரவொண்ணாத பெருஞ்சோதி கல்லாதவராயினும் உண்மை சொல்லாதவராயினும், பொல்லாதவராயினும் தவமில்லாதவராயினும் நல்லாருரை நீதியின்படி நில்லாதவராயினும், எல்லாரும் வந்தேத்துமளவில் யமபயம் கெடச் செய்பவள்.

5. அரேபியா நாட்டில் தோன்றி
ஆண்டவன் ஒருவன் என்னும்
மரபினை வாழச் செய்த
மகமது நபியே போற்றி
தரையினில் பொதுமை மல்கிச்
சகோதர நேயம் வாழ
கரவிலா மறையைத் தந்த
கருணையே போற்றி போற்றி

6. மூவிலை நெடுவேற் காளி வீற்றிருப்ப
முறைமுறை நெட்டுடற் கரும்பேய்
யேவல் செய்துறைவ தமது மானிடர்கா
விடுவதற் கரிது.

7. உருமகளை அயனாவில் உறை மகளை
பொறிமகளை உலகுக் கெல்லாம்
திருமகளை அன்பர் புகழ் குலமகளை
மலர்மகளை குறை தீர் செல்வத்

திருமகனின் மருமகளை நிலமகட்குங்
கலைமகளைச் செவ்வி வாய்ந்த
குருமகளை எனக்கருள வருமகளைப்
பெருமகளை உன்னல் செய்வாம்

8. திங்களோடு கங்கை முடி சேர்ந்த சிவன் நீயே
திரிபுரங்கள் நீறுபடச் சிரித்த சிவன் நீயே
சங்கினொடு சக்கரம்கை தாங்கியமால் நீயே
தசமுகனைப் போரிலுயிர்தவிர்த்திடுமால் நீயே
கங்கைகலை மங்கை தவழ் நாவினயன் நீயே
நாரணனார் உந்திதிரு நளினந்தோன் நீயே
எங்குமுள பரம்பொருளே என்றுமுள பொருளே
யானை முகப் பொருளே வந்தேழையெனக்கருளே

9. அண்டர்முறையால் அலைகடலில் பள்ளி கொண்ட
கொண்டல் வண்ண மேனிக் குரிசிலாம்-விண்டுபெற்ற
காமனுக்கு முற்றும் கருதும்படியமைந்த
மாமனுக்குக் கந்தன் மகன்

10. விண்தொட்டசையும் தருமலி கானில் வியன் திண்ணனார்
புண்பட்ட செந்தமிழ்ப் பாவாணர் போற்றும் பரமன் விழிப்
புண்பட்ட தென்றுதம் கண்ணைப் பெயர்த்துப் பொருத்தியிரு
கண் கெட்ட பின்னென்று காணாத காட்சியைக் கண்டனரே

துணைநூற்பட்டியல்

1. Abdul Hameed Baquari Allama AK (1978), Tarjumatul Quran, Madras.
2. அப்துல் ரகுமான், முகம்மதலி ஜின்னா (1990), *இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கியங்கள் -நூற்பட்டியல்*, சென்னை.
3. குமரேசன் பிள்ளை, (1986), *செந்தமிழ் வளர்த்த செய்குதம்பி*, நாகர்கோயில்.
4. சுப்பிரமணியபிள்ளை, கா. (1957), *தனிப்பாடல் திரட்டு* (உரையுடன் முதல் பாகம்), சென்னை.
5. நயினார்முகம்மது, சி, (1993) "மஸ்தான்சாகிபும் தாயுமானவரும் - ஓர் ஒப்புநோக்கு", திருச்சிராப்பள்ளி.
6. முகம்மது உவைஸ், ம., அஜ்மல்கான் பீ.மு., (1986), *இஸ்லாமியத் தமிழிலக்கிய வரலாறு*, மதுரை.
7. முகம்மது உவைஸ், ம., அஜ்மல்கான், பீ.மு., (1991), *இஸ்லாமியத்*

தமிழிலக்கிய நூல் விவரக்கோவை-மதுரை.

8. முகம்மது பாரூக் கா.தொ.ஆ. (1986) இறையருள் கவிமணியின் இலக்கியம்-ஓர் ஆய்வு, திருவிதாங்கோடு.

9. ஐந்தாம் உலக இஸ்லாமிய இலக்கிய மாநாடு கருத்தரங்கக் கோவை (1970), கருத்தரங்கக் குழு, கீழக்கரை.

10. *கவி கா. மு. ஷெரிபு கவிதைகள்,* (1990), தமிழ் முழக்கம் பதிப்பகம், சென்னை.

11. *மணவை முஸ்தபா, தொ. ஆ.* (1978), *சிந்தைக்கினிய சீறா,* சென்னை.

12. *சீறா ஆய்வுத்திரட்டு,* (1975), டாக்டர் சாகிர் உசேன் கல்லூரி, இளையான்குடி.

13. மெய்ஞ்ஞானி பீர்முகம்மது அப்பா ஆய்வுக்கோவை.

14. முகம்மது ஹீசைன் நயினார் (1953) *சீதக்காதி வள்ளல்,* சென்னை.

மலர்கள்

இஸ்லாமியத் தமிழ்ச் சிற்றிலக்கிய மாநாடு சிறப்பு மலர் (1993), இஸ்லாமிய இலக்கியக்கழகம், புதுக்கோட்டை.

ஐந்தாம் இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கிய மாநாடு சிறப்பு மலர், மலர்க்குழு, கீழக்கரை.

8

இஸ்லாமும் சமயப் பன்மியமும்

பீ.மு. அஜ்மல்கான்

மனித சமூகத்தில் அமைதியும், சாந்தியும் என்றென்றும் நின்று நிலவுவதற்கு ஒற்றுமையும் ஒருமைப்பாடும் அவசியமாகும். இந்த ஒற்றுமையும் ஒருமைப்பாடும் எந்த அடிப்படையில் உருவாக்கப்பட வேண்டும் என்பது, இன்றைய கேள்விக் குறியாக உள்ளது. மனித சமூகத்தில் இன்று சமயங்கள், இனங்கள், மொழிகள், நிறங்கள், இடங்கள் சார்ந்த வேறுபாட்டு உணர்வுகள் மேலோங்கி நின்று ஒருவரைப் பிறிதொருவரிடமிருந்து பிரித்துக் காட்டி வேறுபாட்டுணர்வுக்கு வித்திடுகின்றன. காரணம், மனித சமூகத்தைத் தன்வயப்படுத்தி ஆட்டுவிக்கும் வேறுபட்ட கூறுகளாக இவை திகழ்கின்றன. இந்த வேறுபட்ட கூறுகள் மனிதனிடமுள்ள பகுத்தறிவு மேம்பாட்டைவிட மேலோங்கி நின்று செயல்படுகின்றன. இவ்வகையில் மனித சமூகத்தைப் பிரித்துச் சமூகம் ஒன்றுதலுக்குத் தடையாகவுள்ள கூறுகளுள் முதன்மை நிலையைப் பெற்றிருப்பது சமயங்கள் எனலாம். சமயங்களின் பெயரால் நடைபெறும் வேறுபாட்டு உணர்வுகளுக்கும் இவ்வுணர்வுகளின் அடிப்படையில் எழும் அமைதியின்மைக்கும் காரணமாக ஒவ்வொரு சமயங்களைச் சார்ந்த அடிப்படைவாதி (Fundamentalists)களின் எண்ணங்களும், செயல்களும் செயல்படுகின்றன. இந்நிலை நீங்குவதற்கு ஒவ்வொரு சமயமும் வலியுறுத்தும் சமயப் பன்மியம் தொடர்பான கருத்துக்களை முழுமையாக வெளியுலகிற்கு உணர்த்துதல் அவசியமாகும். இவ்வகையில் சமயப் பன்மியத்திற்கு இஸ்லாமியச் சமயம் ஏற்படுத்தும் தடைகளாக மக்கள் மத்தியில் வழங்கும் ஒரு சில கருத்துக்களையும் அவற்றின் உண்மைத் தன்மைகளையும் விளக்குகிறது இக்கட்டுரை.

சமயங்களின் பெயரால் நடைபெறும் வேறுபாட்டு உணர்வு, சமயப் பன்மியம் நிறைந்துள்ள நம் நாட்டில் வேகமாக வளர்க்கப்பட்டு வருகிறது. இந்தியாவின் வடக்கே மட்டும் எங்கெங்கோ நடந்து கொண்டிருந்த இன, சாதி கலவரங்கள் இப்போது நம் நாட்டின் தென்பகுதிகளுக்கும் பரவி, நாடெங்கிலும் வியாபித்திருப்பதைத் தற்போது உணரமுடிகிறது. இதற்குக் காரணம், ஒவ்வொரு

சமயத்திலும் உள்ள அடிப்படைவாதிகளின் தீய எண்ணங்களும், சக்திகளுமே எனலாம். சமய அடிப்படைவாதிகள் ஒவ்வொருவரும் தங்கள் தங்கள் சமயக் கருத்துக்களை முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளாததே ஏற்படுகின்ற குழப்பங்களுக்கும் இன்னல்களுக்கும் முழுமுதற் காரணங்களாக அமைந்திருப்பதை ஒவ்வொரு சமயமும் மறுப்பதற்கில்லை. பல்சமயச் சூழலைப் பெற்றுள்ள இந்தியா போன்றதோர் நாட்டில் இனியும் சமய அடிப்படைவாதிகளின் போக்கை அனுமதித்துக் கொண்டிருந்தால் இந்தியா என்ற பெயரில் இணைக்கப்பட்டிருக்கின்ற "ஒரு நாடு" கேள்விக் குறியாகிவிடும். எனவே வகுப்பு வெறிகளை வளர்த்துக் கொண்டிருக்கின்ற தீய சக்திகளை ஆட்சியிலிருப்போரும் ஆட்சி செய்ய அனுமதியளித்த மக்களாகிய நாமும் முனைப்புடன் ஒடுக்குவது காலத்தின் கட்டாயத் தேவையாகும்.

'இந்தியாவில் இஸ்லாம்' என்றவுடன் அது தங்களுக்கு முற்றிலும் முரண்பட்ட சமயம் என்ற கருத்தினையும், இஸ்லாம் தங்களுக்குச் சம்பந்தமில்லாத ஏதோ ஒரு கோட்பாடு என்ற தவறான எண்ணத்தையும் மற்றவர்களுக்குத் தோற்றுவிப்பதில் முனைப்புடன் செயல்படுகின்றனர் சமய அடிப்படைவாதிகள். இதற்குக் காரணம், இஸ்லாமிய சமயத்தைப் பற்றிப் பேசுபவர்களும் பேசுவதைக் கேட்பவர்களும் திரும்பத் திரும்ப ஒரே வட்டத்திற்குள் சுற்றிச் சுற்றி வருவதுதான். ஒரு சமயத்தின் உண்மைத் தன்மையைச் சரிவரப் புரிந்து கொள்ளாத எவரையும் உண்மையான சமயவாதியாக ஏற்றுக்கொள்வதற்கில்லை.

இஸ்லாமிய சமயத்துள் காணப்பெறும் சமயப் பன்மியத்திற்கெதிரான கருத்துக்களைக் காண்பதற்கு முன் இஸ்லாம்-இந்து சமயத்திற்குரிய உறவு நிலைகளைச் சுட்டுவது அவசியமாகும். அப்போதுதான் இப்போதிருக்கும் சமயக் காழ்ப்புணர்வுகளுக்குரிய உண்மைக் காரணங்கள் புலப்படும்.

முஸ்லிம்களின் சிறப்பான ஆட்சியின்போதுதான் ஐரோப்பியர்கள் இந்தியத் துணைக்கண்டத்திற்குள் நுழைந்தனர். ஐரோப்பியர்களின் அறிவாற்றலாலும் பிரித்தாளும் சூழ்ச்சியினாலும் அவர்கள் நம் நாட்டைத் தம்வயப்படுத்தி அடிமைப்படுத்தி வைத்திருந்தனர். இந்தியாவின் ஆட்சியை அபகரித்துக் கொண்ட ஆங்கிலேயரை எதிர்த்து மக்கள் மத்தியில் ஆங்காங்கே எதிர்ப்பு புகைந்து கொண்டிருந்தது. இந்தப் புகை தீயாகப் பற்றி எரிந்த நாள், இன்றைக்குச் சரியாக 137 ஆண்டுகளுக்கு முன் 1857 ஆம் ஆண்டாகும். மீரத்தில் வெடித்த இந்த முதலாவது சுதந்திரப் போரைத்தான் ஒரு சிறு நிகழ்ச்சி போன்று 'சிப்பாய் கலகம்' என்று வரலாற்று ஆசிரியர்கள் குறித்துள்ளார்கள். மீரத்தில் துவங்கப்பட்ட இந்த முதலாவது சுதந்திரப் போர் இஸ்லாமிய பேரரசரான பஹதூர்ஷாவின் தலைமையில் துவங்கப்பட்டது. அப்போது அங்கு இந்து முஸ்லிம் என்ற வேறுபாடு இருக்கவில்லை. இந்திய மக்களின் ஒருமித்த சக்தியாகவே சிப்பாய் கலகம் பரிணமித்தது. இந்து

முஸ்லிம்களின் ஒருமித்த இந்த எதிர்ப்புச் சக்தியைக் கண்டுற்ற ஆங்கிலேயே ஏகாதிபத்தியம் பாரதத்தை என்றென்றும் எதிர்ப்பின்றி ஆள்வதற்கான ஆலோசனையில் ஈடுபட்டது. இதன் விளைவுதான் இந்து முஸ்லிம்களைப் பிரித்தாள்வதான சூழ்ச்சியாகப் பரிணாமம் பெற்றது. ஆங்கிலேயர்கள் அன்று கண்டுபிடித்துக் கையாண்ட பிரித்தாளும் தந்திரம்தான் இந்தியாவை இன்றுவரை சாதி, இன, கலவரங்களால் சிதைத்துக் கொண்டுள்ளது. இதற்குப் பல்வேறான சரித்திரச் சான்றாதாரங்களைக் காட்ட இயலும். சமய அடிப்படைவாதிகளின் மனத்தில் நிலைபெற்றுள்ள இத்தகு இயல்பான பகைமை உணர்வினை நீக்கினால் மட்டுமே சமயப் பன்மியத்திற்கு வழிகாண்பதாக அமையும்.

ஆங்கில ஏகாதிபத்தியத்தின் இந்து முஸ்லீம் பிரித்தாளும் சூழ்ச்சிற்கு முன், பாரதத்தில் இவ்விரு சமய மக்களும் எங்ஙனம் சமயக் காழ்ப்புணர்வின்றி சகோதரத்துவ உணர்வுடன் இருந்தனர் என்பதற்குப் பல்வேறான சான்றாதாரங்களைக் காட்ட முடியும். வடநாட்டில் தோன்றிய கபீர்தாஸ் மற்றும் இஸ்லாமிய சூபிகள் போன்றோரை இந்து முஸ்லீம் நல்லிணக்கத்திற்குச் சான்றாதாரங்களாகக் காட்டலாம். இந்து சமயத்திலிருந்து இஸ்லாத்தை வேறுபடுத்தும் அடிப்படைக் கூறு 'ஏகத்துவ இறை வழிபாட்டு' முறையே. இந்த ஏகத்துவ இறை வழிபாட்டு முறையை இந்து சமயம் ஏற்றுக் கொண்டபோதிலும், இதனை விட்டுக் கொடுத்துப் பல தெய்வ வழிபாட்டிற்கும் இந்து சமயம் இடம் கொடுத்தது. ஆனால் இஸ்லாமிய சமயம் ஏகத்துவத்தை விட்டுக் கொடுக்கவில்லை. இஸ்லாமிய சமயத்தினுடைய ஓரிறைக் கொள்கை இஸ்லாத்தினால் முதன் முதலாக போதிக்கப்பட்டதும் அல்ல. இஸ்லாமிய சமயம் இவ்வுலகில் முழுமைத்துவம் பெறுவதற்கு முன்பே இந்தக் கொள்கை இருந்திருக்கிறது. காலப்போக்கில் இந்தக் கொள்கை தன்னுடைய அழுத்தத்தையும் உறுதியையும் இழந்து, மக்கள் வாழ்க்கையில் பல தெய்வ வழிபாடு இடம் பெற்றுவிட்டபோது இஸ்லாத்தின் ஏக தெய்வக் கொள்கை எதிரிடையாகக் காட்சியளிக்கத் தொடங்கியது.

இந்து சமயத்திலிருந்து இஸ்லாமிய சமயத்தை வேறுபடுத்திக் காட்டும் ஓரிறைக் கொள்கையானது இந்து சமயக் கொள்கையினின்றும் முற்றிலும் முரணானது அல்ல. இதனைச் சமய அடிப்படைவாதிகளும் நன்கு உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும். இந்து சமய உபநிஷத்துக்கள் இதை மிகத் தெளிவாகவும் உறுதியாகவும் வலியுறுத்தின. என்றாலும், நாளடைவில் இந்த உறுதி தளர்ந்து ஞானிகளுக்கு உருவமற்ற எங்கும் நிறைந்திருக்கிற பரம்பொருள் பொருந்துமென்றும் சாதாரண மக்களுக்கு அவரவர்கள் இஷ்டத்துக்கு ஏற்ப மூர்த்தி உபாசனை பொருந்துமென்றும் ஒரு கொள்கை இடம் பெற்றுவிட்டது என்பதை டாக்டர் எஸ். ராதாகிருஷ்ணன் அவர்கள் தம்முடைய 'Indian Philosophy' என்ற நூலிலே பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

Amid all the confused ferment of vedic devotions a certain principle of unity and comprehension was asserting itself. In some hymns the conception of a single central power was actually formulated. The Upanisads carry out this tendency. They recognise only one spirit - almighty, infinite, eternal, incomprehensible, self-existent, the creator, preserver and destroyer of the world. He is the light, lord and life of the universe, one without a second, and the sole object of worship and adoration (Brb.Up.iii 9.I (Indian Philosophy, Dr. S. Radhakrishnan Vol. I, pp. 144-45).

எனவே, இந்திய மண்ணில் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் காலடி எடுத்து வைத்த இஸ்லாம் சமயத்தின் ஏகத்துவ இறைவழிபாட்டு முறையும், சமத்துவம், சகோதரத்துவம் தொடர்பான கருத்துக்கள் இங்கு ஏற்கனவே நிலவி வந்த இந்து சமயத்தையும் அதன் கலாசாரத்தையும் எதிர்கொண்டது. இப்படி எதிர்கொண்ட இரண்டு கலாசாரங்களும் ஒன்றையொன்று அழித்து விடவில்லை. மாறாக நல்ல கோட்பாடுகளையும் கலாசார கூறுகளையும், ஒன்றிலிருந்து மற்றது தன்னகத்தே கிரகித்துக் கொண்டன. இதன் விளைவால் இந்து-முஸ்லிம் என்ற ஒட்டுக் கலாச்சார சங்கமம் உருவாகி இருப்பதை அடிப்படை சமயவாதிகள் மறந்துவிடுவதன் காரணமே இன்றைய சமயப் பூசல்களுக்குக் காரணமாக அமைகின்றன.

இஸ்லாம் சமயத்தில் உள்ள ஏகதெய்வ வழிபாடு என்பது இந்து சமயத்திற்கு முரணானது அல்ல. வீரசைவத்தைத் தோற்றுவித்த பசவரின் போதனைகளும், ஸ்ரீராமானுஜரின் உபதேசங்களும், சங்கரரின் சமரசக் கோட்பாடுகளும், மாணிக்க வாசகர் போன்ற சைவப் பெரியார்களின் பாடல்களும், தமிழ்ச் சித்தர்களின் சித்தாந்தங்களும் எங்கும் நீக்கமற நிறைந்துள்ள ஏக இறைவனையே போற்றிப் புகழ்வதைக் காணலாம். இதனை முழுமையாக உணர்ந்து கொள்ளாத இஸ்லாமிய அடிப்படை சமயவாதிகள் ஒற்றுமை, ஒருமைப்பாட்டினைச் சிதைக்கும் வண்ணம் வேற்றுமையை விதையிட்டு வளர்த்து வருகின்றனர். எனவே, ஆரம்பக் கால கட்டத்திலும், இந்திய விடுதலை இயக்கத்தின்போதும் இல்லாத பகைமை உணர்வு இந்து முஸ்லிம் சமூகத்தவர்களிடம் எப்போது தோன்றியது? இதனை ஊட்டி வளர்த்தவர்கள் யார் என்பது போன்ற வினாக்களுக்கு விடை காண முற்படும்போது ஆங்கிலேயர்களின் காலனி ஆதிக்கம் தம்முடைய அரசியல் செல்வாக்கு நிலைபெற வேண்டும் என்பதற்காகத் திட்டமிட்டுச் செய்யப்பட்ட செயலே இந்து முஸ்லிம் பகைமை உணர்வு என்பது தெளிவாகிறது. அவர்களின் செயல்திட்டம் நிச்சயமாக வெற்றி பெற்றுவிட்டது என்பதை அண்மைக்கால வகுப்புக் கலவரங்கள் மெய்ப்பித்து வருகின்றன.

சமயப் பன்மியத்திற்கு எதிராக இஸ்லாத்தின் மீது தொடுக்கப்படும் மிகப் பெரிய குற்றச்சாட்டு இஸ்லாம் வன்முறையால் வளர்க்கப்பட்ட ஒரு மதமாக சித்திரிக்கப்படுவதே. இதற்குச் சான்றாதாரமாக இஸ்லாமிய வரலாற்றில் எதிர்கொண்ட போர் நிகழ்வுகளை எடுத்துரைப்பர். ஆனால் திருக்குர்ஆனின் போதனைகளையும் அவற்றைச் செயல்படுத்திய நபிகள் நாயகம் அவர்களின் நடைமுறைகளையும் நடுநிலையோடு நின்று ஆராயும் எவரும் மனிதத்துவத்திற்கும், மனிதாபிமானத்திற்கும் மதிப்பளிக்கின்ற மார்க்கமே இஸ்லாம் என்பதை நன்குணரமுடியும். இதனை நன்குணர்ந்த காந்தியடிகள் ஹரிஜன் ஏட்டில் இஸ்லாமியச் சமயத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது "இஸ்லாம் அதன் மகத்துவமிக்க நாட்களில் சகிப்புத் தன்மையற்றதாக இருக்கவில்லை. இஸ்லாம் ஒரு பொய்யான மார்க்கமல்ல. ஹிந்துக்கள் அதனைக் கண்ணியத்துடன் ஆராயட்டும். அப்போது, நான் அதனை நேசிப்பதுபோல் அவர்களும் நேசிப்பார்கள்" எனக் கூறியுள்ளது இங்குக் குறிக்கத்தக்கது. வேண்டுமானால் முஸ்லிம் அரசுகளும், அரசர்களும் சில நேரங்களில் வன்முறையைக் கையாண்டிருக்கலாம். இதற்குச் சரித்திரச் சான்றுகளும் கிடைக்கலாம். முஸ்லிம் அரசுகளும், அரசர்களும் செய்த தவறுகளை அவர்கள் சார்ந்த சமயத்தின் மீது ஏற்றிக் காணுதல் மிக மிகத் தவறாகும். இதுபோன்றே பிறசமயத்தைப் பின்பற்றிய அரசர்களும் அரசுகளும் வன்முறைகளில் ஈடுபட்ட வரலாறுகள் உண்டு. சான்றாக, சமணர்களை கழுவேற்றிய வரலாற்றிற்காக அவ்வரசு சார்ந்த சமயத்தில் குறைகாண முயல்வது எந்த அளவிற்குத் தவறோ அதுபோலவே ஒரு சமயத்தைச் சார்ந்த அரசுகளின் தவறுக்காக சமயத்தையே குறைகாண முயற்சிப்பது தவறாகும். திருக்குர்ஆன் மதவிஷயத்தில் பலவந்தம் கூடாது என்பதைத் திட்டவட்டமாக அறிவிக்கிறது.

> "இஸ்லாம் மார்க்கத்தில் நிர்ப்பந்தமே இல்லை. ஏனென்றால் வழிகேட்டிலிருந்து விலகி நேர் வழியடைவது எவ்வாறென்று தெளிவாகிவிட்டது. ஆகவே, எவன் ஷைத்தானை நிராகரித்துவிட்டு அல்லாஹ்வை விசுவாசிக்கிறானோ அவன் நிச்சயமாக அறுபடாத பலமானதொரு கயிற்றைப் பிடித்துக் கொண்டான்."
>
> (திருக்குர்ஆன் 2:256)

இத்தகு உயரிய போதனையின் அடிப்படையில்தான் பெருமானார் நபி நாயகமும் ஆரம்பகால முஸ்லிம்களும் வாழ்ந்திருந்தார்கள் என்பதற்கான ஏராளமான ஆதாரங்கள் இஸ்லாமிய வரலாற்றில் நிறைந்துள்ளன. எல்லா மனிதர்களும் அவர்கள் எந்த மதத்தைச் சார்ந்தவராயினும் எந்தச் சமூகத்தவராக இருப்பினும் சகோதரர்களே என்றும் எல்லா மனிதர்களும் ஒரே சமுதாயமே எனவும் வலியுறுத்தியுள்ளார்கள் பெருமானார் நபிகள் நாயகம் (முஸ்லிம், அபூதாவூது, ஸுரத் இப்னி ஹஷாம்).

பெருமானாரின் இக்கருத்துக்கள் முழுக்க முழுக்க அல்குர்ஆனின் மூலக் கருத்துக்களை அடியொற்றியே அமைந்துள்ளன. இஸ்லாமிய வரலாற்றில் எதிர்கொள்ளப்பட்ட போர் நிகழ்வுகள் அனைத்தும் திருக்குர்ஆனின் வரையறைக்குட்பட்டு அமைந்த தற்காப்புப் போர்களாகவே அமைந்துள்ளன. இப்போர்கள் திருக்குர்ஆனின் போதனைக்குட்பட்டே நடைபெற்றுள்ளன. இது தொடர்பாகத் திருக்குர்ஆன் இவ்வாறு குறிப்பிடுகிறது.

> "நீ எவரையும் தாக்காதே; ஆனால் ஒருவர் உன்னைத் தாக்கும்போது நீ அதனை முறியடிக்காமல் இருந்தால் அது குழப்பத்தை அதிகப்படுத்துவதற்குக் காரணமாகவும், ஒழுங்கையும் அமைதியையும் அது கெடுத்துவிடுவதாகவும் இருந்தால் நீ அவரது தாக்குதலை எதிர்கொண்டு போரிடு" (திருக்குர்ஆன் 2:190).

இத்தகு போர்கள் சுய நலத்திற்காகவோ பேராசைக்காகவோ நாட்டை வெற்றி கொள்ள வேண்டுமென்பதற்காகவோ தனது செல்வாக்கை அதிகரித்துக் கொள்வதற்காகவோ நடைபெறக் கூடாது என்பதை இஸ்லாம் தெளிவாக வலியுறுத்துகிறது.

இஸ்லாமிய சமயத்தில் உள்ள விக்ரக வழிபாடு எதிர்ப்பு என்பது இந்தியச் சூழலை அடிப்படையாகக் கொண்டு உருவாக்கப்பட்ட கருத்தல்ல. இஸ்லாமிய சமயம் உருவான காலச் சூழலை அடியொற்றியே அமைக்கப்பட்டது. சிதைந்த எண்ணங்களுடன் இருந்த மக்களை ஒருமுகப்படுத்தும் நோக்கத்துடன் உருவாக்கப்பட்ட கோட்பாடே விக்ரக வழிபாட்டுக்கு எதிரான கருத்துக்கள். இது தொடர்பாக திருக்குர்ஆன் பின்வருமாறு எடுத்துக்காட்டுகிறது.

> "அல்லாஹ்வையன்றி அவர்கள் அழைப்பவற்றை
> நீங்கள் ஏசாதீர்கள் இல்லையாயின் அவர்கள்
> அறியாமையினால் அல்லாஹ்வை ஏசுவார்கள்" (திருக்குர்ஆன் 6:108)

இவ்வரிகள் விக்ரக வழிபாடு உடையவர்களிடமும் ஒரு முஸ்லிம் பெருந்தன்மையோடு நடந்து கொள்ள வேண்டும் என்பதைக் காட்டுகின்றன. இத்தகு திருக்குர்ஆன் கட்டளைகளைச் சரிவரப் புரிந்துகொள்ளாத அடிப்படைச் சமயவாதிகளின் செயலால் பல்வகைக் குழப்பங்களுக்கும் போராட்டங்களுக்கும் இரத்தம் சிந்தலுக்கும் ஆளாக வேண்டியதாகிறது. பிறிதொரு திருக்குர்ஆன் திருவசனம் இவ்வாறு அமைந்துள்ளது.

> "அல்லாஹ் சில மனிதர்களுக்கு மற்றவர்களைக் கொண்டு பதிலடி

கொடுக்க வைக்கவில்லையாயின் கோயில்களும், ஆலயங்களும் அவர்களது மடங்களும் யூதர்களுடைய ஆலயங்களும் அல்லாஹ்வின் பெயர் அதிகமாக நினைவு கூறப்படும் பள்ளிவாயில்களும் தரைமட்டமாக்கப்பட்டிருக்கும்" (திருக்குர்ஆன் 22:40)

மேற்குறிப்பிட்ட திருவசனம் மாற்றுச் சமயத்தவரின் கோயில்களை அழிப்பதையும், பிற வழிபாட்டு இடங்களை ஒழிப்பதையும் தடைசெய்கிறது. தம்முடைய சொந்த எதிரிகளால் ஏற்படுத்தப்படும் இடையூறுகளிலிருந்து பள்ளிவாசல்களைக் காப்பதோடன்றிக் கிறித்தவக் கோயில்களையும், யூதர்களின் கோயில்களையும், மடாலயங்களையும் பாதுகாக்கும் பொறுப்பும் முஸ்லீம்களுக்கு உண்டு என்பதை இக்கருத்துத் தெளிவுபடுத்துகிறது. அவரவர் சமய உரிமைகள் அவரவர்க்கு வழங்கப்பட வேண்டும். கிறித்தவர்களின் கோயில், யூதர்களின் கோயில்கள் ஆகியவற்றின் பாதுகாப்புக்குப் பின்னரே அல்லாஹ்வின் பெயரை நினைவுபடுத்தக்கூடிய பள்ளிவாயில்களின் பாதுகாப்பு பற்றியக் குறிப்பு திருக்குர்ஆனில் இடம்பெற்றிருப்பது இஸ்லாமியச் சமயத்தின் பன்மியச் சமயப் பார்வைக்கும், சகிப்புத்தன்மைக்கும் சிறந்த எடுத்துக்காட்டாக உள்ளது.

இஸ்லாம், இஸ்லாம் அல்லாதாரின் பண்பாட்டையும் கலாச்சாரத்தையும் மதிப்பதல்ல என்ற குற்றச்சாட்டும் பரவலாகச் சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. இஸ்லாமிய ஆட்சியில் முஸ்லிம் அல்லாதவர்களுடைய கலாச்சாரத்தையும் பண்பாட்டையும் தனிச் சட்டத்தையும் கூட (Personal Law) முழு அளவில் பாதுகாத்தனர். இதற்குப் பின்வரும் திருக்குர்ஆன் ஆதாரங்களைக் கூறலாம்.

"இவர்களுக்கு (யகூதிகளுக்கும், கிருத்தவர்களுக்கும்) திருமணம், வாரிசுச் சட்டம் மற்றும் இதர தனிப்பட்ட விஷயங்களில் (Personal matters) பூரண சுதந்திரம் அளிக்கப்படுகிறது"

இஸ்லாமிய ஆட்சிக் காலத்தில் முஸ்லிமல்லாத மத நிறுவனங்களுக்குச் சொத்துக்கள் அளித்திருப்பதை வரலாறுகள் நமக்குத் தெரிவிக்கின்றன. இஸ்லாமிய ஆட்சியாளர்கள் எல்லா மார்க்கத்தவரும் தங்களுடைய மார்க்கக் கொள்கைகளை பிரச்சாரம் செய்வதற்கு அனுமதியும் சுதந்திரமும் அளித்திருந்தார்கள். இஸ்லாமிய ஆட்சி காலத்தின் இரண்டு கட்டளைகளாவன:

1. முஸ்லீம் அல்லாதவர்கள் அவர்களின் மார்க்கச் சட்டங்களை அனுசரிப்பதில் எந்தவிதத் தடையும் இருத்தல் கூடாது.
2. அவர்களுடைய மார்க்கங்களில் எந்தவிதப் பலவந்தமும் பலாத்காரமும்

இருத்தல் கூடாது. (திப்ரி.பாகம் 4, பக்கம்-137)

இஸ்லாமியர்களின் மனிதத்துவம் பற்றிக் காறல் பஸ்கி என்பவர் கூறும்போது "ஏற்கனேவே பல்வேறு அக்கிரமங்களுக்கும் கொடுமைகளுக்கும் ஆளான யூதர்களைத் தவிர யஃகூபி கிறித்தவர்களும் முஸ்லிம்களைத் தங்களுடைய பாதுகாவலர்களாகக் கருதி வரவேற்றனர். அவர்கள் எல்லா மார்க்கத்தைச் சேர்ந்தவர்களுக்கும் முழுமையான சுதந்திரம் அளித்தார்கள் என்பது மட்டுமல்ல மார்க்க அறிஞர்களை நீதிமன்றங்களிலும் நியமனம் செய்து கௌரவித்தனர்" (பிரான்ஸி என்ஸைக்ளோ பீடியா, காமூஸ்). இத்தகு சான்றாதாரங்களிலிருந்து இன்றைய ஒரு சில அடிப்படை முஸ்லிம் சமயவாதிகளின் நடைமுறைகளைக் கருத்தில் கொண்டு இஸ்லாத்தைப் பன்மிய சமயத்திற்கெதிராக (Religious Pluralism) எடைபோடுவது தவறு என்பதை நன்குணரலாம்.

மதமாற்றம் என்பது இஸ்லாத்தில் சமயப் பன்முகத்தன்மைக்கு எதிராக மேற்கொள்ளப்படும் செயலாகச் சுட்டப்படுகிறது. மதம் என்பது புனிதத் தன்மை வாய்ந்தது. ஆதலால் அதைப் பரப்பும் முஸ்லிம்களும் தம் புனிதக் கடமையை நல்லுணர்வோடும் மனப்பக்குவத்தோடும் செய்ய வேண்டும். கொள்கையை வலியுறுத்தலோடு எடுத்துக்கூற வேண்டுமேயன்றி எவ்விதக் கட்டாயத்தின் பேரிலும் இடம்பெறும் மதமாற்றம் வன்மையாகக் கண்டிக்கத்தக்கதே. மத நம்பிக்கைகளை வெற்றிகரமாகப் பரப்ப வேண்டுமானால் அவர்களே விரும்பி ஏற்றுக் கொள்ளும்படிச் செய்ய வேண்டுமேயல்லாமல் எவ்விதமான அச்சுறுத்தலோ, கட்டாயமோ இருத்தல் கூடாது. இதனைத் திருக்குர்ஆன் வாசகம் பின்வருமாறு எடுத்துக்கூறுகிறது.

> "நபியே நீர் (மனிதர்களை) நளினமாகவும் அழகான நல்லுபதேசத்தைக் கொண்டுமே உம் இறைவனின் வழியின்பால் அழைப்பீராக! அன்றி அவர்களுடன் (தர்க்கிக்க நேரிட்டால்) நீர் (கண்ணியமாக) அழகான முறையில் தர்க்கஞ்செய்வீராக.
>
> (திருக்குர்ஆன் : 16: 125)

எனவே, இஸ்லாமிய மார்க்கம் மக்களுக்கிடையில் ஒற்றுமையையும் சகிப்புத் தன்மையையும் ஏற்படுத்துவதற்காக அமைக்கப்பட்டதாக இருந்தும், சில மார்க்க அடிப்படைவாதிகள் திருமறையின் திருவசனங்களை முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளாமல், அவற்றின் கருத்துக்களை வெறுப்பு, துவேஷம், குழப்பம் இவைகளைத் தூண்டுவதற்காகப் பயன்படுத்துகின்றனர். இஸ்லாம் சமயத்தில் போதனைகளை எடுத்துக்கூறிய நபிகள் நாயகம் அவர்கள் "மார்க்கமானது எல்லாவிதமான குழப்பங்களுக்கும் கொடுமைகளுக்கும் எதிராக விளங்குகின்றதென்றும், மார்க்க சம்பந்தமான வேறுபாடுகள் காரணமாகப் பிறரை

வெறுக்கவோ அநியாயம் செய்யவோ கூடாது என்றும் மனிதயினத்திற்கு நன்மையும் உபகாரமும் செய்யும் மனிதனே மிகவும் சிறந்தவன்" என்றும் கூறினார்கள் (அல்ஹதீஸ்). ஏனைய பிறசமயங்களாகிய இந்து, சீக்கியம், புத்தம், கிறித்துவம் ஆகிய அனைத்துச் சமயங்களும் இதே போதனையைத்தான் தருகின்றன. ஒவ்வொரு சமயத்தினுள்ளும் ஒருமைப்பாடு, சகோதரத்துவம், சத்தியம் இவற்றிற்கான எண்ணற்ற சான்றாதாரங்களையும் காணமுடியும். எனினும் இன்று நம்மிடையே உள்ள சமய அடிப்படைவாதிகள் பலர், தங்களது தனிப்பட்ட வைராக்கியம் காரணமாகவும், அரசியல் ஆதாயங்களுக்காகவும் சமயங்கள் போதிக்கும் புனிதமான போதனைகளை மறந்து விட்டு மக்களுக்கிடையே பகைமையையும் வெறுப்புணர்வினையும் வளர்க்கின்றனர். சமய வரலாறுகள் இப்படிப்பட்ட சம்பவங்களால் நிறைந்திருக்கின்றன. அதாவது சண்டை, சச்சரவு, குழப்பம், வெறுப்பு, பகைமை போன்றவைகளை வளர்த்து அதன் பயனாகத் தம் சுயநலம் தேடும் சமயவாதிகள் ஒவ்வொரு சமயத்திலுள்ளும் நிறைந்திருக்கிறார்கள். சமயத்தின் பெயரால் மக்களிடையே பகைமையை வளர்ப்பது அவர்கள் சார்ந்த சமயத்திற்கு இழுக்கைத் தேடித் தரும் செயல்பாடுகள் என்பதை மறந்து விடுகின்றனர். இத்தகு செயல்பாடுகள் அந்தச் சமயத்திற்கு இழைக்கப்படும் அநீதியேயாகும். இத்தகு அநீதிக்குப் பொறுப்பான சமய அடிப்படைவாதிகள் ஒவ்வொரு சமயத்தினுள்ளும் இருக்கின்றார்கள். இதற்கு இஸ்லாம் சமயமும் விதிவிலக்கன்று.

9

பண்பாட்டுக் கலப்பும் சமய வளர்ச்சியும்

சிவ. மங்கையர்க்கரசி

பண்பாட்டுப் பரிவர்த்தனை ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாயத்தின் சிந்தனைப் போக்குகளிலும், சமுதாய அணுகுமுறைகளிலும், கலைஇலக்கியப் படைப்புகளிலும், சமயக் கோட்பாடுகளிலும் புதிய பரிமாணங்களை ஏற்படுத்துகின்றது. பண்பாட்டுக் கலப்புகளால் சமயம் வலுப்பெற்று வளர்ந்துள்ள பாங்கினைக் காணமுடிகின்றது. சங்ககாலம் தொடங்கி இன்றுவரை பல பண்பாட்டுக் கூறுகள் தமிழர்களிடம் சங்கமமாகியுள்ளன. பிற பண்பாட்டுக் கூறுகளில் முக்கியமாக எவற்றைத் தமிழர் தம் பண்பாட்டுக் கூறுகளோடு ஐக்கியப்படுத்திக் கொண்டனர் என்பதை இனங்கண்டு கூறும் முயற்சியாக இக்கட்டுரை அமைந்துள்ளது.

"இந்திய ஆன்மீகம்" என்ற கருத்து மறுபரிசீலனைக்குரியது. இந்தியப் பண்பாட்டின் தோற்றத்தை ஆரிய இனத்தோடு தொடர்புபடுத்துவது தவறாகும். எத்தனையோ பண்பாடுகளின் கலப்பில் இந்தியப் பண்பாடு உதயமாயிற்று. அவற்றுள் முக்கியமான பண்பாடுகள் ஆரியப் பண்பாடு, திராவிடப் பண்பாடு என்று அழைக்கப்படும் இரு பண்பாடுகளாகும். இந்திய நாட்டின் தொன்மைச் சமயம் முற்றிலும் வேறுபட்ட இரண்டு சமுதாயங்களின் பண்பாட்டுக் கலப்பு என்பது ஆய்வாளர் முடிவு. ஆரிய சமயம், திராவிட சமயம் ஆகிய இரண்டு சமயங்களின் இணைப்பே இந்து சமயம்.

இந்திய நாகரிகத்தை முதன் முதலில் துவக்கியவர்கள் ஆரியர்களே என்ற அனுமானம் தவறாகும். சமஸ்கிருத மொழியின் வளர்ச்சியை வரலாற்று ரீதியாக ஆராய்ந்தால், திராவிட மொழியிலிருந்து கடன் பெறப்பட்ட சொற்களின் பெரும்பான்மையானவை கி.மு.1000லிருந்து 500 வரையிலான காலத்தில் நுழைந்தவை என்பது புலனாகும். கங்கைப் பள்ளத்தாக்கிலும், வட இந்தியாவிலும் அக்காலத்தில் திராவிட மொழியை பேசிய மக்கள் வாழ்ந்திருக்க வேண்டும். சமஸ்கிருத மரபு மட்டும் முழு இந்திய மரபன்று. சமஸ்கிருத மரபோடு தொடர்பில்லாத பொதுமக்களின்

பிரதேச சடங்காச்சாரங்கள் பெரும்பான்மையோரது மத நம்பிக்கையும், மதச் செயல்களுமாகும். பெரும்பான்மை இந்தியர்களது மதநம்பிக்கையான பொதுவான அம்சங்கள், தாய்த் தெய்வ வணக்கம், செழிப்புச் சடங்குகள், பக்திமார்க்கம் முதலியன. விஷ்ணுவின் அவதாரக் கதைகளும், பெண் தெய்வங்களின் வழிபாட்டு முறைகளும், வேறு சடங்காச்சாரங்களும் இவ்வாறுதான் இந்து மதத்தில் படிமுறை வளர்ச்சியில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன.

பௌத்தமும்,ஜைனமும் அகிம்சைக் கொள்கை (இன்னா செய்யாமை)யை வன்மையாக எடுத்துரைத்தன. அகிம்சைக் கொள்கை என்றால் உயிர்க்கொலை செய்யாமை, ஊனுண்ணாமை எனப் பொருள்படும். நாராயண வழிபாட்டு முறையோ, விஷ்ணு வழிபாட்டுமுறையோ முதலில் அகிம்சைக் கொள்கையின் அடிப்படையில் அமையவில்லை. பௌத்தம், ஜைனம் ஆகியவற்றிலிருந்து அகிம்சைக் கொள்கையை வைணவம் கடன் பெற்றிருக்கலாம். பாகவத சமயம் அல்லது நாராயண வழிபாட்டுமுறை தொடக்கத்தில் நரபலியோடு தொடர்பு கொண்டிருந்தது. காலப்போக்கில் மனிதர்களுக்குப் பதிலாக மிருகங்கள் பலிப்பொருள்களாக இடம்பெற்றன. பின் மிருகங்களைக் கொல்லும் பழக்கம் செல்வாக்கிழந்தபோது விலங்கு பலியும் நிறுத்தப்பட்டு விட்டது. மரக்கறி உணவுப் பழக்கம் வலுப்பெறத் தொடங்கியபின் பூக்கள் ஆகியவற்றைப் படைக்கும் பழக்கம் நடைமுறைக்கு வந்ததெனத் தெரிகிறது. பக்தன் எத்தகைய உணவை உண்ணுகின்றானோ, அதே உணவை இறைவனுக்கும் படைக்க வேண்டுமென்ற கருத்து மூலகாரணமாய் இருந்திருக்கக் கூடும்.

இந்துமதம் மற்ற மதங்களையும் கடவுள்களையும் சேர்த்துக் கொண்டு செரித்துக்கொள்வது வரலாறு கண்டதாகும். ஆரிய தெய்வங்களையும், பழங்குடி மக்களின் தெய்வங்களையும், வேதத்திற்குப் புறம்பான திராவிடத் தெய்வங்களையும் இணைத்து இந்துமத தெய்வ வரிசை உண்டு பண்ணப் பட்டது. சாத்தன் பௌத்த, சமணக் கடவுளாகவும் இருந்து பின்னர் சிவனுக்கு மகனாக ஆக்கப்பட்டுள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். சாத்தன் தெய்வமே கிராம ஐயனார் தெய்வமாக மாறியிருப்பதாகக் கொள்ள வேண்டும். சிலப்பதிகாரத்தில் ஊருக்குப் புறம்பாகக் கூறப்பட்ட புறம்பணையான் என்ற சாதவாகனன் தெய்வமே தற்காலத்தில் கிராமந்தோறும் ஊருக்குப் புறம்பாகக் காணப்படும் ஐயனார் என்று கொள்ள வேண்டும். கிராம தேவதையான ஐயனாருக்கு இன்றும் சைவ பூசையை அசைவ சாதியில் பிறந்த பூசாரி செய்து வருவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். ஐயனாருக்குச் சைவ பலி அடிப்படையானது. கிராம தேவதையான ஐயனார் பூசையில் இன்றும் அருகம்புல்லையும் சிறுபூளையையும் பயன்படுத்துவதுண்டு. ஆதலின் ஐயனாருக்குத் தற்போது சமணர், பௌத்தருடைய கொள்கையையும் வழிபாட்டையும் பின்பற்றி உயிர்ப்பலி

தரப்படவில்லை என்று தெரிகின்றது.

திராவிடரின் கடவுளான முருகன் சங்க காலத்தின் பிற்பகுதியில் சிவனின் மகனான ஆரியக் கற்பனையிலெழுந்த கார்த்திகேயனோடு ஒன்றுபடுத்தப்படுகின்றான். திருமுருகாற்றுப்படையில் "திருச்சீரலைவாய்' என்னும் பகுதியில் ஆறுமுகங்களும் பன்னிரண்டு கைகளும் உடைய முருகனின் திருவுருவம் கூறப்படுகின்றது. இவ்வுருவ அமைதி ஆரியக் கடவுளான கார்த்திகேயனுடையது. திராவிடர் மொழியில் ஆரிய மயமாக்கப்பட்டபோது, ஆரியர்கள் பண்பாட்டில் திராவிடமயமாக்கப்பட்டனர்.

இந்து சமயத்தின் திராவிடக் கூறுகளாவன: நிலையாமைக் கொள்கை, தீவிரத் துறவு, யோக முறைகள், மாயோன், சேயோன் வழிபாடு மற்றும் கொற்றவை வழிபாடு ஆகியவை. வேதகாலத்தில் இயற்கைச் சூழல்களே வழிபாட்டிற்குரிய இடங்களாயின. வேள்வி வழிபாடே பெரிதும் இடம்பெற்றது. ஆற்றோரங்களிலும், மலர்ச்சோலைகளிலும் வழிபாடு நடந்து வந்தது. எந்தெந்த விருட்சங்களின் கீழ் வழிபாடு நடைபெற்றதோ அவை எல்லாம் நாளடைவில் தல விருட்சங்கள் ஆயின. பின்பு ஆகமத்தை அனுசரித்து ஆலயங்கள் கட்டப்பட்டன. ஆரிய, திராவிடக்கூறுகள் இணைந்த பின்னர்தான் இந்து சமயத்தில் உருவ வழிபாடு சிறந்து வளர்ந்தது. கோயில்கள், உருவ வழிபாடுகள் ஆகியவை ஆரியர்களிடம் இல்லை. வேள்விகள், பலிகள் ஆகியவை ஆரியரின் முதன்மைக் கொள்கையாகும். திறந்த வெளியில் அல்லது வீட்டில் தீ வளர்த்து யாகம் செய்து பலிகொடுப்பது ஆரிய வழிபாடு.

இந்து சமயத்தில் ஒரு மனிதனுடைய வாழ்க்கையில் எண்ணற்ற சடங்குகள் வகுக்கப்பட்டுள்ளன. உண்மையான ஆரியர் இவற்றை நெறிமுறை தவறாமல் செய்ய வேண்டும் என்று எதிர்பார்க்கப்பட்டது. இறந்தோரை எரியூட்டும் வழக்கம், அதனுடன் தொடர்புடையதான இறப்புக்குப் பிற்பட்ட உயிர்நிலை பற்றிய ஆரியரது கோட்பாடுகள் திராவிட நம்பிக்கைகளுடன் கலந்தன.

மொகஞ்சதாரோ, ஹரப்பா (1920) அகழ்வாய்வுகளுக்கு முன்னர் வரை இந்து சமய வளர்ச்சி என்பதே ஆரிய சமயக் கோட்பாடுகளின் முகிழ்ப்பு என ஆய்வாளர் நம்பினர். ஆரிய இனம் என்பது இந்திய மரபிற்கு அந்நியமானது. ஆரியர் வருகைக்குப் பின்னர் வடநாட்டுச் செய்திகள் அனைத்தும் சமஸ்கிருத மொழியில் எழுதப்பட்டமையே இந்நம்பிக்கைக்குக் காரணமாயிற்று. மொகஞ்சதாரோ, புதைபொருள் ஆய்வின் விளைவாக இன்றைய இந்து சமயத்தில் ஆரியருக்கு முன்னிருந்த ஆற்றல் மிக்க தொன்மைச் சமுதாயத்தின் ஆளுமையை ஆய்வுலகம் அறிந்து கொண்டது.

வேதகால மக்களே இந்திய நாகரிகத்தைத் தோற்றுவித்தவர்கள் என்ற கருத்து

தவறாகும். ஹரப்பர்களிடமிருந்தே இந்திய நாகரிகத்தின் துவக்கத்தைக் காணவேண்டும். ஏனெனில் ஹரப்பா நாகரிகம் என்றும் சிந்துவெளி நாகரிகம் என்றும் அழைக்கப்படும் முன்னேற்றமடைந்த பண்பாடு கி.மு. 3000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே இந்தியாவில் நிலைகொண்டிருந்தது. ஆரியமொழி பேசும் மக்கள் வட இந்தியாவிற்குள் குடியேறி அங்கு வாழ்ந்த மக்களோடு கலந்தனர் என்பதே வரலாற்றுச் சான்றுகளுக்குப் பொருத்தமான முடிவாகும். பின்னர் உருவான பண்பாடு, இவ்விருவகை மக்கட் குழுவினரின் கலப்பின் விளைவாகத் தோன்றியதாகும். பண்பாட்டு மறுமலர்ச்சி சமய உணர்வோடு இணைந்து வளர்ச்சி பெற்றது தூய இனம் என்று ஒன்று நெடுநாள் கலப்புறாமல் அவ்வாறே இருக்க முடியும் என்பதை உயிரியல் விஞ்ஞானமும் மறுக்கிறது. சமய உணர்வின் இயல் தன்மையும், கட்டமைப்பும் சமூக உருமாற்றங்களை ஒட்டி மாற்றம் காணும் தன்மையன எனவே, சமயம் தோன்றிய நாளிலிந்து வழிபாட்டு முறையில் மாற்றமும் வளர்ச்சியும் ஏற்பட்டுக் கொண்டிருக்கின்றன.

ஆரியர் வருகையால் தமிழர் சமுதாயத்தில் பல்வேறு பண்பாட்டுக் கலப்புகள் நிகழ்ந்தன. ஆரியப் பழக்க வழக்கங்கள் வேகமாகத் தமிழர் சமுதாயத்தை ஆட்கொண்டன. இதனால், தமிழர்களின் உண்மையான பழக்க வழக்கங்கள் மறையவும், சிதையவும் தொடங்கின. தமிழர்களிடையே ஆதியிலிருந்து பழகி வந்த பழக்கவழக்கங்களில் புதிய சிந்தனைகள் தோன்றின. இறை நம்பிக்கை, சகுனம் பார்த்தல், திருமணச் சடங்கில் தாலி அணிதல், மந்திரம் ஓதுதல், நாள்கோள் பார்த்தல் போன்ற ஆரியப் பழக்கவழக்கங்கள் தமிழர் சமுதாயத்தில் ஆழமாக வேரூன்றத் தலைப்பட்டன.

இந்து சமயத்தில் பழைய வேதகாலக் கடவுளர்களைத் தவிர எண்ணிறந்த புதுக் கடவுள்கள் வழிபாட்டிற்குரியவராயினர். இவர்களில் ஆண்பாற் கடவுளரேயன்றிப் பெண்பாற் கடவுளரும் தோன்றினர். சில பழைய கடவுளரைப் புதுப்பித்தும், பல புதிய கடவுளரை உண்டாக்கியும், கிராம தேவதைகளாகப் பண்டைக்காலம் தொட்டு வழிப்பட்டு வந்த சில தெய்வங்கள் சற்று ஆரியப் பண்பாட்டு மெருகேற்றப் பெற்றும் இந்து சமயத்தினுட் புகுத்தப்பட்டன. இம்மாறுதல்களால் தெய்வ வழிபாட்டுமுறை புதிய பரிணாமங்களைப் பெற்றது.

இறைநம்பிக்கையோடு ஒட்டிய பண்பாட்டு நிகழ்வுப் போக்குகள் தமிழர்களிடம் ஆரியர்களது பழக்க வழக்கங்கள் இரண்டறக் கலக்க வழி சமைத்தன. மனித சமுதாயத்தில் பண்பாட்டுக் கலப்பு இயல்பாக ஏற்படும் ஒரு வளர்ச்சிநிலைதான். மாற்றங்கள் வளர்ச்சிக்கு அறிகுறி. ஓரிடத்தில் நிலைத்துவிட்டால் மாற்றமே இராது. ஓடிவருகிற ஆற்றில் கிளை நதிகள் கலக்கும். அவ் ஆறு அவற்றைத் தன்னகப்படுத்திக்

கொள்ளும். மரபு மாற்றம், வளர்ச்சிகள் யாருக்காகவும் காத்திருப்பதில்லை. எதனாலும் தடைபடுவதில்லை. அவை தாமாக நிகழ்கின்றன. மனிதர்கள் செய்வதெல்லாம் விமரிசனமே தவிர வேறன்று.

இந்திய நாட்டு அரசியல் வரலாற்றினை விட அதன் பண்பாட்டு வரலாறே அதிகச் சிறப்புடையது. கிராமம், குடும்பம், சாதி, மதம் என்பவை இந்தியச் சமுதாயத்தில் தொடக்கத்திலிருந்து இன்று வரை வலுவாக விளங்கி வருகின்றன. இந்தியப் பண்பாடு, சமயம், தத்துவங்கள் ஆகியவை அனைத்தும் ஆரியச் சார்பானவை என்னும் கோட்பாட்டை ஆராயாது ஏற்றுக்கொள்ள இயலாது என்ற கருத்தின் அடிப்படையில் எழுந்த இக்கட்டுரை, இன்றைய இந்தியப் பண்பாட்டில் திராவிட ஆரியப் பண்பாட்டுக் கூறுகள் எந்த எந்த வகையில் ஒன்றுகூடி இணைந்துள்ளன என்பதை ஆராய்ந்துள்ளது.

துணைநூற்பட்டியல்

க.ப. அறவாணன், தமிழர் மேல் நிகழ்ந்த பண்பாட்டுப் படையெடுப்புகள், சென்னை, ஐந்திணைப் பதிப்பகம்,1989.

கா. அப்பாத்துரை, இந்திய நாகரிகத்தில் திராவிடப் பண்பு (கில்பர்ட் சிலேட்டர்), சென்னை, தென்னிந்திய சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1963.

மா. சண்பகம், "இந்து சமயத்தின் சில திராவிட ஆரியக் கூறுகள்" கருத்தரங்கு ஆய்வுக் கோவை, ஐந்து, சென்னை மாநிலக் கல்லூரி, தமிழ்த் துறைச் சார்பு வெளியீடு, இந்தியப் பல்கலைக்கழகத் தமிழாசிரியர் மன்றம், 1973.

பி.எல்.சாமி, தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், 1976.

ந. சுப்ரமணியன், இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாறு, மதுரை, என்னெஸ் பப்ளிகேஷன்ஸ்,1987.

ஜி.ஜான்சாமுவேல், பண்பாட்டுக் கலப்பும் இலக்கிய ஒருமையும், சென்னை, ஐந்திணைப் பதிப்பகம், தமிழண்ணல், வளர் தமிழ், மதுரை, மீனாட்சி புத்தக நிலையம், 1989.

ரொமீலா தாப்பர், வரலாறும் வக்கிரங்களும் (தமிழில் நா. வானமாமலை), (Romila Thaper's Past and Prejudice) சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக்

ஹவுஸ், 1973.

சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ்,1991 (Tamil Translation of the *Origin and Development of Vaishnavism* by Suvira Jaiswal, New Delhi, Indian Council of Historical Research, 1967) .

10

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் தமிழகத்து உலகாயதம்

கி. முப்பால்மணி

முயற்சி

மத்திய கால உலகாயதத்திற்கும், இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இயக்கவியல் வரலாற்றில் பொருள் முதல்வாதம் பொலிந்த உலகாயதத்திற்கும் இடைப்பட்ட நிலையில் இருந்த பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் நிலவிய உலகாயதத்தினை எடுத்துக்கூற இந்தக் கட்டுரை முயல்கிறது. அதே நேரத்தில் புதியதாகக் கண்டெடுக்கப்பட்ட ஆதாரத்தினை முன்வைக்கிறது.

கிறித்தவ உரைகள்

1750-1840 காலப்பகுதிசார்ந்த கிறித்தவ உரைகள் அப்போதைய அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகளை உள்ளடக்கியிருந்தன. தொலைநோக்கி, நுண்ணோக்கிகள் மூலம் அறியப்பட்ட அண்டவெளி, நுண்ணுயிர்கள் பற்றிக் கூறின. சூரிய மையத்தைக் கொண்ட பிரபஞ்சத்தை எடுத்துரைத்தன. வியாழன் கிரகம் நான்கு உபகிரகங்களைக் கொண்டிருந்ததைப் பேசின (சத்தியவேதபரிட்சை 81). 1800 ஆம் ஆண்டுத் தொடக்கத்தில் 55 மூலகங்கள் காணப்பட்டிருந்தன. நான்கு கண்டங்கள், கடல்கள், மலைகள், ஆறுகள் பற்றிய விபரங்கள், பூமியின் வரலாற்று யுகங்கள் பேசப்பட்டன. மனிதர், பட்சிகள், மச்சம், மிருகம் ஆகியன வஸ்துகள் என உரைத்தன. வஸ்துக்களானவை அளவு, பரிமாணம், கண்டிப்பு, பகுப்பு, வகை, இலட்சணம், மாற்றம் ஆகியவற்றைக் கொண்டிருப்பதைக் கோடிட்டன (மேலது 26,32). இந்த உலகத்தின் இருப்பு, கிரமம், சத்தியத்தன்மை ஆகியன பிரத்தியட்சமாய்ப் பேசப்பட்டன. உலக வஸ்துக்களின் குணங்கள் மாறுவன; பராம்பரிய முறையில் இருப்பவை; பிறப்பு அழிவு உடையன என்ற முறையில் தனிப்பட்ட வஸ்துகள் என்றும் நித்தியமானவை அல்ல; வஸ்துகளில் கடவுள் இல்லை, அவைகளுக்கே உரிய வஸ்துத் தன்மைகள் மட்டுமே உள்ளன. "உலோக வஸ்துக்களின் குணங்கள் பலமுறை மாறுகிறதல்லவோ? ஆதலால் மாறுகிற குணமில்லாத சுவாமி அந்தந்த வஸ்துக்களில்

குணப்பிரகாரமாய் இருப்பது எப்படி" என வினவப்பட்டது (மேலது-45).1800 களில் பஞ்சபூதங்கள் பற்றி நுணுக்கம் இல்லை; 1842 இல் பஞ்சபூதங்கள் ஒவ்வொன்றும் இயற்கைப் பொருளாய் இராமல் செயற்கைப் பொருளாய் இருக்கின்றன (ஹென்றிபவர் 1842:23). ஐந்து பூதங்களில் ஒன்று (ஆகாயம்) அறியப்படாத வஸ்துவாகவே இருக்கின்றது. மற்றை நான்கும் தாங்களே மூலபதார்த்தங்களாய் இராமல் வேறு மூலபதார்த்தங்களால் உண்டாயின" (சமயபரிட்சை-138) என உரைத்தன. 1840 களில் 58 மூலகங்கள் அறியப்பட்டிருந்தன. மனித உடலின் மூளை, நரம்புகள், ரத்தஓட்டம் பற்றி நெருங்கிக் கூறின. இந்த உலகமும், எல்லா வஸ்துக்களும் மனிதனின் பயன்பாட்டிற்கு எனவும், "எல்லா வஸ்துக்களிடத்திலும் பிரயோசனம் தோன்றுகிறது ஒழிய, பிரயோசனம் இல்லாத வஸ்து யாதொன்றும் இல்லை. உலகத்தில் காணப்பட்ட வஸ்துக்கள் எல்லாம் மனிதர்களுக்காகப் படைக்கப்பட்டது" எனக் கிறித்தவ உரைகள் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு முழுவதும் ஒலித்துக் கொண்டிருந்தன (சத்தியவேதபரிட்சை-89).

நேர்க்காட்சிவாதம் பரவுதல்

அப்போதைய நேர்க்காட்சி வாதப்பயிற்சி பெற்றவர் இங்கு வணிகத்துறையில் இராணுவப்பதவிகளில், அரசு மற்றும் நிர்வாகப் பொறுப்புகளில், கல்வி நிறுவனங்களில் ஆட்சியில் இருந்தனர். ஹ்யூம், ஜெரோம்பெந்தம், ஜே.எஸ்.மில், ஹெர்பர்ட்ஸ்பென்சர், ஹக்ஸ்லி, பெயின் வழியான விளக்கங்களில் நேர்க்காட்சி வாதம் ஒரு பக்கம் ஆத்திகத்தையும், இன்னொருபக்கம் பகுத்தறிவு நாத்திகத்தையும் பெற்றிருந்தது. பயன்வழிநோக்கம், நேரடிப் புலன்காட்சி, கேள்வி, செயல்முறை அனுபவங்கள் ஆகியவற்றைக் கொண்டு நேர்க்காட்சிவாதம் இங்கிலாந்தில் மரபு, நியதி, சாஸ்திர நம்பிக்கை, பழக்கவழக்கங்களைக் கேள்விக்குட்படுத்தியது; இது இங்கும் பரவியது; இங்கிருந்த சமயநெறிசார்ந்தவைகளை எதிர்வினாவிற்குட்படுத்தியது. புராணம், சாஸ்திரம், ஆகமம் கூறும் மோசப்புரட்டுகள் மாய, நேரடிக்காட்சி, கேள்வி, அனுபத்தால் பேசுவது இங்கும் வழக்கில் தொடங்கி நடந்தது (வெங்கடாசலம் 1892:3). கூடவே சந்தேக மரபுகொண்ட நாத்திகவாதமும் தொடர்ந்தது. ஜே.எஸ்.மில் பொருளைப் புலனறிவின் சாத்தியப்பாடுகளில் கரைத்ததுவும், ஒன்றேயான எல்லையற்றதிலிருந்து எல்லைக்குட்பட்ட உலகப் பன்மைப்பொருள்கள் தோன்றி வருகின்றன; உறுதியான முதற்காரணத்தைச் சார்ந்து, புரியமுடியாத ஒரு சக்தியின் வெளிப்பாடுகளாக எல்லாம் உள்ளன என்ற ஸ்பென்சரின் பொருளியக்கமுறையியலும், யாந்திரீக விளக்கமும் இங்குச் சந்தேக மரபை ஊக்குவித்தன. நேர்க்காட்சிவாதத்தின், இஷ்டசித்தி, அனிஷ்டநிவர்த்தி நோக்கம் இங்கு வேரூன்றியது (தத்துவபோதினி, ஜூன் 1864). உணர்வுகளின் தொகுப்பாகப் பிரக்ஞையின் நிலைமையாக மனித மனத்தை நேர்க்காட்சிவாதம் விவரித்தது. தனிமனிதனை மையப்படுத்திக் கொண்டு தனது

கருத்தை அது விளக்கியது; நிகழ்காலத்தை மட்டும் முதன்மைப்படுத்திக்கொண்டு, மரபு, நம்பிக்கை, பழக்கவழக்கம், நியதிகளை எதிராக்கியது.

பௌதிகவாதம்

1870களில் இங்கு டார்வின் கூறிய பரிணாமக் கோட்பாடு பரவியது. உயிர்களின் தோற்றம், மாற்றங்களுக்கு டார்வின், கடவுள் கொள்கையை அனுசரிக்கவில்லை. இதனோடு பொருள்களின் இயக்கம், மாற்றம், திரிபு ஆகியன அவைகளின் சுயசெயல், தன்செயல் என்ற விளக்கமும் பரவியது. இது மரபாக இங்கு இருந்த சுபாவவாதத்திற்குத் தொடர்ச்சியாகவும், நூதன விளக்கமாகவும் விளங்கியது. ஒன்றிலிருந்து ஒன்றுதோன்றும் இயக்கத்தை இது கோடிட்டது. தனக்குத்தானே பொருளின் போக்கில் அனைத்தும் உண்டாகியுள்ளன; இயற்கையில் உள்ள பேதங்கள் பொருள்களின் போக்கு ஆகும் என்ற சிந்தனை உறுதிபெற்றது. இன்பம், துன்பம், சினம், சாந்தம், விருப்பு, வெறுப்பு ஆகியவை மனித அகவயமானவை, இவைகளிலிருந்து சுதந்திரமாக உலகம், பூதியம்/வஸ்து அல்லது பொருள் புறவயமாக உள்ளன. பொருள், கவர்ச்சி, சேர்தல், பிரிதல் குணங்கள், அளவு, சக்தி, ஆற்றல், இயக்கம், மாற்றம் ஆகியனபற்றிய புறநிலைப்பரிசீலனை விதந்துரைக்கப்பட்டது. இந்தப் பரிசீலனையில் கடவுள் இடம் பெறவில்லை. பொருள், புலனுணர்ச்சி, அறிவு ஆகியவற்றின் தொடர்புகள் பேசப்பட்டுப் பொருளின் உண்மைநிலையையும், புலனுணர்ச்சியின் நம்பகத்தன்மை, மனித அறிவு புறநிலையிலிருந்து உண்டாவது, இயல்வது ஆகியன முன்னிலைப்படுத்தப்பட்டன. 1880களில் இப்படியான பௌதிகவாதம் -Materialism- இங்குப் பொலிவு பெற்றது (நரசிம்மலு, சோமசுந்தரம் 1880).

சமூக வரலாறு

1860களில் இங்குச் சமூக வரலாறாகப் பெண்வழிச் சமுதாயம், வேட்டை மற்றும் கால்நடை மேய்ப்புச் சமூகம், நிலஉழவுச்சமூகம், புராதன பொதுவுடைமை நிலை, தனிச்சொத்து-சுவத்துவம்-அரசு ஆகியவற்றின் தோற்றம் பற்றிய எடுத்துரைத்தல் இதழ்களில் நிகழ்ந்தது (தத்துவபோதினி, ஜூன் 1864, நவ. 1865). குழுமணம் நிலவிய பூனலூவா குடும்பம் பற்றிப் பெ. சுந்தரம்பிள்ளை அறிந்திருந்தார். இப்படியான சமூகஞானம் அப்போதைய பௌதிகவாதம்/உலகாயதத்திடமிருந்து தனித்தே நிலவியது.

இயற்கைத் தத்துவம்

1853 தொடங்கி அமெரிக்கத் திருச்சபையாளரால் 'இயற்கைத் தத்துவம்' ஒன்று உரைக்கப்பட்டது. மனிதன், பகுத்தறிவு, ஆற்றல், செயல் இவற்றின் மேம்பட்ட நிலை,

உலகம், இயற்கைப் பொருள்களின் அழகு, மனிதனால் அவை அழகாக்கப்படுவது, அர்த்தப்படுத்தப்படுவது, பலவகைப்படுத்தப்படுவது, உயர்த்தப்படுவது, அவைகளின் இன்பத்தில் மூழ்கித்திளைப்பது, மனிதனால் இயலாதது ஒன்றும் இல்லை எனச் செயல்படுவது ஆகியவற்றை அந்தத் தத்துவம் உயர்த்திப் பேசியது (Joyce: 1852:204-210). அமெரிக்க நிலத்தை மையப்படுத்திப் பேசப்பட்ட பேச்சு இங்கும் பரவியது; உணர்ந்து ஏற்கப்பட்டிருந்தது (நரசிம்மலு 1880:177).

புதிய அறிவியல்

1857 தொடங்கிப் பல்கலைக் கழகக் கல்வி புவியியல், இயற்பியல், இரசாயனம், உயிரியல், வானியல் ஆகிய துறைகளில் நவீன செய்திகளை அளித்தது. பூமியின் தன்மை, வரலாறு, புவனகோசங்களின் கதிகளைப் புவியியல், வானியல் உணர்த்திச் சூரியமையம், எட்டுக் கோள்கள், ஈர்ப்பு, தூரம் பற்றி விளக்கின. வேதியியல் துறையில் மூலகங்களின் பண்பு, அளவு, நிறை, சேர்க்கை, பிரிதல், நூதன பொருள் உருவாதலை விளக்கியது. 1864 இல் 55 எனவும், 1885 இல் 67 எனவும், 1900 த்தில் 81 எனவும் மூலகங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருந்தன. ஒளி, வெப்பம், காந்தப்புலம், மின்சாரம் மற்றும் சக்தி/ஆற்றல் பற்றி இயற்பியல் விவரித்தது. பஞ்ச பூதங்களில் ஆகாயம் ஒரு மூலபதார்த்தமே அன்று; தீ என்பது கூட அப்படியே என அது விளக்கியதால் பஞ்சபூதக் கோட்பாடு சிதைவுற்றிருந்தது. 1865 நவம்பரில் மின்சாரம் பற்றிய அறிமுகம் சென்னையில் நடந்தது (தத்துவபோதினி. டி.ச. 1865). நீராவி இயந்திரம், மின்தந்தி, நீர் அழுத்தத்தால் இயங்கும் பஞ்சுப்பொதி இறுக்கும் இயந்திரம் ஆகியன நடப்பில் இருந்தன. உயிரற்ற பொருள்களில் உள்ள மூலபதார்த்தங்களே உயிருள்ள பொருள்களிலும் உள்ளன என்ற உண்மையோடு உயிரியல்துறை விலங்கு, தாவரங்களை விளக்கியது.

அச்சுக்கூடம், புகைப்படச்சாலை, நீராவி இயந்திரங்கள், மின்தந்தி, பருத்தி ஆலை டார்பிடோ, துப்பாக்கி, பீரங்கி போன்ற போர்க்கருவிகள், மருத்துவம், கடிகாரம், பஞ்சை இறுக்கி மூட்டையாக்கும் இயந்திரம் சார்ந்த தொழில்கள் இயற்பியலாதி கல்வி அறிவைக் கோரின; நிலைநிறுத்தின. 1864 தொடங்கி இதழ்களும் பதார்த்த சாஸ்திரம், அர்த்தசாஸ்திரம் என வேதியியலை, மூலதனம், லாபம், கூலி அடங்கிய பொருளாதாரத்தை விவரித்தன. ஆனாலும் புதிய கண்டுபிடிப்புகள் இல்லாமல், உழவுக்கும், தொழில்துறைக்கும் இணக்கப் பொருத்தம் இல்லாமல், இங்கிருந்து பண்டங்கள் இங்கிலாந்து சென்று செய்பொருள்களாகி மீண்டும் இங்கு வந்தன. இதனால் அந்த நாட்டுத் தொழிலதிபர், வணிகர், தனிநபர் வணிக சுதந்திரம் பெற்று இங்கிருந்த புறநிலை வாழ்வோடு உறவு பூண்டு ஆட்சி செய்தனர். சுவத்துவம், சுவார்த்தம் (சுயசொத்து, சுயநலம்) இரண்டும் புற, அகவாழ்வின் ஒழுக்கங்களாக

மேலோங்கின. அப்போது கற்பிக்கப்பட்ட தர்க்கம் கூடத் தனிப்பட்டவைகளிலிருந்து பொதுவானதை அனுமானிக்கும் நேர்க்காட்சிவாத முறைமையை எடுத்தோதியது; இது பொருள்கள் தமக்குத்தாமே இருப்புகொண்டு வாழ்கின்றன என்ற நிபந்தனையைக் கொண்டிருந்தது (Joyce 1852:36).

சபையும் இதழ்களும்

இவை அனைத்தும் சேர்ந்து 1870 காலத்திய படித்தவர்களை உருவாக்கியிருந்தன. நேர்க்காட்சி மற்றும் பௌதிகவாதங்களின் முறையே அறியொணா மரபு. நாத்திகப் பக்கங்கள் அவர்களிடம் வேரூன்றியிருந்தன (Murdoch 1886:126). இவர்களிடையே உலகாயதம் கொண்டோர் இருந்தனர். அப்போது இருந்தவர் சிலர் கூடி, சென்னையில் சபை ஒன்றை நிறுவினர் (துவிதமததிரஸ்காரி 1900:4). இந்தச் சபை 1878-1892 ஆண்டுகளில் இருந்தது. அந்தச் சமயத்தில் சென்னையில் சில ஆசார சீர்திருத்த சபைகள், இலக்கியக் கழகங்கள், சுதேசிக் கழகங்கள் இருந்தன. 1884 பிப்ரவரியில் வைஸ்ராய் ரிப்பன் பிரபு சென்னைக்கு வந்தபோது இவை வரவேற்புரை அளித்தன. ஆனால் இந்த நாத்திகசபை உரை அளித்ததாகத் தெரியவில்லை. இந்தச் சபையினர் 1878-1881 களில் "தத்துவவிசாரணி" இதழை நடத்தினர். 4-12-1881 இதழில் அப்போதைய உப்புவரியை எதிர்த்துக் கடுமையாக எழுதினர். "உயிர்வாழ உப்பு தேவை; உப்புக்கு வரி என்றால் அது உயிருக்கு வரிதானே?" என்று "தத்துவவிசாரணி" மூலம் கேட்டனர். அப்படிப்பட்ட நாத்திக சபையினரே அதே இதழைக் "தத்துவவிவேசினி" என்ற பெயரில் 1882-1886 களில் நடத்தினர். 1882 இல் டி. முனுசாமி, 1885 இல் சோமையா ஆகியோர் பத்திராதிபராக இருந்தனர். "திங்கர்"என்ற ஆங்கில இதழையும் பின்னவர் நடத்தினார் (மாரிசாமி 1992:103,107, 116,223). "தத்துவவிவேசினி" 1892 க்கு முன் நின்றுவிட்டதாகத் தெரிகிறது; அந்த நாத்திக சபை பற்றிய குறிப்பும் தெரியவில்லை.

முன்வரலாறு

18ஆம் நூற்றாண்டில் உலகாயதம் நான்கு பூதக்கோட்பாட்டுடன் இருந்தது; மேலும் உழவு, பசுக்காவல், வாணிகம், செங்கோல் முறைமை முதலியனவாக ஆன்றோர் காட்டிய நெறியினின்று இம்மை இன்பங்களை நுகர்ந்து வாழ்தல் உறுதிப்பயன் எனக்கூறி, முயற்சியால் பொருள் ஈட்டுவதை உடன்பாட்டுடன் மேற்கொண்டது (சிவஞானமாபாடியம், அவையடக்கம்,சூத்.1, ஆதி.1). இம்மையில் மங்கையரை மணந்து, உண்டு, உடுத்து வாழ்வதைப் போற்றியது. கடவுள், மறுபிறப்பு, மேலுலகம் பற்றிய நம்பிக்கைகளை மேற்கொள்ளாதும் இருந்தது.

அப்போது ஐரோப்பாவில் நான்கு பூதக்கோட்பாடு அறிவியல் நுணுக்கங்களால் கைவிடப்பட்டிருந்தது. ஆகாயமும், தீயும் மூலப்பொருட்களே அல்ல; காற்று, நீர்,

மண் ஆகியன கலப்புப் பொருள்கள் என்ற அறிவு மேம்பட்டிருந்தது. பேருலகம், சிற்றுலகம் பற்றிய விபரங்கள் துல்லியமாக எட்டப்பட்டிருந்தன. புவியீர்ப்பு, கவர்ச்சி, விலகல், அழுத்தம் பற்றி அறியப்பட்டிருந்தன. 1774க்குப்பின் வேதியியல் விஞ்ஞானிகள் பொருள் அழியாமை உண்மையை உறுதிப்படுத்தியிருந்தனர். சக்தியின் நித்தியத்துவம், மாற்றம் பற்றி இயற்பியல் விஞ்ஞானிகள் எடுத்துக் கூறியிருந்தனர். இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில் அங்கிருந்து இங்கு வந்து சமயப் பிரச்சாரம் செய்த கிறித்துவச் சபையினர் பொருள்கள் அளவு, வடிவம், குணம் மாற்றமுடையன; மனிதர் முதலான உயிருள்ளவைகளும், சூரியன் முதலான உயிரற்றவைகளும் பொருள்கள் என்றனர். இவை இணக்கம், பொருத்தம் கொண்டுள்ளவை; இவைகள் கடவுளால் படைக்கப்பட்டவை, பிறப்பு அழிவு உடையன; இம்முறையில் பொருள்கள் உண்மையானவை ஆனால் நித்தியமானவை அல்ல, பஞ்சபூதத்தால் ஆனவை என உரைத்தனர் (சத்தியவேத பரிட்சை-79). ஆனால் இவை எல்லாம் தானாய் நடவா, கடவுளால் உண்டாக்கப்பட்டவை என்றனர் (மேலது-24). இப்படிச் சொல்லுவதன் மூலம் இங்கிருந்த பொருளின் தன்செயலை வற்புறுத்தும் உலகாயத சுபாவ வாதத்தையும் மறுத்தனர். மேலும் பொருள்களின் இணக்கம், பொருத்தம், இசைவு, வடிவப்பிரமாணம் ஆகியவைகள் கடவுளால் தரப்பட்டவை என்றனர்; தொடர்ந்து சைவ, வைணவங்களை மறுக்கும் போக்கில் இரு பொருள்கள் ஓரிடத்தில் இருப்பதில்லை, ஒரு பொருளில் இன்னொரு பொருள் நுழையாது எனவும் கூறினர்; ஆனால் இருபொருள்கள் சேர்க்கைபற்றிப் பேசவே இல்லை. இப்படி உலகாயதத்தின் சுபாவ தன்செயல் கொள்கை திருச்சபையாளரால் மறுக்கப்பட்டது. மேலும் கடவுளுக்கு நிகழ்காலம் மட்டுமே உண்டு, இப்போது, அப்போது எப்போதும் என்கிற காலக்குறிப்புச் சொற்கள் நமது புத்தியின் மட்டும் செல்லும் எனத் திருச்சபையாளர் அன்று கூறியது குறிப்பிடத்தகுந்ததும் ஆகும். உலகாயதத்தின் சுபாவவாதச்சுயசெயல், தானாய் நடக்கும் தன்செயல் கொள்கைகள், சர்வத்தின் நித்திய உறுதித் தன்மை அப்போது வெளிமரபாளராலும் தெளிவாக உணரப்பட்டிருந்தது.

உலகாயதம் உலக இனிமை, மற்றும் ஆண்,பெண் உறவு, நிதிப்பொருள் தேடுதல், சேர்த்தல், அறிவு நிலையில் புலன் உணர்ச்சியின் நம்பகத்தன்மை ஆகியவற்றை ஏற்றிருந்தது. 1835க்கு முன்னும், பின்னும் இங்குப் பரவிய நேர்க்காட்சி வாதம் பொருளிடம் தன்னைப் பற்றையும், கடவுள் மேல் சந்தேகமரபையும், புராண இதிகாச சாஸ்திரங்கள் பால் அனுசரணையற்ற தன்மையையும் மேற்கொண்டிருந்தது. ஆதலால் உலகாயதமும் சந்தேக மரபுடையது, ஒன்றும் இல்லை என்று சாதிக்கும் நாஸ்திக மதம், தனது புத்தியைத் தெய்வமென்று வணங்குவது எனக் கிறித்தவரால் கருதப்பட்டு எடுத்துப் பேசப்பட்டது (ஹென்றிபவர் 1842:73,225). இந்தச் பேச்சு பிரம்ம சாமாஜிகளுக்குள்ளும், சித்தாந்த சைவர்களுக்குள்ளும் பிறகு பரவியது.

இப்போது பஞ்சபூதங்கள் ஒவ்வொன்றும் இயற்கைப்பொருளாய் இராமல் சேர்க்கைப்பொருளாய் இருக்கின்றன (மேலுது 230). ஐந்து பூதங்களில் ஒன்று (ஆகாயம்) அறியப்படாத வஸ்துவாகவே இருக்கின்றது; மற்றை நான்கும் வேறு மூலபதார்த்தங்களால் உண்டாயின எனக் கிறித்தவர் உரைத்தனர் (சமயபரிட்சை-138). 1840களில் வேதியியல் விஞ்ஞானிகள் உரைத்த மூலபதார்த்தங்களால் நீர், காற்று, மண் என்பவை ஆகியுள்ளன என்ற உண்மை இங்கும் உறுதிப்பட்டது. 1857க்குப் பிறகு பல்கலைக்கழகக் கல்வி நிறுவப்பட்டதால் இயற்பியல், வேதியியல், உயிரியல், புவியியல் துறை அறிவு இங்கு மேம்பட்டது. பொருள், சக்தி, அளவு, குணம், இயக்கம், பரிணாமம் பற்றிய கருத்துக்கள் இங்கு முன்னிலைக்கு வந்தன. நான்கு பஞ்சபூதக் கோட்டிற்கும் மேலாக வஸ்து/பொருள் கோட்பாடுகள் வந்து நின்றன. பொருள்கள் உண்மையாக இருப்பவை, இவைகளுடைய படிமங்களே கருத்துக்கள் என்ற அடிப்படையில் தர்க்க முறையும் விளக்கியது (Joyce 1852:30).

1864இல் இந்த அடிப்படைகளில் பிரம்மசமாஜிகள் பொருள் விளக்கம் தந்து தமது தத்துவபோதினி இதழ்களில் எழுதினர். 1879க்கு முன் பொருளின் செயல், சேர்க்கை ஆகியவற்றைக் கடவுளின் செயல் என விளக்கம் தந்தனர். அப்போது நாகபட்டினத்திலும், சென்னையிலும் இருந்த நாத்திகர் கடவுள் செயல் என்ற விளக்கத்தை மறுத்துப் பொருளின், இயற்கையின் தனக்குத்தானே ஆகிய சுயசெயல் விளக்கத்தைக் கூறினர். சென்னையில் இருந்தவர் "தத்துவ விசாரணி" யில் எழுதினர். பொருளின் சுயஇயக்கம், தன்செயல், பண்பு, சக்தி, மாற்றம் என்பவற்றிக்குச் சுபாவவாதவிளக்கம் தந்தனர். இப்போது தமிழகத்து உலகாயதிகள் முழுமையாக நான்கு பூதக்கோட்பாட்டை விட்டுப் பொருளியக்கக் கோட்பாட்டிற்கு வந்திருந்தனர். பொருளின் இயல்பாகச் சக்தியைப் பேசினர். அதேபொழுது பொருள்கள் சேர்தல்-பிரிதல், கவர்ச்சி-விலகல் காரணமாகப் பலவகைப்பட்டவைகளாக, பண்புகளுடையனவாக உள்ளன என விளக்கினர்; சக்தியின் பல வெளிப்பாடு அல்லது பல வடிவங்கள் என விளக்கவில்லை. மேலும் கூடவே பொருள், சக்தி இரண்டும் பிரிவற்றவை எனவும் உணர்ந்திருந்தனர். ஆனால் பிரம்மசமாஜிகள் பொருள்வேறு, சக்தி வேறு எனக் காட்டி, ஜே.எஸ்.மில் கூறியிருந்த நேர்க்காட்சிவாத விளக்கத்தை அனுசரித்தனர். அப்படி அனுசரித்ததோடு, சக்தி என்பதற்குக் கடவுள் சக்தி என விளக்கம் அளித்து, கடவுள் பொருளை, இயற்கையை இயக்குவதாக உரைத்தனர். அதேசமயம் கடவுள் சக்தி வடிவில் பொருளின் உள்ளே நின்று விளங்கி இயக்குவதில்லை என்பதையும் உணர்வோடு பற்றி இருந்தனர். இது கிறித்தவ பாதிப்பும் ஆகும் (நரசிம்மலு 1880:118).

அப்போது இங்குப் பயிற்சியில் இருந்த இயற்கைத் தத்துவமானது விளைவுகளைக் கொண்டு காரணங்களை, மூலநிலையை அறியும் வரைச் செல்லுதல்

என்னும் நியூட்டன் கருத்தைக் கொண்டிருந்தது. இதன் தொடர்ச்சியாக 1870களில் ஸ்பென்சரின் பரிணாமக்கோட்பாடு இங்குக் கற்கப்பட்டது. அனைத்து வெளிப்பாடுகளும் முடிவாக நிலையான ஒற்றை மூலத்தைச் சார்ந்துள்ளன. அது அறியமுடியாதது என்ற கொள்கையை ஸ்பென்சர் கொண்டிருந்தார். இதைச் சற்று இலகுவாக்கிப் பொருள் பலவாகும் இயக்கத்தில் உள்ளது, இது நிர்ணயமற்ற குழப்பமாக ஏகநிலையிலிருந்து, நிர்ணயமான இணக்கமுள்ள பன்மை நிலைக்குவரும் இயக்கத்தில் உள்ளது என்றார். இதுவே, பரிணாமம் என விளக்கினார் (Sorley 1920:270). இது நேர்க்காட்சிவாதத் தன்மையானது. இதன் விளக்கமாக "ஒரு காலத்தில் ஏகாண்ட பிண்டமாக இருந்தும், பிறகு வேறு, வேறு துண்டு துண்டுகளாகப் பிரிந்தும், சிலகாலம் பயங்கரமான அக்கினிச் சுவாலைகளால் சூழப்பட்டும், பிறகு கந்தமூல, கிருமிகீடாதிகளால் சூழப்பட்டும், பிறகு மிருகமாதிமான ஜாதிகளால் வசிக்கத்தக்க இவ்வித உலகங்களாகி, இப்போதிருக்கும் பெயர்களைப் பெற்றதாகவும் சில நாஸ்திகர் சொல்வர்" (நரசிம்மலு 1880:50). ஆனால் அப்போதைய உலகாயதம் இதனைக் கூறவில்லை. அது டார்வின் கண்டுரைத்த பரிணாமத்தைப் போற்றியது. ஒன்றிலிருந்து ஒன்று தோன்றும் பரிணாமத்தை அனுசரித்தது. காரணகாரிய சங்கிலித்தொடர் கோட்பாட்டை மேற்கொண்டிருந்தது. ஒற்றை மூலத் தத்துவத்தை ஏற்கவில்லை. அப்போது 1867இல் சென்னை மாநிலக்கல்லூரி பேராசிரியர் டன்கன் ஸ்பென்சர் First Priniciples நூலைப் பதிப்பித்திருந்தார்.

1885இல் பேரா. பெ. சுந்தரம்பிள்ளை பொருள்களில் உள்ள அணுக்களின் நடுக்க பேதங்களால் வெப்பம், ஒளி, மின்சாரம் முதலான குணங்கள் நேர்வதாகக் கருதினார் (சுந்தரம் 1885:26). இருபொருள்களின் சேர்க்கைக் கோட்பாட்டின்படித் தனது அணுக்கள் ஒன்றோடுஒன்று கூடியும் பிரிந்தும் வேறு வேறு மாற்றங்களை அடையும் என்பதாக உலகாயதிகள் கொண்டிருந்தனர் (சபாரத்தினம் 1896:173). ஜலத்தை மின்மயாதி சக்திகளால் பிரித்திடில் ஜலத்தோடு சிறிதும் ஒற்றுமையற்ற ஜலஜனக வாயும், அனலன் என்னும் மற்றொரு வாயும் வெளிப்படும். இவற்றிற்கும் முன்பிருந்த ஜலம் மறைந்து நூதனமாக இரு புதுப்பொருள்கள் அதற்குப் பதிலாகத் தோன்றின. மறுபடியும் இவ்விரண்டு வாயுக்களையும் கலந்திடில் அவை மறைந்து முன்னிருந்த ஜலம் வந்து தோன்றும் (சுந்தரம் 1885:28). அணுக்கள் சரிமுறைப்படிப் புணரும். இது ஐக்கியமுயக்கம். இதில் சேர்வது, பிரிவது, சரிமுறை அளவு, புதியபொருள் தோற்றம், மீண்டும் பழைய நிலை அடைதல் என்ற சுழற்சி நிலையைப் பேரா. சுந்தரம் பிள்ளை கண்டுணர்ந்தார். உலகாயதிகள் "பௌதிக அணுக்களிலிருந்து அவற்றிற்குரிய அளவைப்படிக் கலந்து பஞ்ச பூதங்களும், அவற்றின்கண்ணுள்ள வரையறை கடந்த கிரம ஒழுங்குகளும் அவை ஒவ்வொன்றினும் அளவைக்கடங்கா சிருட்டிபேதங்கள், பிற இயற்கைக் கிரமங்களும் நிகழ்வதாகக் கண்டனர் (சபாரத்தினம் 1896:137). பொருளின் சக்தி வெளிப்பாடு, அதனால் பொருளின் அனந்தமான வடிவங்கள் என்னும்

கொள்கை ஒருபக்கம் இருக்கும்போதே பொருள்கள் அளவுமுறைப்படிச் சேர்தல், பிரிதல் அதனால் அனந்தமான சிருட்டி பேதங்கள் தோன்றுவதான இந்தக் கொள்கையும் இருந்தது.

நான்கு பூதங்கள் சேர்வதால் உயிர், அறிவு தோன்றுகின்றன என்பது தொல் காலமாக இருந்து வரும் உலகாயதக் கருத்து. இது 1857க்குப் பிறகு பல்கலைக்கழகக் கல்வி தோற்றம் பெற்றபின் புதிய பரிமாணங்களை எய்தியது. உயிர்ப் பொருள்களுக்கும், உயிரற்ற பொருள்களுக்கும் உரிய மூலகங்கள் ஒன்றே. ஒரேவகையான மூல பூதங்களால் ஆனவையே என்ற உண்மையை வேதியியலும், உயிரியலும் கூறின. இது கண்டு அப்போதைய உலகாயதிகள் சடத்திலிருந்து உணர்வு, அசேதனத்திலிருந்து சேதனம், அசித்திலிருந்து சித்து தோன்றுவதாகவும் மேலெடுத்து உரைத்தனர். 1880-1882இல் பிரம்மசமாஜிகளும், சித்தாந்த சைவரும் இதை மறுத்துப் பேசினர். மூலபூதங்களைக் கொண்டுசேர்த்து ஓர் உயிரை உருவாக்கிக் காட்டும்படி உலகாயதிகளைச் சைவர் நிர்ப்பந்தித்து வினவினர் (சோமசுந்தரர் 1880:17: சுந்தரம் 1885:34). உலகாயதிகள் அப்போது உயிர்களின் பரிணாமப்போக்கையே உரைத்துக்கொண்டிருந்தனர். தனியாக உயிர் என ஒன்று இல்லை. அது உடலின் குணம் எனக் கூறினர் (சோமசுந்தரர் 1880:16). இது வெகுகாலமாக உள்ள விவாதமே. இயற்கை தனது பொருள்களிலிருந்து உயிரை உண்டாக்கப் பலகோடியாண்டுகள் எடுத்துக்கொண்டதை, உலகாயதிகள் ஒரே ஒரு நாளில் செய்துகாட்ட நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டனர் (பிரெடரிக் ஏங்கெல்ஸ் 1873:311).

அதே காலப்பகுதியில் புவியியல், தொல்லுயிரியல், இயந்திரவியல், வேதியியல் ஆகியன உணர்வுகளுக்குப் புறத்தே பொருள்கள் உள்ளன;ஆசை, கோபம், விருப்பு, வெறுப்புகளுக்கு வெளியே பொருள்கள், உலகு உள்ளன; கருத்துக்கள், உணர்வுகள், அறிவு புற உலகால் ஏற்படுகின்றன என உரைத்தன. ஆனால் பொருள்கள், புலனுணர்வு, அறிவு என்ற வரிசையில் புலனுணர்வுகளுக்கு முதன்மை தந்து நேர்க்காட்சிவாதம் உரைத்தது. "வெளியில் இருக்கும்படியான ஓர் மாம்பழம் இருப்பதாக எப்படிச் சொல்லக்கூடும்? இந்திரிய ஞானத்திற்கு வெளியிலும், ஒரு பழம் இருப்பதைப் பார்ப்பதாகச் சொல்லக்கூடுமோ? கூடாதல்லவா! ஆகவே எனது இந்திரிய ஞானத்தால் இயற்கை அறிவை இயங்கச் செய்வதே ஜடப்பொருள்" (நரசிம்மலு 1880:95). இப்படி நேர்க்காட்சிவாதம் இருக்க, உலகாயதம் 1886இல் உலகம், பொருள்கள்/வஸ்து என்பன சத்து மற்றும் முதற்பொருள் ஆகும்; அறிவு ஒரு கட்டத்தில் தோன்றி, இருந்து, நீங்கும்; ஆகவே உலகம் முன்னது, அறிவு பின்னது ஆகும் என உரைத்தது; தொடர்ந்து உலகு சத்துப்பொருள் என எழுதியது. இதை எதிர்த்துச் சங்கர அத்தைவம் சார்ந்த நமச்சிவாய செட்டி சுதேசமித்திரன். பிரம்மவித்யா இதழ்களில் இந்து என்ற பெயரில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா?" என வினவி. உலகம் அசத்து என விவரித்துப் பொய் என

முடித்தார். இதை மறுத்து உலகாயதம் சார்ந்த சோமையா "தத்துவவிவேசினி" இதழில் ஹிதோபதேசி என்ற பெயரில் "உலகம் அசத்தா? சத்தா" என எதிர்வினா எழுப்பிச் சத்து என விவரித்து என்றுமுள்ள உண்மை என முடித்தார் (26-9-1886 இதழ்).

இணைப்புக்களில்

"உலகம் அசத்தா? சத்தா?" என்ற அந்தக் கட்டுரை உலகாயத வரலாற்றில் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் கிடைக்கப்பெறும் அரிய ஆதாரம் ஆகும். 1870களில் உருவாகிப் பல்கலைக்கழகக் கல்வி, அறிவியல்துறைகளின் போதனை, அதனுடைய சாதனை ஆகியவற்றின் விளைவாகவும், ஆத்திகருடைய மறுப்புரைகளுக்குப் பிரதிபலிப்பாகவும் திகழ்வது ஆகும். அப்போது வாழ்ந்த உலகாயதி ஒருவரால் எழுதப்பட்டது என்ற முறையில் விதந்து எடுத்துக்காட்டுதற்குரியதும் ஆகும். மத்தியகாலம் மற்றும் இருபதாம் நூற்றாண்டு உலகாயதங்களுக்கு இடைப்பட்ட இணைப்புக்கண்ணி ஆகும். நிலம், உழவு, தனம், குடும்பம், சந்ததி என வாழும் சம்சாரிகளால் அனுசரிக்கப்பட்டுக் காலந்தோறும் சமய நெறியாளர்களால் மறுக்கப்பட்டது. 1800க்கு முன்னும் பின்னும் கிறித்தவர்களாலும் பிரம்மசமாஜிகளாலும், சைவர்களாலும் நிராகரிக்கப்பட்டு வந்தது. நேர்க்காட்சிவாதிகளுடைய ஒற்றை மூலப்பரிணாமக் கொள்கையாலும், புலனுணர்வை முதன்மையாக்கும் போக்காலும், சந்தேக அணுகுமுறையாலும், அனுபவ வாதத்தாலும் ஓரங்கட்டலுக்கு ஆளானாலும் உலகாயதத்தின் உயிர்ப்பு வீச்சுடையதாகவே இருந்தது. பொருள், மூலகாரண சக்தி, வெளிப்பாடு, பன்மைத் தோற்றங்கள் என்ற கருத்தமைப்புக்கு மாறாகப் பொருள், சேர்க்கை-பிரிதல், கவர்ச்சி-விலகல், பன்மைத்தன்மை என்ற கோட்பாட்டைக் கொண்டு விளங்கியது. அந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலிருந்து கிறித்தவத் திருச்சபையாளர் ஒருபொருள் இன்னொரு பொருளுக்குள் நுழையாது, ஒரு இடத்தில் இருபொருள் இருக்காது எனக் கூறிவந்தனர். ஆனால் வேதியியல் இருபொருள் சேர்வது, இரண்டும் மாறுவது, ஒரு பொருளாவது என்ற கொள்கையை உறுதிப்படுத்தியது. இதை உலகாயதம் ஏற்று வளப்படுத்திக்கொண்டது. பொருளின் பண்பு மாற்றத்தை உடன்கொண்டு பன்மைத் தோற்றத்தை விளக்கியது. திருச்சபையிளரும், நேர்க்காட்சிவாதிகளும். இயற்கைத் தத்துவாளரும் நிகழ்காலத்தைப் பெரிதுபடுத்தி அதிலேயே பொருளை, உணர்வை, அறிவை, கடவுளை ஆழ்த்தினர். உலகாயதம் முக்காலத்தைப் பொருளியக்கத்தோடு சேர்த்துக் காட்டியது. இனம்புரியாத ஒற்றை மூலத்திலிருந்து தொடங்கிப் பொருள் சென்று பல்கித் தேய்வதான ஒரு காட்சியை ஸ்பென்சரின் தத்துவம் தோற்றுவித்தது. இப்படியான இந்தச்சந்தர்ப்பத்தில் "உலகம் அசத்தா? சத்தா?" என்ற கட்டுரை உலகாயதிகளால் பிரசுரிக்கப்பட்டது. சம்சாரிகள் உலகாயதிகளாக இருப்பது எதார்த்தம். மேலும் "உலகத்தார் ஒருபொருளின் அல்லது பல பொருளின் கூடுதல்,

அல்லது திரிதல், அல்லது ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாகத் தோற்றுதலாகிய இவைகளையே மற்றொரு பொருளாகச் சொல்லுகிறார்களேயன்றி, மற்றபடி வேறுபொருள் உண்மைப்பொருளிலிருந்து வந்ததாய்க் காட்டுகின்றாரில்லை. காரணத்தின் கூட்டம் அல்லது மாறுதல் அல்லது மற்றொரு தோற்றமாகிய குணம் அல்லது தொழிலையே பொருளாகச் சொல்லுகிறார்கள். உலகத்தார் கொண்ட கொள்கைக்கும், வேதாந்தவிசாரணைக்கும் வெகுபேதமிருக்கிறது" (ஆரியன் 1896:10). சங்கரஅத்வைதிகள் காட்டும் உலகத்தாருக்கும், உலகாயதிகளுக்கும் வித்தியாசமே இல்லை. பேரா. சுந்தரம் பிள்ளை காட்டும் உழவர்கள் குறிப்பிடத்தக்கவர். அவர்களுடைய சூழ்ச்சியையும், அனுமானிக்கும் அளவையையும், முன், பின் கூட்டிக் காரணகாரியக் கொள்கைகள் காட்டுதலையும் அவர் பெருமைப்படுத்துகிறார் (சுந்தரம் 1891:3:2:205). அவர்கள் நடப்பதைக் கொண்டு நடக்க இருப்பவைகளையும், அதில் தமது பங்கையும், தாம் செய்ய வேண்டியவைகளையும் உறுதி செய்கின்றனர். அவர்கள் கருதியது போலவே பிறகு நடப்பும் உள்ளது. இவர்கள் சம்சாரிகள்; மரபாகவே இவர்கள் உலகாயத இயல்புடையவர்கள். இந்த வேர்களிலிருந்தும், அப்போதய உலகாயத சபையினர் விளங்கினர்.

கிறித்தவத் திருச்சபையினர் உலகு, பொருள்கள் சூன்யத்திலிருந்து, ஒன்றுமில்லாமையினின்று கடவுளால் உண்டாக்கப்பட்டவை என அந்த நூற்றாண்டு முழுவதும் உபதேசித்தனர். பொருள்கள் ஒருகாலத்தில் தோன்றி இன்னொரு காலத்தில் அழிவன, காலத்தால் வேறுபாடு உறுவன. கண்டிப்பு, பகுப்பு, மாற்றம் பெற்றவை; இவையும் அழிவுக்குரியன. பொருள்கள் இடத்தில் நிலவுபவை. உலகு, பொருள்கள் அளவு, வகை,இலட்சணம் உடையவை. பிராமாணஇயக்கம் கொண்டவை; இந்த விதியும், செயலும் கொண்ட இயக்கம் பொருள்களுக்குக் கடவுளால் தரப்பட்டவை. உண்டாக்கப்பட்ட இவைகளுக்குள் கடவுள் இல்லை. கடவுளினின்று வேறாகவே உள்ளவை. இப்படிக் கொள்வதால் உலகு தொடர்பான விஞ்ஞானங்களைத் தமக்கேற்ப அனுசரிக்க வசதியும் ஏற்பட்டது. இவைகளை மேற்கொண்டு இங்கிருந்த தத்துவங்களை மறுத்தபடி ஆட்சியில் இருந்தனர். கூடவே நேர்க்காட்சிவாதக் கொள்கைகள் இங்கு ஆட்சியாளரிடையே வாழ்ந்து பொருளைப்பற்றிய சந்தேக மரபைக் காட்டிக்கொண்டிருந்தது.

தத்துவவிவேசினி இதழில் அதன் சபையினர் பொருளின் இருப்பிற்கும், நிலவுதலுக்கும் அதன் தானாய், தனக்குத்தானே நடக்கும் தன்மையை முதன்மை இயல்பாகக் கூறினர். அதனுடைய புறநிலைத் தன்மையில் உறுதிகொண்டிருந்தனர்.

1886 ஆகஸ்டுக்குமுன் இவர்கள் உலகில் இருக்கும் பற்பல பொருள்கள் காரியப்படுகின்றன; அக்காரியங்கள் காரணமாக நின்று இன்னொரு

காரியப்பொருளைத் தருகின்றன; இதைப் பார்த்திருக்கிறோம். ஆனால் உலகம் காரியப்படுவதை நாமேனும், நம் முன்னோரேனும் கண்டதும் இல்லை, கேட்டதும் இல்லை; காண்பது இந்த உடலால் அன்றி ஆகாது; கேட்பது ஏனையோர் கூறக் கேட்க வேண்டியது; கூறுதல் என்பதானது காண்பது இல்லாமல் எங்ஙனம் இயையும்! காண்பது உடலோடு கூடியே நிகழ்வது ஆகும்; உலகம் இல்லாவிட்டால் உடல் இல்லை;உலகம் இல்லை என்று உடல் இல்லாமல் இன்னொன்று இருந்து கண்டவரை நாம் கண்டதில்லை; ஆதலால் உலகம் எப்போதும் உள்ளது. இது காரியம் அன்று, காரணமே எனத் தம்போக்கில் கூறினர். 1880 இல் இப்படிக் கூறியதாகத் தகவல் இல்லை. இக்கூற்று உலகாயத வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தகுந்தது ஆகும். பூகர்ப்பவியலும், தொல்லுயிர் ஆய்வும் இங்கு இல்லாத நிலையிலும், அல்லது அவை பற்றிய நூலறிவும் ஆழப்படாத நிலையிலும் (சுந்தரம் 1885:49) இப்படிக் கூறப்பட்டது. காண்ட் எழுதிய ஒளிமுகிற்படல விளக்கம் இங்கு ஏற்கனவே பிரம்மசமாஜிகளால் எடுத்துக்காட்டப்பட்டிருந்தது (நரசிம்மலு 1880:50). இருந்தாலும் இங்கிருந்த உலகாயதசபையினர் அதை அனுசரிக்கவில்லை. கிறித்தவச் சபையினரும், சைவசித்தாந்திகளும் உலகைக் காரியப்பொருள் என விளக்கினர்; அவர் விளக்கப்படி காரியப்பொருள்/படைக்கப்பட்ட பொருள்கள் அழியும். இந்த விளக்கத்தையும் அந்த உலகாயத சபையினர் ஒப்பவில்லை. இந்த உலகமானது, கோடிக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன் ஒருநிலையிலிருந்து, காலம் செல்லச்செல்ல இப்போதுள்ள ஸ்திதியை அடைந்துள்ளது. அதன்போக்கில் உடல் உருவாகி வந்தது. இதனுடைய வரலாற்றை டார்வின் விளக்கிய பரிணாம அளவில் மட்டும் ஏற்றிருந்தனர். உலகம் இருந்தாலே உடல் தோன்ற இயலும்; உடல் இல்லை எனில் உலகை அறிய இயலாது. வேறு ஒருவர்/கடவுள் இருந்து கண்டதாகக் கூறுவதை இவர்கள் ஏற்கவில்லை. ஆகவே உலகம் என்றும் உள்ள காரணப்பொருள்; உண்மையானது. இது கேட்ட சங்கர அகவய அத்வைதிகள் உடனே மறுத்தனர். ஓரிடத்தில் இருபொருள் இருக்காது என்ற கிறித்தவ உரையைப் பின்பற்றியபடி, காரணம் மட்டும் உண்மை, காரியம் பொய், காரணகாரியச் சங்கிலித் தொடர் என்பது இல்லை எனத் தமது விவர்த்தவாதப் பார்வையில் உலகாயதத்தை மறுத்தனர் (சுதேசமித்திரன் 23-8-1886). உலகாயத சபையினர் தத்துவவிவேசினி 26-9-1886 இதழில் சங்கர அகவயஅத்வைத நெறியினரை நிராகரித்து "உலகு அசத்தா? சத்தா?" என வினவிச் சத்து/உண்மை எனக் காட்டினர்.

அகச்சான்றுகள்

"உலகம் அல்லது வஸ்து அல்லது பூதியம் என்பது தனக்கென ஓர் சொரூபமின்றி, முக்காலத்து நிகழும் எல்லாச் சொரூபங்களும் தாமாய்க் குருத்துவம், இயக்கம், ஆகருஷணம், திரிபு முதலியவற்றை அபின்னமாய் யாண்டும் உடைய இதுவே சத்து என்றும் சொல்லப்படும்" என்பது உலகாயத உண்மைப்பொருள்.

விளக்கம். குருத்துவம்=பளு,எடை. இதில் நிலக்கரி உலோகமா, கல்லா என அறிய இவை ஒவ்வொன்றினுடைய அணு தருமசம்பந்த ஆற்றலைக் கொண்டு இது, இது எனத் துணிய வேண்டும்; பிற பொருள்களுடன் சேர்தற்குரிய தனிப்பட்ட இயல்பு, ஆற்றலைக்கொண்டு முடிவுசெய்ய வேண்டும் என்றனர். இவ்வாறாகப் பொருள்களின் இயல்பை விளக்கிவிட்டு அதன் அழியாத தன்மையை எடுத்துக்காட்டினர். உற்பத்தி என்பது முதற்காரணம் இல்லாது உண்டாவது; இதை வைதிகிகள் சிருஷ்டி என்பர். உருத்திரிதல் என்பது ஒரு உருவம் இன்னொரு உருவமாய்த் திரிவது. குடம் என்பது பொன், செம்பு, பித்தளை, மண் என்பனவற்றால் செய்யப்படும். குடம் என்பது ஒருவகை உருவிற்குத் தமிழ்நாட்டார் வைத்துள்ள கற்பிதப்பெயர்! குடம் மாறும். ஆனால் தங்கம், செம்பு, பித்தளை, மண் என்பன மாறாதவை, அழியாதவை என்றனர். இப்படிக் கூறுவதன் மூலம் இருபொருள் ஒரு இடத்தில் இருக்காது என்ற உரைக்கு பதிலுரை தந்தனர். மண்குடம் என ஒரு பொருளைக் காட்டும்பொழுது மண்ணும், குடமும் என்ற இரு பொருள்கள் ஓரிடத்தில் இருப்பதாகக் கூறத் தொடங்கி, சங்கர அகவய அத்வைதிகள் குடமாக வளைந்து குவிந்து, உருண்டு இருத்தல் என்பது கூடப்பொய்; அப்படி எதுவும் இல்லை என்று கூறி, அணுக்கள் கூட இல்லை, மண்ணணு, தங்கஅணு என்றவைகூட இல்லை என்றனர். பொருள் இல்லை என்ற முடிவும் கூறினர். இதனோடு கூடவே குடம் என்பது வளைவு, குவிவு எனக் குயவனால் செய்யப்படும் குணவேற்றுமை மட்டுமே, இல்லாத பொருளை ஆக்கவில்லை என்பதும் அகவய அத்வைதிகள் உரை ஆகும்; ஆனால் இந்தக் குணவேற்றுமை விளக்கத்தில் வடிவவேற்றுமையையே கண்டனர்! காரணத்தை மட்டும் நிலைப்படுத்திப் பேசி வந்தனர்; இதிலும் கூட வஸ்து, பூதியம், பொருள்தன்மையற்ற காரணமாகக் காட்டுவதில் ஆழ்ந்த ஈடுபாடு கொண்டிருந்தனர்; ஆனாலும் நேர்க்காட்சிவாதம் அப்போது கூறிக்கொண்டிருந்த பன்மையாகச் சிதறி விரியும் ஒற்றை மூலத் தத்துவக்கோட்பாட்டை (First Principles) அவர்கள் ஏற்கவும் இல்லை.

சங்கர அகவய அத்வைதத்திற்குப் பொருள் அழியாமை/நிலைத்தன்மையைப் பதிலுரையாகக் கூறிய இங்கிருந்த உலகாயத சபையினரின் கருத்தமைப்பு ஐரோப்பிய உலகாயதரின் கருத்தமைப்போடு ஒப்பு காண்பதற்குரியது ஆகும். “கடம் ஓர்வகை உருவிற்குத் தமிழ்நாட்டார் சொற்சுருக்கமாய் வைத்துக்கொண்ட கற்பிதப்பெயரேயல்லது வேறல்ல. இந்தக் கடம்/குடம் மண்ணாயிருந்தாலும் கடம்தான், பொன்னாயிருந்தாலும் கடம்தான், செம்பாயிருந்தாலும் கடம் தான், பித்தளையாய் இருந்தாலும் கடம்தான். கட உருவம் மாறினாலும் வஸ்துவாகிய மண், செம்பு, பித்தளை இவைகள் மாறவும் மாறா, அழியவும் அழியா” (தத்துவவிவேசினி)! நகேலி என்ற ஜெர்மனியாளருடைய கூற்றை மறுக்கும் போக்கில் ஏங்கெல்ஸ் “பல்வேறு, யதார்த்தமாகவே இருக்கிற வஸ்துத்தன்மையுள்ள பொருள்களும், இயக்கத்தின் வடிவங்களும் மட்டுமே (புலன்களுக்கு) அதற்கு உட்பட்டு வந்துள்ளன.

வஸ்துத் தன்மையுள்ள பொருள்களின் ஒட்டுமொத்தமே வஸ்து; இந்தக் கருத்து அதிலிருந்து சூக்குமப்படுத்தப்பட்டதாகும்" எனக் கூறியதோடு, மாம்பழத்தைத் தான் சுவைக்கிறோம், பழத்தைச் சுவைக்க முடியாது என்ற ஹெகலின் கூற்றைக் கூட ஏற்காது இருந்தார் (பிரெடரிக் எங்கெல்ஸ் 1873:369). "தத்துவவிவேசினி" இதழாளரான சோமையா "குடம் என்பது கற்பிதமானது" என்ற சிந்தனை மூலம் பொதுமைப்படுத்தும் சிந்திப்பைப் பேசுகிறார். ஏங்கெல்ஸ் அதைச் சூட்சுமப்படுத்தல் என்கிறார். மற்றபடி கற்பிதமானது என்பது இல்லாத ஒன்றைக் கற்பித்தல் என்ற அர்த்தத்தில் சோமையாவால் மேற்கொள்ளப்படவில்லை!

பொருளின் அழியாமையோடு தொடர்புடையது காரண காரிய நிலைகள்; பொருள் இவ்விரண்டிற்கும் நியதமாய் உள்ளது. அப்போதைய உலகாயதசபையினர் காரண காரிய சங்கிலித்தொடரை எடுத்துக்காட்டினர். ஒரு பொருள் காரணநிலையில் இருக்கும்போது, அது அதற்கு முந்தைய இன்னொன்றின் காரியமாயும் உள்ளது. காரணத்தை மட்டும் நோக்கும்போது, காரியம் இன்மையாகவும், காரியத்தை மட்டும் நோக்கும் காரணம் இன்மையாகவும் தோன்றும். ஆனால் உலகத்துத் தர்க்கவாதிகள் "ஒன்றைக் காரணமென்றும், மற்றொன்றைக் காரியமென்றும் குறிப்பது சொரூபத்தை நோக்கியே அல்லாமல் வஸ்துவை அல்ல" (தத்துவவிவேசினி). இதை இங்கிருந்த உலகாயதர் உணர்ந்திருந்தனர்! காரணத்தின் வடிவமாற்றமே காரியம். அதனுடைய உட்பொருள் மாறுவதற்குத் தர்க்கவாதிகள் முக்கியத்துவம் அளிக்கவில்லை. ஐரோப்பியக்களத்திலும் அப்படியே. இதை 'எடுத்துக்காட்டி ஏங்கெல்சும் தமது இயக்கவியல் சிந்தனை முறையைப் புலப்படுத்தினார் (பிரெடரிக் ஏங்கெல்ஸ் 73). இங்கிருந்த உலகாயதிகள் பொருள் எக்காலத்தும் உள்ளதாகும் என்பதைப் புலப்படுத்தவே அதிக முயற்சியில் ஈடுபட்டனர். மற்றபடி காரணத்தினின்றும் குணமாற்றமும், உட்பொருள் மாற்றமும் பெற்றது காரியம் என்பதற்குச் சுண்ணாம்பு, மஞ்சள் சேர்ந்த விடத்துச் சிவப்புதர்மம் தோன்றுவது போன்று, பூதச்சேர்க்கையின்கண் அறிவு உண்டாகும் என்ற மரபான விளக்கத்தையே சார்ந்திருந்தனர். காரணத்திற்கும், காரியத்திற்கும் உட்பொருள்/தருமவேற்றுமை உண்டு என மட்டும் உணர்ந்திருந்தனர் எனலாம்!

இதைத் தொடர்ந்து அப்போதய உலகாயதிகள் அறிபடுபொருள் முன்-அறிவு பின், உலகம் முன்-அறிவுபின் எனவும் விவரித்தனர். பொருள், உலகம் என்றும் இருப்பது, அறிவு என்பது உடல் கருத்தரிக்கும் காலத்தும், பிரேதமாகும் காலத்தும் அறிவோடு கூடிய ஞான்றும் இருக்கின்றதாகவும், அறிவு இடை நடுவில் மாத்திரம் இருந்து நீங்குவதாகவும் காணப்படுகின்றமையான் அறிபடுபொருளே முன்பு எனவும், அறிவு பின்பு எனவும் ஆகின்றன; அறிபடுபொருள் என்றும் இருக்கவும் அறிவு ஒருபோது தோன்றி நசிக்கவும் காண்கையால் அங்ஙனம் கூறப்பட்டது (பிரம்மவித்தியா

31-8-1887). ஒருவருடைய வாழ்நாளில் சரீர அவயவத்தாலும், கல்வியாலும், பழக்கத்தாலும் அறிவு பெறப்படுகிறது. தொடர்ந்து, சரீரத்தில் அறிவு தனியாக இல்லாமல் அபின்னமாய்/பிரிந்து நிற்காமல் காணப்படுகின்றது. 1879 இலேயே நாம் பதார்த்தங்களைப் பார்க்கும்போது அவைகள் கண்ணில் பிரதிபலிக்க அப்படி ஜொலிக்கும் பதார்த்த உணர்ச்சி பார்வை நரம்புகளின் வழியாய் மூளைக்குச்சென்று மூளையில் மோத, பதார்த்தங்கள் இன்னின்ன வர்ணங்கள் உடையனவென்று மனதிற்குத் தெரிவிக்கிறது என இங்கு அறிந்திருந்தனர் (நரசிம்மலு 1880:37). இதை உலகாயத சபையினரும் ஏற்றிருந்தனர் (சபாரத்தினம் 1896:144). புறப்பொருளில் வியாபிக்கும் ஒளி கண்ணுள் பிரதிபலித்தலால் அப்பொருள் தோற்றங்கள் நமக்கு விடயமாகும் என அறிந்திருந்தனர் (ஆரியன் 1896:21). அந்தச் சமயத்தில் சங்கர அத்வைதிகள் "கண் அறிவதெல்லாம் பிரதிபிம்பத்தையே... தோற்றம் வெளியில் உள்ளது. போலித்தோற்றம் கண்ணில் உள்ளது; நமக்கு விடயமாவது யதார்த்தத் தோற்றமன்று; போலித் தோற்றமாம்" என்றனர் (மேலது). இதுகூறி அவர்கள் நேர்க்காட்சிவாதப் புலனுணர்ச்சி முதன்மை மரபின் பேச்சையும் மேற்கொண்டனர் (மேலது).

தத்துவவிவேசினி இதழினர் ஒரு பொருளை நிறுவும்போது அப்பொருளுக்கு இலக்கணம் கூறித் தொடங்கினர். உலகம் அல்லது பூதியம் அல்லது வஸ்து என்பதற்கு முதலில் இலக்கணம் கூறினர். இந்த இலக்கணத்தில் அறிவியல் கருத்துக்களைத் துணையாகக் கொண்டனர். இயக்கம், குருத்துவம் (பளு, நிறை), ஆகருஷணம், கவர்ச்சி, திரிபு ஆகிய இயற்பியல், வேதியியல் துறைசார்ந்த கருத்துக்கள். பிறகு சத்து/ உண்மைக்கு இலக்கணம் கூறிப் பொருத்திக் காட்டினர். தனிப்பட்டவைகளிலிருந்து தொடங்கிப் பொதுமைக்குச் சென்று, அதனையே நிலைப்பிடமாகக் கொள்ளாமல் மீண்டும் தனிப்பட்டவைகளுக்கு வந்து முடித்தனர். தங்கம், பித்தளை, செம்பு, மண் என்பனவே நிலையானவை. இவை குடமாக உருமாற்றம் பெற்றால் அது பொதுநிலையே; குடம் என்பது கற்பனையில் கொள்ளப்பட்ட நிலையே; அதிலேயே அவர்கள் நிற்கவில்லை! மீண்டும் தனிப்பட்டவைகளுக்கே வந்து பொருளை நிச்சயப்படுத்தினர். இதனை மேலும் உறுதிசெய்ய நியாயங்களை மேற்கொண்டனர். சர்வநிலை, சம்பவநிலை, பாரிசேடநிலை, சகலநிலை நோக்கில் பரிசீலித்து இனம் கண்டனர். வெறும்தோற்றம் /வடிவநிலை மாற்றத்தை மட்டும் கணக்கில் கொள்ளாது, பொருள் நிலையைக் கவனித்துப் பேசினர். புறத்திலிருந்து அகத்திற்குச் சென்று மீண்டும் புறத்திற்கு மீளல், பருமையிலிருந்து கற்பனைக்குச் சென்று மீண்டும் பருமைக்கு மீளல் என்ற முறையியலை மேற்கொண்டிருந்தனர்; பொருள்முதலை மேம்படுத்தினர்.

புறச்சான்றுகள்

அகநிலைச் சான்றுகள் மட்டும் அல்லாமல் புறநிலைச் சான்றுகளும் "தத்துவவிவேசினி" பற்றி உள்ளன. யாழ்ப்பாணம் சபாரத்தின முதலியார் தமது 22வது வயதுக்கு முன்பிருந்தே இந்த இதழை வாசித்துத் தமது கண்டனங்களை யாழ்ப்பாணம் "உதயபானு" இதழ்களில் கடிதவாயிலாகப் பிரசுரித்து வந்தார். அப்போது 1880க்கு முன்பின் அமெரிக்கா, ஐரோப்பிய நாடுகளில் பௌதிகவாதம் தலையெடுத்திருந்தது. இங்கிலாந்திலும் விருத்தி பெற்றிருந்தது. இங்கும் பரவியது. அதை மறுக்க அவர் விழைந்தார். அப்போது இங்கிலாந்தில் கிறித்தவ மறுப்பாளாராகப் பிரபலமாகியிருந்த சார்லஸ் பிராட்லா என்பவர் நாத்திகராகப் பேசப்பட்டார். விக்கிரக ஆராதனை மறுப்பாளராக மட்டும் இல்லாமல் உடைப்பாளராகவும், கிறித்துவ நம்பிக்கை, பழக்க வழக்கங்களை எதிர்ப்பவராகவும் (Iconoclast) இருந்தார். இவர் டார்வினை அனுசரிப்பவராகவும் சடத்திலிருந்து சித்து தோன்றுவதை ஏற்றவராகவும் இருந்ததாகத் தகவல் எதுவும் இல்லை. அவருடைய கருத்துக்களைத் தத்துவவிசாரணி, தத்துவவிவேசினி பிரதி பாதித்ததாகச் சபாரத்தின முதலியார் கருதினார் (ஈச்சுரநிச்சயம் முகவுரை). 1879இல் பிரம்ம சமாஜியான சே. ப. நரசிம்மலு டார்வின் கோட்பாட்டைத் தனியாகவும், உலகாயதத்தைத் தனியாகவும் பேசி அவைகளுடைய நாத்திகத் தன்மைகளை மறுத்து உரைத்தார். 1880-1885 காலப்பகுதிகளில் எழுதப்பட்ட "உதயபானு" இதழ் கடிதங்கள் 1896இல் "ஈச்சுரநிச்சயம்" என நூலாகச் சபாரத்தின முதலியார் வெளியிட்டார். இதில் இங்குள்ள உலகாயத சபையினர் டார்வின் பரிணாமத்தை அனுசரிப்பதைக் காட்டுகிறார். ஆதலால் சென்னை தத்துவவிவேசினி இதழ் மற்றும் சபையினர் பிராட்லாவைப் படித்திருக்கலாம்; ஆனால் பின்பற்றியதாகக் கொள்ள இயலவில்லை. மேலும் அந்தச் சபையினர் டார்வின் கோட்பாட்டில் தம்போக்கில் நின்றதாகக் கொள்ள ஈச்சுரநிச்சய நூலே சான்றளிக்கிறது.

குரங்கிலிருந்து மனிதன் தோன்றினான்; இயற்கை நிலைமைகளுக்கு ஏற்ப உயிர்ப்பொருள்கள் தமது உறுப்பமைதி பெற்றன; ஜீவராசிகளின் தோற்றம் மற்றும் பரிணாமத்திற்குக் கடவுள் பங்கு இல்லாமை என்பன பற்றி டார்வின், ஹக்ஸ்லி, டிண்டல்வழி இங்கிருந்தவர் கற்றுத் தம் உலகாயதத்தை வளப்படுத்திக் கொண்டனர். ஒன்றிலிருந்து இன்னொன்று, ஒன்று வேறொன்று எனப் பரிணமிப்பது குறித்த உலகளாவிய சான்றும், விபரமும் பெற்றனர். இந்தப் பக்குவத்தை 1880-1885 காலப்பகுதியில் எய்தினர். அப்போதய சைவசித்தாந்திகள் "இப்போது காணப்படும் சிருட்டிபேதத்தொகை ஆதிக்கண்ணும் உண்டு என்பதுவும் இப்படி அமைக்கக் காரணகர்த்தன் வேண்டும் என்பதுவும் தெற்றெனப் புலப்படும் என்றனர். கிறித்தவத் திருச்சபையினர் தமது மறைநூலுக்கு மாறான, பரிணாமத்தை நிராகரித்தவண்ணம் இருந்தனர்.

23-8-1886 சுதேசமித்திரன் இதழில் சங்கரஅகவய அத்வைதிகள் அணுக்கள் பற்றிப் பேசினர் (உலகம் சத்தா, அசத்தா கட்டுரை). அணுக்கள் ஒன்றுடன் ஒன்று விரவி ஒரு வஸ்துவில் உள்ளன. விரவுதல் என்றால் அருகருகே நிற்றல், முன்பின், மேல்கீழாக அணுக்கள் கூடி நிற்றல் ஆகும். ஓர் அணு இன்னொரு அணுவுடன் விரவும்போது ஒரு பக்கம் விரவி, மற்ற பக்கங்கள் விரவாது. இப்படிக்கூறி அணு என்பதும் இல்லை, அசத்து என முடித்தனர். இதை மறுத்து "தத்துவவிவேசினி" இதழினர் தமது "உலகம் அசத்தா? சத்தா?" கட்டுரையில் அணுதரும சம்பந்த ஆற்றலால் நிலக்கரியை உலோகமா, கல்லா எனத் துணிதல் கூடும் என்றனர். இதை மறுத்த சங்கரநெறியினர் நிலக்கரி, உலோகம் என்பது பரியாயபதங்கள்/பிரதிபதங்கள், சொற்கள் என்ற அளவில் பேசி, அணுக்கள் பற்றி மீண்டும் பரிசீலிக்கவில்லை. ஆதலால் உலகாயதர் கூறிய அணுதரும சம்பந்த ஆற்றல் பற்றி அங்கு அறியமுடியவில்லை. ஆயினும் சபாரத்தின முதலியார.து ஈச்சுரநிச்சயம் நூல்வழி அறியமுடிகிறது. பழங்காலம் முதல் மத்திய காலம் நெடுகிலும் நான்கு பூதங்கள் கூடுவதால்/கூட்டுறவால் பலவகையான பொருள்கள் உண்டாகின்றன என்று உலகாயதம் சொன்னது. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டுப் பிற்பகுதியில் சேர்தல்-பிரிதல், கவர்ச்சி-விலகல் ஏதுக்களால் பலவகையான பொருள்கள் உண்டாகின்றன என அப்போதைய விஞ்ஞானத்தை அனுசரித்து உரைத்தது. இதனுடைய நுட்பநிலையாக அணுதரும சம்பந்த ஆற்றல் விளக்கம் கொண்டிருந்தது. "பஞ்சபூதப் பரிணாமமாகிய இப்பிரபஞ்சம் எப்போதும் ஒரு படியில் நில்லாது, தன்மாட்டுள்ள ஆற்றல்கள் காரணமாகத் தனது அணுக்கள் ஒன்றோடொன்று கூடியும், பிரிந்தும் வேற்று, வேற்று மாற்றங்களை அடைதல் காணப்படுகின்றது" (சபாரத்தினம் 1896:173). பதார்த்தத்தின் குணம் ஆற்றல்; பதார்த்தம், ஆற்றல், வடிவம் ஆகியன ஒன்றற்கு ஒன்று காரணமாய் அநாதிதொட்டு அமைந்து விளங்குமாம். தோற்றங்கள் தத்தமக்குரிய வடிவு, குணம், செயல்களுக்கியைந்த ஆற்றலைத் தத்தம் வர்க்கத்துக்குரிய முன்தோற்றங்களிலிருந்தே கிரகிப்பன. ஆயினும், புறத்தாற்றல்களும் பல காலந்தோறும் அவற்றில் சென்று தாக்குதல் பற்றி அந்தத் தாக்கம் காரணமாக அவை தமது இயற்கையில் திரிபுறும் (மேலது). இந்தத் தாக்கம்-திரிபு என்ற நோக்கு அணுதரும சம்பந்த ஆற்றல் விளக்கத்தோடு கூடவே உலகாயதத்தில் பொலிந்த நூதன பரிணாமமாகும். உயிர் செல்பற்றிய தகவலும், நுட்பமும் இங்கு அறியப்படாமல் இருந்தது; இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில் சைவத்துறையினர், உயிர்ப்பொருளின் அகத்தாற்றல் திரிபுறாதது, புறத்தினால் தாக்கமுறாதது என உரைத்தனர் (மேலது-174). உலகாதிகள் திரிபுறும், தாக்கமுறும் என்றே கொண்டிருந்தனர்.

ஆற்றலின் அழியா நிலைத்தன்மை விவேகானந்தர் வருகையோடு இங்கு அறியப்பட்டிருக்கலாம். ஏனெனில் சைவத்துறைகளிலோ, சங்கரஅகவய

அத்வைத்திலோ அது அப்போது மேற்கொள்ளப்படவில்லை. அவர் அதை அறிந்திருந்தார் (ஞானதீபம்சுடர் 3, 154). இயற்கை, பொருள்கள், ஆற்றல்/சக்தி இயக்கம் என்ற வகைப்பிரிவுகள் தத்துவத்துறையில் மேலெழுந்தன. 1892 முதல் ஆகி வந்திருக்கலாம். அந்தக்கட்டத்தில் தான் உலகாயதம் தாக்கம்-திரிபு/மாற்றம் என்ற பரிமாணத்தையும் எய்தியிருந்தது; அதனால் தன்செயல், சுபாவவாத விளக்கம் கொண்டிருந்தது. சைவம் மற்றும் வேதாந்தத் துறைகள் சிவம்/பிரம்ம விளக்கம் கூறித் தம்மை நிலைநிறுத்திக் கொண்டன. மாயை, பிரகிருதி சூக்குமமான அருவநிலை, இதிலிருந்து ஆற்றல்/சக்தி, இயக்கத்துடன் இயற்கை, பொருள்கள் தோற்றம் கொள்கின்றன எனச் சித்தாந்திகள் சதுரப்பாடு கொண்டனர். பிரம்மம், பிரதிபிம்பம், இயற்கை, பொருள்கள், ஆற்றல்/சக்தி, இயக்கம், இரண்டற்ற நிலை என வேதாந்திகள் தோற்றம் கொண்டனர்.

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு நெடுகிலும் கிறித்தவத் திருச்சபையினர் சூனியத்திலிருந்து இயற்கை, பொருள்கள் படைக்கப்பட்டன என உரைத்து வந்தனர். இதனுடைய சாயல்கொண்ட ஸ்பென்சரின் ஒற்றைமூலப் பரிணாமக்கோட்பாடு பொருளையும் அதன் சென்று தேய்ந்திறும் இயக்கத்தையும் இங்கு 1867 முதலே எடுத்துக்கூறிக்கொண்டிருந்தது; இனம் புரியாத, சூக்குமமான முதல் ஏகத்துவத்திலிருந்து இனவகையான, பருமையுடைய ஒத்திணைவான பன்மைநிலைகளுக்கு ஏகும் அர்த்தத்தைப் பொருளியக்கத்திற்கு அது விவரித்தது; பிரபஞ்சத்தின் வரலாறே தோன்றுதலும், ஒடுங்குதலுமாகும் எனவும் கூறிக்கொண்டிருந்தது (Herbert Spencer 1867:358).

இதற்குச் சமானதானமுறாமல் சித்தாந்த, வேதாந்தங்கள் தமது துறைகளில் நூதன ஏற்பாடு செய்துகொண்டன.

உலகாயதமும் என்றுமுள்ள இயற்கை, பிரபஞ்சம், பொருளின் அழியாநிலை, இயக்கம், மாற்றம் ஆகியவைகளை உட்கொண்டு இவைகளை முதலாகக் கொண்டு மனித அறிவை விளக்கித் தன்னைப் பொலிவுசெய்துகொண்டு நின்றது.

இந்த நூற்றாண்டு ஆரம்பத்தில்

ஆனால் சமூக வாழ்வை விளக்கும் பக்குவம் நாத்திகப் பேச்செல்லைக்குள்ளேயே நின்றுகொண்டிருந்தது. கர்த்தர், சிருஷ்டிகர், கடவுள் மூலம் தரும் விளக்கத்தை அது மேற்கொள்ளவில்லை. மேலும் 1800 முதல் 1900 வரை வினை, மறுபிறப்பு பற்றிய அதன் பூர்வீக மரபாகக் கொண்டிருந்த மறுப்புக் கொள்கை உலகாயதப் பக்கத்தில் பேசப்படவே இல்லை; உலகாயதத்தை மறுத்தவரும் இவைகளைக் கூறி மறுக்கவில்லை. மாறாக வினை, மறுபிறப்புக் கொள்கைகள்

கிறித்தவ மற்றும் நேர்க்காட்சிவாதம் சார்ந்த பகுத்தறிவு, நாத்திகத்தை அனுசரித்தவர்களாலேயே இந்து மத மறுப்பு நோக்கில் நிராகரிக்கப்பட்டன. அப்படி நிராகரிக்கும்போது உலகாயதத்தை யாரும் உடன்கொள்ள விழையவில்லை! சந்தேகவாத நாத்திகத்தை இங்குள்ளவர் மறுக்கும்போதும் நேர்க்காட்சிவாத நாத்திகத்தை ஒருபக்கமும், உலகாயதத்தை இன்னொருபக்கமும் நிறுத்தி இனம்கண்டு மறுத்தனர். உலகாயதம் காமஇன்பத்தில் மூழ்கி நெறிபிறழ்வதையும், உண்டு, உடுத்து மகிழ்வதையும் முதல்நிலையாக ஆதரிக்கிறது என யாரும் அதனைக் குற்றம் கூறவில்லை. மாறாக நேர்க்காட்சிவாதப் பயன்வழிக்கொள்கை, தான் நன்றாக இருக்கவேண்டும் என்ற தன்னயச் சுகப்பேறு ஆவல் வேதாந்திகளால் வெறுக்கப்பட்டது. மேலும் அது பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்தை மட்டுமே ஏற்கிறது, அனுமானப் பிரமாணத்தை ஏற்பதில்லை என்பதை யாரும் ஒரு குறையாக எடுத்துக்காட்டி அந்த அடிப்படையில் அதனை நிராகரிக்கவோ, தம்மை உறுதிப்படுத்திக்கொள்ளவோ முயலவில்லை!

இயற்கை, அதன் பன்மைத்தன்மை, இயக்கம், மாற்றம், அறிவு இவைகளுக்கு உலகாயதம் கர்த்தா, சிருஷ்டிகர், கடவுளைப் பொருளாகக் கொள்ளவில்லை. இது குறித்தே உலகாயதம் மறுப்புக்களை எதிர்கொண்டது; இவை குறித்துத் தமது பக்கத்து உண்மைகளை வெளியிடும் முகத்தான் தன்னை உருப்படுத்திக்கொண்டது. இந்த நிலைமைகளில் வேட்டை சமூகம், கால்நடை மேய்ப்புச்சமூகம், நில உரிமைச்சமூகம், தனிச்சொத்து, அரசுபற்றிப் பிரம்மசமாஜிகள் 1900 த்திலும் கருத்துக்கொண்டிருந்தனர்; இதனோடு கூடவே நான்கு பூதக்கோட்பாட்டையும் கடவுள் நம்பிக்கையுடன் சேர்த்து உரைத்தனர் (நரசிம்மலு 1900:முன்னுரை).

1920 களில் தோற்றம் பெற்ற தொழிலாளர் இயக்கம் சார்ந்த சிங்காரவேலுச் செட்டியார், சக்கரைச் செட்டியார் ஆகியோரால் இயக்கவியல், வரலாற்றியல் பொருள் முதல்வாத உள்ளடக்கம் தமிழக உலகாயதத்தின் செயல்தன்மையை ஊக்கியது. தாக்கம்-திரிபு/மாற்றம் குறித்த பரிசீலனையில் பரஸ்பர பாதிப்பு, பிரதிபலிப்புக் கொள்கைக்குரிய சந்ததியைத் தோற்றுவிக்க ஊட்டம் பெற்றது. இப்படிச் சமூக வாழ்வை விளக்கும் பக்குவத்தோடு மனிதனை விளக்கும் பக்குவத்தையும் எய்தியது.

ஆதார நூல்கள்

மூலநூல்கள்

சபாரத்தின முதலியார், 1896, *ஈச்சுரநிச்சயம்*, யாழ்ப்பாணம்.

தத்துவவாதம் (தத்துவவிவேசினி, சுதேசமித்திரன் கட்டுரைத் தொகுப்பு), 1886, பிரம்மவித்யா வெளியீடு, சென்னை (பின்னிணைப்பில்

காணுங்கள்).

மேற்கோள் நூல்கள்

சுந்தரம்பிள்ளை, பெ., 1885, *நூற்றொகைவிளக்கம்*, திருவனந்தபுரம்.

சோமசுந்தரநாயகர், 1880, *ஆபாசஞானவிரோதம்*, சென்னை.

துவிதமததிரங்காரி, 1990, *முதற்குறள் உண்மை*, சென்னை.

நரசிம்மலுநாயுடு.சே.ப. 1880, *ஆஸ்திகமத சித்தாந்தம்*, கோயமுத்தூர்.

மாரிசாமி.அ.,1992, *19-ஆம் நூற்றாண்டு இதழ்கள்*, சென்னை.

பிரெடரிக் ஏங்கெல்ஸ் 1873, *இயற்கையின் இயக்கவியல்*, சென்னை.

ஹென்றிபவர்,1841, *வேத அகராதி*, சென்னை.

சத்தியவேதபரிட்சை (1780 சுமாராக), கத்தோலிக்கசபை, புதுவை.

சமயபரிட்சை, 1858, புராடெஸ்டண்ட்சபை, சென்னை.

Joyce.J. The Rev, 1852, *Art and Science*, London.

Herbert Spencer, 1867, *First Principles*, Madras.

Soreley.W.R., 1920, *A History of British Philosophy*, Cambridge.

துணை நூல்கள்

அனந்தவைத்யநாதன்.நா., 1938, *நவீனஇரசாயனம்*, அண்ணாமலை சர்வகலாசாலை.

ஆரியன், 1896, *துவிதாத்வைதம்*, சென்னை.

சிவஞானமாபாடியம்,1968, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், சென்னை.

சுந்தரம்பிள்ளை. பெ., 1891, *மனோன்மணியம்*, திருவனந்தபுரம்.

தத்துவபோதினி, 1867-1872, பிரம்மசமாஜ இதழ்கள், சென்னை.

நரசிம்மலுநாயுடு.சே.ப. 1900, *விவசாயநூல்*, கோயமுத்தூர்.

விவேகானந்தர், 1994-96, *ஞானதீபம் சுடர் 3*, சென்னை.

வெங்கடாசலநாயக்கர், 1892, *இந்துமத ஆசாரஆபாசதரிசினி*, சென்னை.

Harvey. R.J., 1929, *Two Thousand years of Science*, London.

Hugh Robert Mill. Mrs.,1894, *The Realm of Nature*, London.

John Murdoch,1886, *India's Need*, Madras.

பின்னிணைப்புகள்

இதிலுள்ள விஷயங்கள்.

இலக்கம்.		பக்கம்
1.	உலகம் சத்தா? அசத்தா?	1
2.	உலகம் அசத்தா? சத்தா?	8
3.	விடைகூறல்	11
4.	சத்தி	15
5.	காரணமே காரியம்	17
6.	காரிய காரணம் திண்ணமன்றென்பது	18
7.	சுழுத்தியின்கண் உலகுண்டாவென்பது	19
8.	ஆகாயவாதம்	21
9.	சம்பாஷணை	23
10.	அறிவே உலகம் (திருக்கே திருசியம்)	31
11.	அறிவோ உலகம்?	32
12	சொப்பனம் சத்தியமென்பதை மறுத்து, அறிவே உலகமென வுரைத்தல்.	

ஓம்.

பரப்ரஹ்மணே நம:

உலகம் சத்தா? அசத்தா?

சத்து என்பது சத்தினிலக்கணம் கூறுகின்றது. சத்து யாண்டு முள்ளது. சத்தெனினும் உள்ளதெனினு மொக்கும்.

அசத்து என்பது அசத்தினிலக்கணம் கூறுகின்றது. அசத்து யாண்டுமில்லது. அசத்தெனினும் இல்லதெனினு மொக்கும்.

சத்துக்கு உதாரணங் கூறுகின்றது; அது படம். படமென்னுஞ் சொல்லும் அதன் தோற்றமும் பொருளு முடனிகழ்வது. படமெனினும் ஆடையெனினு மமையும்.

அசத்துச் சொன்மாத்திர மாதற்கு உதாரணங் கூறுகின்றது; அது மலடிமைந்தன்.

அசத்துச் சொல்மாத்திரமுந் தோற்றல்மாத்திரமுமாதற்கு உதாரணங் கூறுகின்றது; அது கயிற்றரவு கானல்நீரென இவை.

அசத்தின் இரண்டுவகை உதாரணம் விளக்கவுரைக்கின்றது. மலடிமைந்தன் தோற்றல் மாத்திரமென்பது எனைத்துணையுமின்றிச் சொல்மாத்திரமாகவே நிகழ்வது.

கயிற்றரவு சொன்மாத்திரமுந் தோற்றல்மாத்திரமுமாய் நிகழ்வது. இது முன்னர் மயக்கத்தான் அரவெனத் தோற்றித் தெளிந்தவழிக் கயிறாகவே நிகழ்வது. அது, காரணமான கயிற்றைக் கண்ட பின்னர்க் காரியமான அரவு தோன்றாது கயிறென்றே காணப்படுவ தென்பது கருத்து.

கானல்நீர் சொல்மாத்திரமுந் தோற்றல் மாத்திரமுமாய் நிகழி னும் கயிற்றரவுபோல் காரணங்கண்டவழிக் காரியந் தோற்றாதிருப்ப தன்று; நீர் தோற்றிக்கொண்டே யிருப்பதுபோல்வது. அங்ஙனம் தோற்றியஞான்றும் நீரென்ப தெத்துணையுமின்றே.

மலடிமைந்தன் போன்று தோற்றமென்பதின்றிச் சொல்மாத்திரமாயிருப்பதூஉம், கயிற்றரவும் கானல்நீரும்போன்று சொல்மாத்திரமும் தோற்றல்மாத்திரமுமா யிருப்பதூஉம், கயிற்றரவு கயிற்றைக் கண்டவழி யரவு தோன்றாதிருப்பதூஉம், கானல்நீர் கானலையுணர்ந்த வழியும் நீர் தோற்றிக்கொண்டிருப்பதூஉமா மூவகையும் அசத்தின் பாற்படுமெனக.

படமென்பதற்குச் சொல்லும் தோற்றமும் பொருளுமென்னு மிம்மூன்றும் உண்மையின் சத்தெனப்படும். இது நிற்க:-

2 அத்துவைவாதம்.

இனி உலகம் சத்தா? அசத்தா? என மேற்குறிப்பித்த நியாய வாயிலாகக் காரிய காரணவாத வேதுவின் கடத்தைக்கொண்டு விவரிப்பாம்.

காரியமென்பது: காரியத்தி னிலக்கணங் கூறுகின்றது. காரிய முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை.

காரணமென்பது; காரணத்தி னிலக்கணங் கூறுகின்றது. காரணம் காரியத்திற்கு நியதமாய் முன்னிற்பது. நியதம்=இன்றியமையாமை. காரணமெனினுங் கருவியெனினு மொக்கும். காரியத்திற்குப் பேதகாரண மிரண்டும் அபேதகாரண மொன்று மூன்றெனத் துணியப்படும். கடமாகிய காரியத்திற்குத் தண்டு சக்கரந் துணைக் காரணமுங் குலாலன் நிமித்தகாரணமுமாகிப் பேதமும், மண் முதற் காரணமாகி அபேதமு மாகின்றன.

காரியம் வனைவதற்கு முன்னும் அழிவுபாட்டிற்குப் பின்னுமின்றென்பது துணிவேனும், வனையப்பட்டபின்னும் அழிவுபாட்டிற்கு முன்னுமுளதாதலான் இடைநின்றகாலத்தே காரியமான கடஞ் சத்தாமெனின், யாது சத்தோ வஃதுமுன்னும் பின்னு நிகழ்வுமென்னு முக்காலத்து நிகழவேண்டும்; முன்னும் பின்னு மில்லாதது "இல்லது வாராது, உள்ளது போகாது" என்னும் நியாயத்தான் இடைநிற்ற காலத்து யாங்ஙனம் நிகழும்? இடைநின்றகாலத்து உளதேல் மண்ணுறுப் நிகழுங்கால் கடமின்று; மண்ணின்கண் வளைவு குவிவு முதலாய குணங்க ளெய்தியவழிக் கடமென்னும் பெயரெய்தும். வளைவு குவிவுமுதலிய குணங்களேயன்றிக் குணியன்றும்; அக்குணங்களும் குணியான மண்ணின்கட்டோன்றி யதன்கண்ணே நிகழும்.

குணி யென்ஞான்றுளதோ அஞ்ஞான்றே அதற்குக் குணமும் உண்டென்பதன்றே? வளைவு குவிவு முதலாய குணங்க ளிகழ்வதற்கு முன்னரும் உருட்சி யல்லது வேறுகுணம் நிகழ்ந்தன. மண்ணென்னுங்குணி தன்குணத்தொடுங் கூடியவழியாலே யம்மண்ணுக்குக் கடமென்னும் பொருட்பெய ரெங்ஙனம் பொருந்தும்? மண்ணென்னுங் குணியும் அதன்கண் உளதாய வளைவு குவிவு முதலாய குணங்களுமே யல்லது, கடமென்னும் சொற்குப் பொருள் வேறின்மையான் இடைநின்றகாலத்துங் கடமின்றென்பதுவே திண்ணம். இதனானே எஞ்ஞான்றுங் கடமென் றொருபொருளின்றென்றே பசுமாத்தாணிபோல் காட்டப்பட்டதென்க.

அற்றேல்; கடமென்னுந் தோற்றமும் அபாவமாக வேண்டுமன்றே? கடத்தோற்றங் காணப்படுவதனாற் கடமின்றென் றெவ்வாறு கருதப்படுவதெனின், தோற்றம் பொருளாகுங்கால் கயிற்றினிகழும் அரவ முளதாகல்வேண்டும். அரவு பொய்ம்மையாகத் தோற்றினுங் கயிறென்றுணர்ந்தவழி யாவென்பது தோற்றக்கண்டாமில்லை. கடமும் அனையன்று; மண்ணல்லது எஞ்ஞான்றுங் கடமின்றென் றுணர்ந்த

உலகம் சத்தா? அசத்தா? 3

வழியும் பெயர்த்துத் தோற்றுகின்றதென்னையெனின், நன்று வினவினாய்; கூறுதும். தோற்றமெனப்படுவது இருதிறத்த: அவை காரணத்தைக் கண்டவழிக் காரியந் தோன்றுநிற்பதொன்று; அது கயிற்றரவு முதலியனவென்க. காரணத்தைக் கண்டவழிக் காரியந் தோற்றுவதொன்று; அது கானல்நீர் முதலியனவென்க. கடத்தோற்றங் கானல்நீர் முதலியனபோல்வதொன்றாகலின் காரணமாய மண்ணே யாண்டு முளதெனவும் காரியமான கடமில்லதெனவும் ஆய்ந்துணரினும் கடத்தோற்ற மிலதாகாமற் போகாதிலது. அற்றாகலினன்றே இத்துணையுந் தோற்றம் பொருளன்றெனக் கூறவந்தாமன்றித் தோற்றமும் இன்றெனக் கூறினேமில்லை.

“இல்லது வாராது, உள்ளது போகாது” என்னும் நியாயத்தாற் காரியமின்றெனினும் காரியம் நிகழாக்கா லில்லையேயல்லது நிகழ்ந்துளதாகாதோவெனின், செய்பவன் காரணத்தைக் குணவேற்றுமை செய்வதன்றி யிலதாயபொருளை ஆக்கற்கிடனின்றென்க.

மண்ணான்வனைந்த கடம் பெயர்ந்து மண்ணாயவழி “உள்ளது போகாது” என்னு நியாயத்தாற் கடமிலதாகாமற் போதலமையாது. கடம்போதுந் தோற்றின தோற்ற மிலதாய்ப் போயதன்றிக் கடமான பொருளிருந் தில்லாமற் போயதன்று. அற்றாகலின், ‘இல்லது இல்லதே’ ‘உள்ளது உள்ளதே.’ இலதை யுளதாக்கவும் உளதை இலதாக்கவும் யாவராலுமாக லரிதென்க.

இனி “இல்லது வாராது” என்பதன்மையேனும் இல்லாத கடம் உளதாதலில்லை; காரியமான கடம் வனைவதற்குமுன்னர்க் காரணவடிவாக நின்று, காரியப்படுங்கால் வெளிப்பட்டதெனின், காரியப்படுமுன்னும் மண்ணன்றிக் கடமென்னுஞ் சொற்குப் பொருளின்மையானும், காரணமான மண்ணினுங் கடமின்மையானும் கடமென்பதின்றேயென் றையமின்றிக் கூறத்தகுமன்றே? கடமுளதாயவழியன்று காரணத்தினிகழ்வதென்றுவது கூறத்தகும்? ஒருவர் மற்றொருவர்பாற் பேசாநின்று சிறிதுஞான்று வேறு காரியத்திலிருந்து பின்னரவரைக் கண்டவழிக் காணாமை நிகழின், அவரில்லின்கணல்லது வேறிடத்திலிருப்பரென் றனுமானிக்க இடமுளதன்றே? அவரைப் பேசியிராவழி, அவர் மேலையிடங்களிலிருப்பரென் றெங்ஙனமனுமானிக்கற்பாலது? அதுபோற் கடமுளதாகக் கண்டிருப்பேமெனின் கடமில்லாதவழிக் காரணமான மண்ணின்கண் அடங்கியிருக்கலுமென் றனுமானிக்கத்தகும்; அங்ஙனம் எத்துணையும் இன்மையான் கடமின்றென்றே கூறத்தகும். இதனானே கடம் மண்ணின்கணிருக்கலுமின்றென்றும், வெளிப்படவுமின்றென்றுங் கருதப்பட்டதென்க.

பொருள்களிரண்டு மோரிடத்திலிருப்பதாகாது. ஒன்று வேறொன்றினுக்கு மேலாகவேனுங் கீழாகவேனும் பக்கமாகவேனு மிருக்கவேண்டும். மண்ணுங் கடமுமுளவாயின் மண்ணினுக்குக் கடம்

4

தத்துவவாதம்

யாண்டையுள்ளது? யாண்டேனுமுளதாயின் மண்ணினுக்கு வேறாக வேயிருக்கவேண்டும்; அங்ஙன மின்றும். ஒன்றில் வேறொன்று நிகழ்வது ஒன்றன்மையு மொன்று தோற்றல்மாத்திரமுமாயி னமையும்; பழுதையின்கண் பாம்பும், கானலின்க ணீரும்போல. அற்றேல் அற்றாக. இங்ஙனமே மண்ணின்கண் கடம் தோற்றமேயன்றிப் பொருளின்றென்றுணர்க.

மண்ணின்கண் வளைவு குவிவு முதலியகுணங்களுளவேயெனின் அன்னவையுந் தோற்றமேயாம். அற்றன்றி ஒரு மண்ணேனும் வளையவுங் குவியவுங் காணப்பட்டதேயன்று. மண்ணனைத்து மொருங்கு வளைதல் குவிதல் முதலிய தருமங்களை யெய்தியவெனின், எல்லா மொருங்கு சேர்ந்துண்டாய தருமம் ஒரோவொன்றினுக்குஞ் சிறிது சிறிதாகவேனுங் காணப்படவேண்டுமன்றே? அவ்வாறின்மையான் மேற்கூறிய தருமங்களையும் பெற்றதே யின்றென்பது துணியப்படுமென்க

இதுகாறுங் கூறிப்போந்த நியாயங்களான் காரணமொன்றேமுக்காலத்திலு முளதென்பதூஉம், காரியமங்ஙனமில்லதென்பதூஉம், அஃதுஞ் சொன்மாத்திரமுந் தோற்றன்மாத்திரமுமா மென்பதூஉங் கூறினும். இதனானே மண் யாண்டுமுள்தென்றும், கடம் யாண்டுமில தென்றுந் துணியப்பட்டனவென்க.

ஒரு பொருளுளதாகவேண்டின் முன்னரில்லாதிருந்தே நிகழவேண்டும். இல்லாதிருந்தது இறந்தகாலத்ததாம்; உளதாவது நிகழ்காலத்ததாம். இறப்பும் நிகழ்வு மொன்றெனப்படா. அங்ஙனமாகாத வழி இன்மையாய காலமும் உண்மையாய காலமும் வேறுமன்றே? ஒரேஞான்று இன்மையும் உண்மையுமாத லியையா. கடத்தோற்ற முளதாமிடத்துக் கடமிருந்து தோன்றிற்று? இல்லாது நிகழ்ந்ததா? என்றுசங்கை நிகழும். ஆண்டை நிகழ்ந்தவழி யிருந்தே நிகழ்ந்ததெனின் இருந்தது தோன்றுவதற் கிடனின்றே; இல்லாததே தோன்றிற்றெனின் இன்மையும் உண்மையுங் காலவேறுபாடெய்தலின் நிகழ்வின்க ணின்மையு முண்மையுங் கூடா. இப்பெற்றியாற் பொருடோன்றற் கிடனின்று. ஒருபொருளழிவுபாடெய்த வேண்டின் உள்ள தொருபோதும் அழிவுமொருபோது மாதலியையும். அழிவுஞான்று இருந்ததழிந்ததா? இல்லாததழிந்ததா? என்ற இக்கடாவினுக் கிருந்த தழிந்ததென்றே விடை கூறவேண்டும். இருப்பதாய வுண்மையும் அழிவதாய வின்மையும் ஒரேஞான் றியையா. இதனானே உள்பொருள் அழிதற் கிடனின்று. "இல்லது வாராது, உள்ளது போகாது" என்னும் நியாயமே ஈண்டைச் சாலும்.

காரியமான கடம் அசத்தேனும் காரணமாய மண்ணேனுஞ் சத்தென்பாமேயெனின் கூடாதும். எது காரணமெனப்படுமோ அது காரியப்படவே வேண்டும். ஆடைக்கு நூல் காரணமேனும் பஞ்சி

உலகம் சத்தா? அசத்தா?

5

றுத் தந்நால் காரியமாகும். அங்ஙனமே குடத்துக்கு மண் காரணமேனும் அம்மண்ணும் தன்காரணமாய அணுக்களுக்குக் காரியமாம். காரியமென்பதனைத்து மெக்காலத்து மின்றென் றிதுகாறுங் கூறிப் போந்தாமாகலின் அம்மண்ணும் அசத்தெனப் படுமென்க.

காரியமாகவேனுங் காரணமாகவேனு முள்ள தியாதோ அஃதே யுண்மையாயுள்ளது, (அஃதே) சத்தெனின் காரியமாகவேனுங் காரணமாகவேனு மிருந்ததியாதோ அஃது காரியமாகவேனுங் காரணமாகவேனு மிருக்கவேண்டும். காரியமெனின் முக்காலத்து மின்றென்று துணியப்பட்டதென்க. யாது காரணமெனப்படுமோ அது காரணமாகவே யிராது வேறொன்றினுக்குக் காரியப்பட்டு அசத்தென்னும் பெய ரெய்துகின்றது. காரியகாரணஞ் சங்கிலித்தொடர்பேபோன்று முடிவின்றி நிற்குமெனின் அஃதுங் காரியகாரணத்திலெடுத்து அசத்தெனப்படுமென்க.

பரமாணு அழிவின்றி யென்றுமொன்றுநின்று காரியப்பட்டு மீண்டு மழிந்து காரணமாகவே யிருக்கும், அஃது காரியப்படுவதின்று, என்று ஞான்றுங் காரணமாகவே யிருப்பதொன்றுமாகலின் எனின், அனைத்துங் காரியப்பட்டு அஃதொன்றுங் காரியப்படாதெனக் கோடற்கு எனைத்துமே நியாயம் புலப்படுவதின்று. அஃதே காரணமாமெனின், ஓர் பரமாணுவினோடு வேறோர் பரமாணு விரவி, அஃது வேறோர் பரமாணுவினோடு விரவி, இங்ஙனமே காரியப்பட்டு மகத்தாகவேண்டும். முன்னர் ஓரணுவினோடு வேறோர் அணு விரவுமாயின் ஓர் பால்விரவி, ஏனைய மூன்றுபாலும் விரவாதிருக்கவேண்டும். திருட்டாந்தமாக ஒரெலுமிச்சங்கனியோடு வேறோர் கனி விரவுமாயின் ஓர் பால் விரவி யேனைய விரவாதிருக்கக் கண்கூடாகக் கண்டாமன்றே? இவ்வாறே யோர்பொருளோடு வேறொன்று விரவுங்கால் ஓர் பால் விரவி யேனையபால் விரவா. விரவியவழி விரவாதனவு நிகழ்தலின் முன் பின் நடு முதலியன நிகழ்வது ஒருதலையா மென்க. எது உறுப்பினிகழ்வதோ அஃது காரணமாகாமே காரியமேயாம். காரணமாக நிகழ்ந்தன எனைத்துங் காரியமாக, இஃதொன்றுங் காரியப்படாதென்பது உத்திக் கொத்ததன்று. யாது வெவ்வாறு நிகழிலுங் காரணமொன்றுளதாக வேண்டுமெனின் அஃதென் காரியப்படாது? உலகத் தோற்றரவுக்குக் காரணம் வேண்டற்பாற்றெனின், ஆண்டைக் காரணமாய அணு நிலைபெறுடைத்தாயின்று ஈண்டையுலகமென்பது சத்தாய்? காரியகாரண முடிவின்றிச் செறலின் அனவத்தாதோடமெய்தும்; ஆகலின் முடிவின்கண் சத்தொன்றையனுவயிருப்பதாகக் கூறல் எவ்வாற்றானு மியையாதென்க.

கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் விடயமான அணு அசத்தாய்க்கழி யினுங் கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் எட்டா அதிசூட்சும அணு உண்மையாயுளதேல் அஃது கண்கூடாமா? அனுமான அளவைய வதிதற்

பாற்று? காண்டலளவையா னறிவதன்று, அனுமான வளவையா லறிதற்பாற்றெனின், கண்கூடான சத்தைக்கொண்டு கண்கூடல்லா மான சத்தையுறிவதே அனுமானத்துக் கிலக்கணமாம். இவ்விலக் கணத்தான் புகை சத்து; நெருப்புச் சத்து. புகை கண்கூடு; நெருப்பு அங்ஙன மல்லாதது. கண்கூடான புகையா லங்ஙனமல்லாத நெருப்பை யுணர்வது தக்க திருட்டாந்தமாம். இதுபோன்று தாட்டாந்தத் துக்கொவ்வாது. கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் விடயமான அணு அசத் தெனத் துணியப்பட்டது; கண்ணுக்கும் மனத்துக்கு மெட்டாத அணு சத்தெனச் சொல்லப்படுகின்றது. கண்கூடாய்ப்புகை சத்தாயிருப்பதுபோன்று தாட்டாந்தத்தும் கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் விடயமான அணு சத்தாகவே யிருக்கவேண்டும். அங்ஙனமன்றி அசத் தாய்ப் போந்தமையின் திருட்டாந்தாபாசமாகின்றது. கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் விடயமான அணு சத்தாயிருப்பதாயின் கண்கூடான இச்சத்தைக்கொண்டு அங்ஙனம் அன்மையான கண்ணுக்கும் மனத் துக்கு மெட்டாத அணு சத்தாயிருப்பதென் றனுமானிக்கலாம். புகை யானது ஆராய்ந்துழிப் பனியாய்ப் போக்கவிடத்துப்புகை அசத் தாய்ப்போமன்றே? அற்றேல் நெருப்பு எங்ஙனஞ் சத்தாம்? அனுமானம் தோற்றம் எதார்த்தமென் றிருதிறத்த. இவற்றுள் தோற்ற அனுமானத்தால் பொருள் சித்தித்திலது; எதார்த்த அனுமானத்தால் பொருள் சித்திக்கும். புகை எதார்த்த அனுமானம்; புகையைப்போல் தோற்றி ஆராய்ச்சியின்கண் அஃதின்றி நின்ற பனி தோற்றவனுமானமாம். எதார்த்த அனுமானப் புகையால் நெருப்புச் சித்திக்குமன்றித் தோற்ற அனுமானப் பனியாற் சித்தித்தற்பாலதா? அங்ஙனமே கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் விடயப்படும் அசத்தான தோற்ற அனுமானத்தால் கண்ணுக்கும் மனத்துக்கு மெட்டாத அணு சித்தித் தற்பாலதன்று.

"உலகினின்றும் பற்பல பொருள்கள் காரியப்பட்டுப் பின்னைக் காரணமாவதைக் கண்டிருக்கின்றோமன்றி, உலகங் காரியப்படுவதை நாமேனும் நம்முன்னோரேனுங் கண்டதுமின்று; கேட்டதுமின்று. காண்ட லுடலானன்றி யாகாது; கேட்டல் ஏனையோர் கூறக் கேட்க வேண்டுவது; கூறல் காண்டலின்றி யெங்ஙனமியையும்? காண்டல் உடலினொடுங்கூடியே நிகழற்பாலதாம்; உடல் உலகன்றி யின்றாம். உலகத்தின் இன்மை யுடலன்றிப் பிறிதொன்றிருந்து கண்டாரைக் காண்கின்றிலேம். அற்றாகலின் உலகமென்றொன்று முன்னது; காரியமன்று, காரணமே" யெனின் கூறுதும்.

எவ்வெப்பொருளினையு மாராயின் ஒன்றன்கூட்டம், பலவி னீட்ட மென்றிருத்த. ஒன்றன்கூட்டம் பலவினீட்ட மென்பவற்றின் பாற்படுவனவன்றி யெப்பொருளும் பாண்டுளவாகா. திருட்டாந்த மாகக் குட மொன்றன்கூட்டமா? பலவினீட்டமா? எனின் ஒன்றன் கூட்டமேயாம். ஒன்றன்கூட்டமாய மண்ணையன்றி முக்காலத்தினுங்

கடமென்பதொன்றின்றாம்; அம்மண்ணு மொன்றன் கூட்டமான அணுவினையன்றி யாகா. பலவினீட்டமும் இவ்வாறே காண்க. இங்ஙனமே ஒவ்வொரு பொருளினையும் ஆராயுங்கால் இன்றாகவே முடியும். உலக மிங்ஙனமாய ஆராய்ச்சியான் இன்றெனப்படும். ஒன்றன் கூட்டம், பலவினீட்டமென்பன காரணமாகக் கூடிநின்று வேறாகத் தோற்றுமவசரத்தினைக் காரியமெனப்படும். முன்னரே பணுவினைப் பூருவபக்கப்படுத்தினாம்; ஆண்டை யுணர்க.

“உலகங் காரியப்படுவதைக் கண்டாருங் கேட்டாருமின்றாகலின் என்றொன்றும் நித்திய” மேல், உலகஞ்சத்தாய் என்றொன்றும் நித்தியமா? அசத்தாய் என்றொன்றும் நித்தியமா? சத்தாய் என்றொன்றும் நித்தியமேல் சத்தென் றுரைப்பது எவ்வாற்றானும் இயைபிலது. அசத்தாய்நின்று நித்தியமேல் இல்லாதது நித்தியமென் றுரைத்தலா லென்பயன்? இல்லாத முயற்கொம்பினையும் நித்தியமென் றுரைப்பதற்கு ஒக்குமன்றோ? உலகம் எக்காலத்து மின்றாகலின் உலகத்தினைக் காரியமென்றேனுங் காரணமென்றேனுங் கூறுதலெத்துணையும் இயையாதென்க.

இதுகாறுங் கூறிபோந்ததனான் உலகம் அசத்தாய்க் கழியினுங் கண்கூடாக இன்பத்துன்பங்களைத் துய்க்கின்றோமே; யாங்ஙனம் உலகை அசத்தென் றுரைப்போர்களிற் கூறுதும்:—இன்பத்துன்பங்களைத் துய்ப்பார் யார்? நாமே. நாம் யார்? மானிடர். மானிடர் காரியமா? காரணமா? காரியம். காரியம் பொய்யென்பதனை முன்னரே விளக்கினாம். காரணமான உறுப்போ, அவை தாம், தமது காரணமாய ஊன், குருதி, என்பு முதலியவற்றை நோக்கக் காரியப்பட்டுப் பொய்யேயாம். இவ்வாறே ஒரோவொன்றும் பொய்யாயிடத்து இன்பத்துன்பங்களும் அவற்றினைத் துய்க்கும் அநுபவங்களும் பொய்யாகப்போதலாகும். இஃதென்னை? வாயடிகையடியாயிருக்கின்றதன்றியே நிகழ்ச்சி யொழிந்ததின்றெனின், சொப்பன முழுவதூஉம் பொய்யாமன்றே? சொப்பனத்திற் கண்கூடாகக் கண்டிருக்கும் இன்பத் துன்பங்களும் அவற்றினுக்கு முதலாயுள்ள சொப்பனவுலகமும் பொய்யென்றா தணிக்கின்றோ? அவ்வாறே யிவ்வுலகினையும் இன்பத்துன்பங்களையும் ஏன் பொய்யென் றியம்பற்பாற்றன்று?

ஒருபொருளினை யறியவேண்டுவோன் அப்பொருட்கு வேறாய் நின்றே யறியவேண்டும். வீட்டினை யறியவேண்டுவோன் வீட்டிற்கு வேறாய்நின்றே யறியவேண்டும். இவ்வாறே பலவற்றினையும் உணர்கின்றாம். அற்றேல், உலகத்தை யறியவேண்டுவோன் உலகினுக்கு வேறாய்நின்றே யறியவேண்டும். அவ்வாறு கண்டுரைத்தா ரொருவருமிலர். காண்பவர் சமட்டியான உலக அம்ச வியட்டி சரீரத்தைக் கொண்டு உணர்ந்தேயான் அது வேறுபட்டு உணர்ந்ததாக யாங்ஙனம் கூறற்கிடனாகும்? அசத்தியமான சொப்பன சகத்தின்கண்

8 தத்துவவாதம்.

'அச்சகத்தின் அமிச அசத்திய சரீரங்கொண்டு அச்சகத்தை அனுபவிக்குந் துணையும் அது சத்தியமாகவே நிகழினும், அச்சகத்தினையும் அச்சகத்தின் அமிச சரீரத்தினையும் விட்டு வேறாயிருக்கும் இந்ஞான்று தோன்றுது பொய்யாகப் போகதின்றே? சொப்பனவத்தையின்கண் சொப்பன சகத்தைச் சத்தியமாகக் காணினும் காணுமஞ்ஞான்றும் அச்சொப்பன சகம் பாவனைமித்தைபோ, அங்ஙனமே இச்சகத்தினையும் இச்சகத்தின் அமிசமான சரீரத்தைக்கொண்டு காணுந்துணையும் சத்தியமாகத் தோற்றினும் அங்ஙனமே இச்சகமும் மித்தையென்றுரைத்தல் ஏனடாது? இதனானே ஒரு பொருளினையறியவேண்டின் அறிபவன் வேறாயிருந்தே யுணரவேண்டுமென்றும், அங்ஙனமின்றி யதுவாயிருந்துணர்தல் பொய்யு மெய்யுமாகத் தோற்றுமென்றுங் கூறியவாறாயிற்று.

ஒருபொருளினை யுளது இலதென்றுயுங்கால் அப்பொருளின் ஓர்பால் மற்றோர் பாலினோடு உற்றறிதலானே யுளதெனக்கோடலெவ்வாற்றானு மமையாது. அங்ஙனங் கொள்ளுங்கால் கானல்நீரின் அலை மற்றோரலைபோடு பொருந்துவதனானே அக்கானல் நீரும் உண்டெனக் கொள்ளவரும். இங்ஙனமே யுலகத்தின் ஓர் பகுதி மற்றோர் பகுதியினோடு பொருந்துமாற்றானே பரினர் உலகைச் சத்தென்றுரைதாரென்க.

இவையனைத்துந் நியாயமேனுங் கண்கூடாகக் கடத்தைவனைந்த நிமித்தகாரணனான குலாலனையும், துணைக்காரணமாய தண்டு சக்கரங்களையும் எவ்வாற்றான் அசத்தியமாகக் கூறற்பாற்றெனின், குலாலனையுந் தண்டுசக்கரங்களையுங் காரியகாரண பக்கமாய் ஆராயுமிடத்துப் பொய்யாக முடிகின்றதன்றோ? சொப்பனத்தின்கண் குலாலன் தண்டு சக்கரங்களைக்கொண்டு கடமுதலானவற்றை வனையக்காலினுங் குலாலனுந் தண்டு சக்கரங்களும் அவற்றினுக்கு உபாதான காரணமான சகமும் யாங்ஙனம் பொய்யாமோ, அங்ஙனமே யிஞ்ஞான்றும் பொய்யென்னுமை யாதுபற்றியென்க. இதனானே யுலகமென்பது அசத்தென்றே துணிதற்பாற்றென்க.

(1886ஞு ஆகஸ்ட்மீ 23உ சுதேசமித்திரன், 30உ ப்ரம்மவித்தியா) இந்து-

---

உலகம் அசத்தா? சத்தா?

இந்தச் சங்கையைப்பற்றி யாலோசிக்குமிடத்து, உலகத்தினது இலக்கணம் இன்னதென்றும், சத்தினிலக்கணம் இன்னதென்றும், அசத்தினிலக்கணம் இன்னதென்றும் முன்னம் வரையறுத்துப் பின் அவ்வுலகம் சத்தின்பாற் படத்தக்கதோ அல்லது அசத்தின்பாற்படத்தக்கதோவெனத் தருக்கித்துப் பாற்படுத்தல் வேண்டும். இவ்வனஞ் செய்யாமல் சத்து அசத்துகளைமாத்திரம் நமக்குத் தோன்றிய

உலகம் அசத்தா? சத்தா? 9

மட்டும் ஒருவாறு வரையறுத்துவிட்டு, வரையறுப்படுத்தாத உலகத்தைச் சத்தென்றாவது அசத்தென்றாவது நிர்மாணித்தலைக்காட்டிலும் அந்தகந்யாயம் வேறொன்றுளதோ? நிலக்கரி உலோகமா? கல்லா? வென ஆசங்கை நிகழுழி, நிலக்கரி இன்னதென்றும், உலோகம் இன்னதென்றும், கல் இன்னதென்றும் இலக்ஷணஞ்சித்தப்பட்டாலன்றோ இதன் இலக்கணம் இதனோடு பொருந்தும். ஆதலால் அநு தரும சம்பந்த வாற்றலால் இது இதுவேயாம் என்று துணிதல் கூடும்.

1886ஷு ஆகஸ்டு மீ 23உ மித்திரனில் வெளியாகிய "இந்து"வைப்போலாது, நாம் உலகம் இன்னதென்றும், சத்து இன்னதென்றும், அசத்து இன்னதென்றும் முன்னம் வரையறுத்து, பின் உலகம் சத்தென்றும் அசத்தென்றும் நிர்மாணிப்பாம்.

உலகம், அல்லது வஸ்து, அல்லது பூதியம் என்பது தனக்கென ஓர் சொரூபமின்றி, முக்காலத்துநிகழு மெல்லாச் சொரூபங்களுந் தாமாய்க் குருத்துவம், இயக்கம், ஆகருஷணம், திரிவு முதலியவற்றை அபின்னமா யென்றுமுடைய உண்மைப்பொருள்; இதுவே சத்தென்றும் சொல்லப்படும்.

இந்தச் சத்தினுடைய அபாவமே அசத்தாதலானும், அசத்து யாண்டு மிலதாதலானும் இப்பொருள்களுக்கு இலக்கணமு மின்றென்க.

ஆதலால் உலகம் சத்தின்பாற்படுமேயல்லாது சத்திற்குச் சர்வ விரோதமாகிய அசத்தின்பாற்படாது.

ஆனால் மேற்சொன்ன பத்திரிகையில் உலகம் அசத்து என்று காட்டிய ஸ்ரீமான் "இந்து"வின் நியாயம் போலியோவெனின் முக்காலும் போலியே. அதை நன்குக் காட்டுவோம்.

இவ்விந்து, "சத்து யாண்டுமுள்ளது" என்று கூறினாரேயல்லது அது இதுவென்று காட்டினாரில்லை. சத்துக்கு உதாரணமாகப் படத்தைக் கூறினாரோவெனின், படம் யாண்டு முள்ளதா! படம் காரணமா; காரியமா; காரியமெனின், இவர் கூறிய கடாஸ்தி நியாயமே இவருக்கு விரோதமாகின்றது. படத்தை வியவகாரிகமாய்க் கூறியதே யல்லாமல் பாரமார்த்திகத்திற்கு அன்று எனின், யாண்டுமுள்ளது பாரமார்த்திக சத்தா? வியவகாரிக சத்தா? பாரமார்த்திக சத்தெனின், இலக்கணங்கூறியது ஒன்றற்கும் எடுத்துக்காட்டியது ஒன்றுமாகின்றமையால் பாம்புகடிக்குத் தேள்விஷத்திற்கு மருந்தளித்ததுபோலன்றோ இருக்கின்றது. 'அசத்து யாண்டுமிலது' என்று கூறி, பின்னர்க் காட்சியைக் காணப்படுபொருளாகவும், சொல்லைப் பொருளாகவும், காட்சி, சொல் ஆகிய இவ்விரண்டையும் பொருளாகவுமே யமைத்து உதா-

---

சணங் கூறியுள்ளார். இலக்ஷணமெல்லாம் அவற்றைப் பெற்றுள்ள இலக்ஷியப்பொருளுக்கே யல்லாமல், இல்பொருளுக்கன்றே., இல்பொருளுக்கு உதாரணம் பகர்ந்தது என்னபயனைக்கருதியோ? மேலும் இவ்வாதி உற்பத்திக்கும் உருமாற்றத்திற்கும் பேதமுணராமல் மயங்கி வாதாடுகின்றார். உற்பத்தியாவது முதற்காரண மில்லாமல் உண்டாவது. உற்பத்தியை வைதிகர்கள் சிருஷ்டியென்றுங் கூறுவர். "இல்லது வாராது" என்ற நியாயம் இதற்கே பொருந்துமாதலால், இதற்கு உதாரணமும் கிடையாது. உருதிரிதலாவது ஓர் உரு மற்றொருருவாய்த்திரிதல். இதற்குஉதாரணம்கடமே. கடமென்பது ஓர்வகை உருவிற்குத் தமிழ்நாட்டார்சொற்சுருக்கமாய் வைத்துக்கொண்ட கற்பிதப்பெயரேயல்லது வேறல்ல. இந்தக் கடம் மண்ணாயிருந்தாலும், கடம்தான், பொன்னாயிருந்தாலும் கடம் தான், செம்பாயிருந்தாலும் கடம்தான், பித்தளையாயிருந்தாலும் கடம்தான். கடஉருவம் மாறினும் வஸ்துவாகிய மண், பொன், செம்பு, பித்தளை இவைகள் மாறவும் மாறா; அழியவும் அழியா. ஆதலால்தான் 'உள்ளது போகாது' என்னும் நியாயமும் இதற்கே பொருந்தும்.

இன்னும் இவர்கூறிய சத்து அசத்துக்களின் லக்ஷணவியாப்தி தோஷங்களைப்பற்றி விசாரிப்போம். சத்துக்கு அசத்து சர்வவிரோதமாயின், இவர் சொன்ன இலக்கணங்களில் வியாப்தி தோஷமின்று. சர்வவிரோதமல்லாக்கால், வியாப்திதோஷம் கூறுதேயமையும். ஆதலால் அவ்விலக்கணங்கள் சர்வ விரோதமா அல்லது வேறு விரோதமா வென்பதனை நியாயசாத்திரப் பிரமாணத்தால் விளக்கிக்காட்டுவாம்:—

விரோதம் சர்வவிரோதமென்றும், சம்பவவிரோதமென்றும், பாரிசேடவிரோதமென்றும், சகளவிரோதமென்றும் நான்குவகைப்படும். இவற்றுள்,

1. சர்வவிரோதம்	யாண்டுமுள்ளது சத்து ஓர்போதும் இல்லது அசத்து
2. சம்பவவிரோதம்	யாண்டுமுள்ளது சத்து சிலபோதுள்ளது சத்து
3. பாரிசேடவிரோதம்	யாண்டுமுள்ளது சத்து யாண்டுமில்லது அசத்து
4. சகளவிரோதம்	சிலபோதுள்ளது சத்து சிலபோதில்லது அசத்து

மேலே இவர் கூறிய இலக்கணப்படி சத்துக்கும் அசத்துக்கும் உள்ள விரோதம் சிறப்பாந்தன்மையினதாகிய சர்வவிரோதத்து ளடங்காமல், சிறப்பின்மையாகிய பாரிசேடவிரோதத்து ளடங்குகின்றமையால், அசத்திற்குக் கூறிய போலி இலக்கணத்தில வியாபதிதோஷமுண்டாகின்றது. இவ்வியாப்தி தோஷத்தை நிரூபித்துக்காட்டுவாம்.

11 உலகம் அசத்தா? சத்தா?

எது அசத்தோ அது யாண்டுமில்லது.
கடம் அசத்து என்றதனால்
கடம் யாண்டுமில்லது.

வனைந்ததற்குப் பின்னும் அழிவுபாட்டிற்கு முன்னும் கடமுண்டாதலால் கடம் யாண்டுமில்லதாய் எங்ஙனமாகும்? கடம் யாண்டுமில்லதல்லாதபோது அசத்தெப்படியாகும்? கடம் யாண்டுமுள்ளதுமல்லவாதலால் சத்துமன்று. இவர்கூறிய இலக்கணப்படி கடம் சத்துமாகாமல் அசத்துமாகாமல் சதசத் சங்கேதநிலையில் நிற்கின்றது; ஆதலால் இவர் கூறிய அசத்திலக்கணத்தோடு இவரது உதாரணமே முரண்படுகின்றது. உலகத்திலே நையாயிகரெல்லாரும் ஒன்றைக் காரணமென்றும், மற்றொன்றைக் காரியமென்றுங் குறிப்பது சொரூபத்தை நோக்கியே யல்லாமல் வஸ்துவை நோக்கியல்ல. வஸ்துவோ காரணத்திற்குங் காரியத்திற்கும் நியதமாயிருப்பது. மேறுபாவனையால் காரணத்தை நோக்குழிக் காரியமும், காரியத்தை நோக்குழிக் காரணமும் இன்மையாய்க் காணப்படினும் இவ்விரண்டிற்கும் நியதமாயுள்ளது எதுவோ, அது எக்காலத்தும் உள்ளதே; அதுவே சத்தென்பதும், வஸ்துவென்பதும், உலகமென்பதுமாதலால், உலகு அசத்தாதல் ஒருக்காலுமில்லை. இதனைச் சிந்தித்து இங்குவென்னப்பட்ட நமது நண்பர் பின் மறுமொழி பகர்வாராக.

(1836ஹு செப்டெம்பர்மீ 26உ—தத்துவவிவேசினி.) ஹிதோபதேசி.

11

ஞானவாசிட்டமும் பகவத்கீதையும்

சு. தங்கத்துரை

மகாபாரதத்தில் பகவத்கீதை எவ்வளவு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகக் காணப்படுகிறதோ அதேபோன்று மகாகாவியம் என்று போற்றப்படும் இராமாயணத்திலும் அறிவுரைப்பகுதி இருந்திருக்கவேண்டும் என்ற ஆய்வின் முயற்சியால் ஞானவாசிட்டம் என்ற நூல் இருப்பது தெரியவந்தது. அதை ஆய்வு செய்ததில் பல செய்திகள் அறிய முடிந்தன. ஒப்பாய்வு நோக்கில் செய்தபோது கிடைத்த கருத்துக்களின் அடிப்படையில் இந்தக் கட்டுரை அமைந்துள்ளது. இந்தக் கட்டுரை நூல் அறிமுகம், களம், உடனிருந்தோர், உரையாடல் அமைப்பு, செய்திகள், பயன், முடிவு என்ற நிலைகளில் அமைந்துள்ளது.

அறிமுகம்

ஞானவாசிட்டம், வீரை ஆளவந்தாரால் தமிழில் எழுதப்பட்ட நூல். இதன் மூலநூல் வால்மீகியால் எழுதப்பட்ட யோக வாசிட்டமாகும். இராமாயண பாலகாண்ட கையடைப்படலத்தில் தசரனது அரசவையில் இராமனுடைய வேண்டுதலினால் விசுவாமித்திர வசிட்டர்களால் அறிவுறுத்தப்பட்ட கருத்துக்களின் தொகுப்பே ஞானவாசிட்டமாகும். ஞானத்தைப்பற்றி இர்ராமனுக்கு முனிவர்கள் அறிவுரை செய்ததினால் ஞானவாசிட்டம் எனப்பெயர் பெற்றது என்பர். ஞானவாசிட்டத்தில் வைராக்கியப் பிரகரணம், முமூட்சுப்பிரகரணம், உற்பத்தி பிரகரணம், திதி பிரகரணம், உபசாந்திப் பிரகரணம், நிர்வாணப்பிரகரணம் என ஆறு பிரகரணங்களும், முப்பத்தேழு கதைகளும், இரண்டாயிரத்து ஐம்பத்தைந்து ஆசிரிய விருத்தப்பாக்களும் உள்ளன.

பகவத்கீதை பதினெட்டு யோகங்களைப்பற்றி எழுநூறு சுலோகங்களில் விளக்கப்பட்டநூல். இரண்டு நூற்களும் உரையாடல் அமைப்பிலே உள்ளன.

உபநிடதங்களில் அடங்கியுள்ள கருத்துக்கள் எல்லாம் தெளிவுபட விளக்குவது

பகவத்கீதை என்பார் சுவாமி சித்பவானந்தர் (பகவத்கீதை, 1980, ப.1). ஞானிகள் ஞான ரகசியங்களை உலகோர் அறிந்து கொள்ள வேண்டி வேதசாரங்களைத் திரட்டி உபநிடதமாக வழங்கியதுபோல் இராமாயணசாரத்தை வாசிட்டமாக வழங்கியுள்ளார் ஆசிரியர் என்பார் ஈ. சுந்தரமாணிக்க யோகீஸ்வரர் (நவநீதம், ப.9).

நோக்கம்

இரு மாகாவியங்களிலும் அறிவுரைப் பகுதியை ஆய்கின்றபோது இரண்டும் வேறுவேறு சூழலிலும், வேறுவேறு காரணங்களாலும் அறிவுறுத்தப்பட்டிருப்பதைக் காணமுடிகிறது. அதை வெளிப்படுத்துவதும், அதன் சிறப்பை வெளிக்கொணர்வதுமே இந்த ஆய்வின் நோக்கமாகும்.

களம்

இராமன் தனது பதினைந்தாவது வயதில் புண்ணியதலங்களையும் முனிவர்களது இல்லங்களையும் எல்லாம் சுற்றி வந்தான். அங்கு அவன்கண்ட காட்சிகளினால் பற்றற்ற நிலை ஏற்பட்டது. அதனால் இதைப்பற்றி அறிய வேண்டும் என்ற வைராக்கிய நிலை ஏற்பட்டது. இந்தப் பற்றற்ற நிலையை மாற்றவே தசரத இராமனுடைய வேண்டுகோளின்படி விசுவாமித்திர வசிட்டர்கள் தசரதன் அரண்மனையில் அறிவுரை செய்ததாக ஞானவாசிட்டத்தில் (வைரா. 23) குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

பகவத்கீதை போர்க்களத்தில் அருச்சுனன் தன்னுடைய சுற்றத்தார்களைப் பார்த்தான். அதனால் ஏற்பட்ட பற்றின் காரணமாகப் போர்ச்செய்ய மறுத்தான். அந்த நிலையை மாற்ற கண்ணனால் அறிவுரை செய்யப்பட்டது பகவத்கீதை (ப.கீ.1.1). அருச்சுனன்கதை ஞானவாசிட்ட நிருவாணப் பிரகரணத்தில் ஐந்தாவது கதையாக உள்ளது. நிருவாணநிலை விளக்க முற்படும்போதுதான் அருச்சுனன் கதையைப் பயன்படுத்தியுள்ளார் வசிட்டர்.

உடனிருந்தோர்

ஞானவாசிட்டம் தசரதன் அரசவையில் விசுவாமித்திர வசிட்டர்கள் அறிவுரை செய்ததால் அதில் பலர் கலந்திருந்தனர் என ஆசிரியரே குறிப்பிட்டுள்ளார். தசரதன், விசுவாமித்திரர்,வசிட்டர், இராமன், சித்தர்கள், அந்தணர்கள் (கலைமறையோர்), குருக்கள் (குரவ), சேவர்கள் போன்றோர்கள் குறிப்பிடத்தக்கவராவர்.

பகவத்கீதை அறிவுரை போர்க்களத்தில் நடந்ததால் அங்கும் பலர் இருந்திருப்பர். அந்த உரையாடலில் கண்ணன், அருச்சுனன், திருதராட்டிரன் சஞ்சயன் போன்றோர்கள் முக்கியப் பங்கு வகித்தவர்களாவர்.

அறிவுரையின் நோக்கம்

இராமனது பற்றற்ற நிலையை மாற்றவும், அருச்சுனனின் பற்றுநிலையை மாற்றவும் இரண்டு நூற்கருத்துக்களும் அறிவுறுத்துவதாக அமைந்துள்ளன.

ஆய்வின் எல்லை

ஞானவாசிட்ட அருச்சுனன் கதையில் கூறப்பட்டுள்ள செய்திகள் மட்டுமே ஒற்றுமைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. பகவத்கீதையிலுள்ள எல்லாச் செய்திகளும் எடுத்தாளப்படவில்லை.

பாடல் அமைப்பு

ஞானவாசிட்ட அருச்சுனன்கதை இருபத்தொரு ஐந்துசீர்ஆசிரிய விருத்தப் பாடல்களில் அமைந்துள்ளது. கண்ணன் அருச்சுனனுக்குக் கூறும் தத்துவச் செய்திகள் பன்னிரண்டு பாடல்களில் உள்ளன. மற்றவை பொது தத்துவச் செய்திகளைக் கொண்டதாகும்.

ஞானவாசிட்ட அருச்சுனன் கதைச்சுருக்கம்

சதுர்யுக முடிவுகள் தோறும் இயமன் உயிர்களைக் கொன்றதற்காக வருந்தி தவம் செய்து வந்தான். அந்தச் சமயத்தில் பூமியில் மனிதர்கள் அளவுக்கு அதிகமாயினர். பூமாதேவியின் வேண்டுகோளுக்கு இணங்க கண்ணன் பூமியின் பாரத்தை நீக்க வேண்டி வாசுதேவருக்குப் புத்திரனாகவும் பாண்டுவுக்குப் புத்திரனாகவும் வடிவம் எடுத்தான்.

அந்தக் காலத்தில் திரிதராட்டிரனுடைய புத்திரர்களான துரியோதனாதியர் சுற்றத்தார்கள், அருச்சுனன் சுற்றத்தாரோடு போர் செய்யத் தொடங்கினர் போர்க்களத்தில் அருச்சுனன் உறவினர்களுடைய இறப்புக்கு இரக்கப்பட்டு வில்லை எடுக்காதவனாய் இருந்தான். அதைக் கண்ட கண்ணன் அருச்சுனனுக்கு அறிவுரை செய்தான்.

ஆதிஅந்தம் இல்லாததாய் அறிதற்கரிதாய் இருக்கின்ற ஆத்மவடிவத்தைச் சலனமில்லாமல் பார்த்தால் குற்றமற்ற ஞானவடிவமாய் இருக்கின்ற மானுடத்தில் பிறப்புஇறப்பு இல்லாத சத்தாமாத்திரம் தோன்றும். அதற்கு உருவம் இருக்காது. கிரியைகளை நீக்கவேண்டும். பிரம்ம அற்பணமான ஒழுங்கை அடைந்த கணத்தில் பிரம்மம் ஆகலாம். பிரம்மவடிவம் அடைந்து சமத்துவனாகவும், சாந்த மனத்தை உடையவனாகவும், தவத்தையும், சந்நியாசத்தையும் கொண்டு யோகியாகி, ஞானத்தைப் பெற்று முத்தி அடையவேண்டும்.

அதைக் கேட்ட அருச்சுனன், சங்கத்தைக் கெடுத்தல், பிரம்ம அற்பணம், இறைவன் அற்பணம், சந்நியாசம், ஞானம், யோகம் இவற்றின் பகுப்பு யாது என்று கேட்டான். சங்கற்பம் (எண்ணம்) கெடவும், வாதனை (வருத்தம்) மாறவும், ஓர் எண்ணமும் இல்லாத இடமே பிரம்மப்பொருள் என்றும், பிரம்மத்தை அடைதற்குரிய முயற்சியே ஞானம் என்றும், அந்த முயற்சியே யோகம் என்றும், சங்கற்பத்தைக் கெடுத்தலே சங்கத்தைக் கெடுத்தல் என்றும் கண்ணன் பதிலுரைத்தான்.

இறைவன் ஒருவனே என்றும் துவிதம் என்ற நினைவு நீங்குதலே இறை அற்பணம் என்றும் கூறுவர். கண்ணனையே நாடி, பூசித்து அவனையே அடைந்து வணங்கினால் தான் என்கின்ற சொரூப வெளிச்சமானது உள்ளே நிறையும். பிரம்மமும் சாமானியமும் என்று சொல்லப்பட்ட இரண்டு வடிவம் கண்ணனுக்கு உண்டு. சங்கு சக்கரங்கள் உள்ள உடல் சாமானிய வடிவம். ஆதியந்தமில்லாத ஏகமான வடிவம் பிரம்ம வடிவம். அந்தப் பிரம்ம வடிவத்தையே வணங்கவேண்டும். பிரம்ம வடிவமாகிய உருவத்தை அடைந்தால் பிறவிநோய் வராது. அஞ்ஞானம் நீங்கிப் பற்றுவிட்டு இன்ப துன்பங்களில் தொடர்பு நீங்கி ஆசை விடுபட்டவர்களே ஞானம் அடைந்தவர்கள். ஆசை பொருந்தி சங்கற்பமில்லாமல் முயற்சிகள் செய்து ஞானத்தீயால் கருமங்களை எரித்தவர்களே அறிஞர்கள். ஊழிக்காற்று அதிகரித்தாலும், விந்தமலை வெடித்த காலத்திலும் குரு அறிவுரைக்கு ஞானவான்கள் மாறுபடமாட்டார்கள். இவ்வாறு கேட்டபின் அருச்சுனன் தானும் பிரம்மப் பொருளில் கலந்துவிட்டதாகக் கூறினான்.

ஆரம்ப நிலை

ஞானவாசிட்டத்தில் அருச்சுனன் கதையைக் கூற ஆரம்பிக்கின்ற ஆசிரியர், முதல் மூன்று பாடல்களில் சிலைக்கதையின் தத்துவார்த்தநிலையை விளக்கி நான்காவது பாடலில், பூமியளந்தோன் கூறிய ஓர் நெறியைக் கேட்பாயாக, அந்தநெறி விசயனை சீவன்முத்தனாக்கியது எனவே அதைக்கேட்டு நீயும் சுகசீவியாவாய் என வசிட்டர் கூறுவதாக ஆரம்பித்துள்ளார்.

படியளந்தோ னருளுவதோர் நெறிகேளா யந்நெறியைப் பார்த்தன்பற்றி
யடிமுடிவில் பதச்சீவன் முத்தனாய்ச் சுகசீவி யாகுமன்றே

(அருச்.4.3.4)

இதையடுத்து இராமன் கேட்க,

திருமால்வந் தருச்சனர்க்கு மேலுணர்த்து நெறி வசிட்டன் செப்பலுற்றான்

(அருச்.5.4)

என வசிட்டர் கூறியதாக ஆசிரியர் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

பகவத்கீதையில், திருதராஷ்டிரர் சஞ்சயனிடம் கேட்பதுபோல அமைத்து நூலை ஆரம்பித்துள்ளார் ஆசிரியர்.

புண்ணிய பூமியென்று புகழ்குரு பூமிதன்னில்
நண்ணிய பின்னைநண் ணாதவர்களு நமருமாங்குக்
கண்ணிய தெதனையென்று கண்ணிலா வரசன் கேட்பத்
தண்ணிய வினியசொல் லாற்சஞ்சயன் உரைக்கலுற்றான் (ப.கீ.1.1)

கதையை ஆரம்பித்த உத்தி

கதை எனக்கூறாமல் நெறியைக் கூறுவதாகக் குறிப்பிட்டிருப்பதே ஆய்வுக்கு உரியதாக உள்ளது. குறிப்பிடுவது எந்தக் கதையையுமல்ல. சில தத்துவக் கருத்துக்களையே ஆசிரியர் வெளிப்படுத்தியுள்ளார்.

கண்ணன், அருச்சுனன் பிறப்பு பற்றிய குறிப்பு பகவத்கீதையில் குறிப்பிடப்பட வில்லை. ஆனால் ஞானவாசிட்டத்தில் அவர்கள் பிறப்புக்குக் காரணத்தையும் கூறிப் பிறப்பையும் வெளிப்படுத்தியுள்ளார்.

ஒவ்வொரு யுகந்தோறும் யமன் தவம் இருப்பான். அப்பொழுது பூமியின் பாரம் தாங்க முடியாமல் பூமாதேவி கண்ணனிடம் முறையிட்டுத் தீர்ப்பாளாம். இவ்வாறு இருக்கும் ஒருதடவை,

அதனாலே சாவில்லாப் பல்லுயிரா லறநெருங்கு மதிபாரத்தை
யெதினாலே தீர்வமெனத் திருமாலைச் சரணாக வெய்தும்பூமி
மதுசூத னிருவடிவா யவனியிலே யவதரிக்கும் வசுதேவர்க்குச்
சுதனாகும் வடிவொன்று பாண்டுவுக்குச் சுதனான சொரூப மொன்றே.
(அருச்.9)

எனக்கூறி பிறப்பையும் காரணத்தையும் ஆசிரியர் வெளிப்படுத்தியுள்ளதைக் காணமுடிகிறது. பிறப்பைக் குறிப்பிட்ட ஆசிரியர் அடுத்த பாடலில் திரிதராட்டிரனுடைய புத்திரர்களான துரியோதனாதியர்கள் சுற்றத்தார்களுடன் அருச்சுனன் மேல் யுத்தம் செய்ய வந்ததாகவும், தனது உறவினர்களுக்கு இரக்கமற்ற அருச்சுனன் வில்லை வளைக்காமல் இருக்கவும் கண்ணன் அறிவுரை கூறியதாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

பிறப்பைக் கூறியுள்ள ஆசிரியர் வேறு எந்தச் செய்தியையும் (போருக்குரிய காரணம்) கூறாமல் போர்க்களக் காட்சியைக் கூறியிருப்பது விரிவஞ்சி விட்டிருக்கலாம் எனத் தோன்றுகிறது. இந்தப் பிரிவில் முதலில் குறிப்பிட்டுள்ள பிறப்பு அதன் காரணம் பற்றிய செய்திகள் பகவத்கீதையில் காணப்படவில்லை.

அறிவுறுத்தும் செய்திகள்

ஞானவாசிட்ட பகவத்கீதைகளில் அறிவுறுத்தும் செய்திகள் பல காணப்படுகின்றன. இரண்டு நூற்களிலும் ஒத்த கருத்துக்கள் அதிகம் உள்ளன. அருச்சுனன் கதையில் காணப்படும் செய்திகள் மட்டுமே இங்குச் சுட்டப்பட்டுள்ளன. சில பொதுச்செய்திகளும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

1. ஆத்மா

ஆதி அந்தமில்லாதாய் அறிதற்கரியதாய், பிறப்பு இறப்பு இல்லாததாய் இருக்கின்ற ஆத்மா, ஞானவடிவமானது. அப்படிப் பார்த்தால் எப்போதும் பிறப்பு இறப்பு இல்லாமல் சத்தாகவே இருக்கலாம் (அருச்.11) என்ற ஞானவாசிட்டக் கருத்து பகவத்கீதையில் ஆத்மா ஒருபோதும் பிறப்பதுமில்லை இறப்பதுமில்லை, அது இல்லாதிருந்து பிறகு பிறந்ததன்று, இருந்து பிறகு இறந்துபோவதன்று, அது தேயாதது, வளராதது. உடல் கொல்லப்படும் இடத்தும் ஆத்மா கொல்லப்படுவதில்லை (ப.கீ.2.20) எனக் கண்ணன் கூறுவதாக உள்ளது.

2. பிரம்மத்தை அடையும் வழி

அழிகின்ற இந்த உடலினால் தொழில்களை விடாமல் பிரதிபலனை எதிர் பாராமல் செய்தாயானால் கணப்பொழுதில் பிரம்ம வடிவமாகலாம் (அருச்.12) என்று ஞானவாசிட்டத்தில் விளக்கியிருப்பதைப் பகவத்கீதையில் எதைச் செய்தாலும், யாது அருந்தினாலும், ஏது வேள்வி செய்தாலும், எதை ஐயமிட்டாலும், எத்தவத்தைப் புரிந்தாலும் அதைத் தனக்கு அர்ப்பணமாகச் செய், பிரதிபலனைப் பாராதே (ப.கீ.2.27) எனக் கண்ணன் கூறுவதாக அமைந்துள்ளது.

ஈசனிடத் தெப்பொருளுஞ் சமற்பித்து மிகுமீசன் வடிவமெய்தி
பாசமுறு முயிர்க்கெல்லா மீசனாய்ச் சங்கற்பப் பற்றுமாய்த்து
நீசமனாய்ச் சாந்தமனத் தினனாகி முனியாய்ச் சந்நியாசியாகி
யேசறுயோ கியுஞான வானுமாய் முத்தியினை யெய்துகென்னா

(அருச்.13)

என முத்தி அடையும் நிலைபற்றிக் கூறும் கருத்து, பகவத்கீதையில் தூய அறிவுடன் கூடியவன் தன்னை அடக்கியும், சத்தம் முதலிய இந்திரிய செய்திகளைத் துறந்தும், விருப்பு வெறுப்பு விட்டொழித்தும், தனித்திருந்து, உண்டிசுருக்கி மனம், மொழி, மெய்யை அடக்கி, எப்போதும் தியானயோகத்தில் திளைத்திருந்து, வைராக்கியம் பூண்டவனாய், அகங்காரம், வன்மை, செருக்கு, காமம், குரோதம், உடைமை ஆகியவற்றை நீத்து மமகாரமற்றுச் சாந்தமாய் இருப்பவன் பிரம்மம் ஆவதற்குத்

தகுந்தவன் (ப.கீ.18.51-53) என்று விளக்கப்பட்டுள்ளது.

கேள்வியும் விடையும்

இரண்டு நூற்களும் உரையாடல் பாங்கில் அமைந்துள்ளது தெரிந்ததே. அருச்சுனன் கதையில் கண்ணனிடம் ஆறு கேள்விகளை அருச்சுனன் கேட்டு விளக்கம் பெற்றுள்ளான் (அருச்.14,15).

1.சங்கத்தைக் கெடுத்தல்

சங்கற்பம் கெடவும், வாதனைகெடவும், ஒரெண்ணமும் அற்ற இடமே பிரமப்பொருள். துன்பம் பொருந்திய சங்கற்பத்தைக் கெடுத்தலே சங்கத்தைக் கெடுத்தலாகும்.

சங்கற்பத்தில் பிறந்த ஆசைகள் அனைத்தையும் துறந்துவிட்டு, உள்ளத்தால் எல்லாப் பக்கங்களினின்றும் இந்திரியக்கூட்டத்தை நன்கு அடக்கிக்கொண்டு உறுதியான அறிவினாலும் ஆத்மாவின்கண் நிலைநாட்டப்பெற்ற மனத்தாலும் சிறிதுசிறிதாக அமைதிபெற்று வேறு ஒன்றையும் நினையாதிருத்தலே (ப.கீ. 6.24,25) சங்கத்தைக் கெடுத்தல் ஆகும் என்கிறது பகவத்கீதை.

2. பிரமாற்பணம்

உலகமும் தானும் பிரமப்பொருள் என்று ஆராய்ந்து அறிதலே பிரமாற்பணமாகும்.

3. ஈஸ்வர அற்பணம்

நினைவுகளில் எல்லாம் இறைவன் ஒருவனே என்று, துவித நினைவு நீங்குதலே புண்ணியத்தையுடைய ஈஸ்வராற்பணமாகும்.

எல்லாம் தானே (ப.கீ.7.8-12; 9.16; 20-42) எனவும், இறைவன் உயிர்களையெல்லாம் உடல் என்னும் பொறியில் ஏற்றி மாயையினால் ஆடவைத்து அவற்றின் உள்ளத்திலிருக்கிறான்; அவனையே எல்லாப் பாங்கிலும் தஞ்சமடைந்தால், அவனருளால் மேலான சாந்தியும் நிலைத்துள்ள வீடுபேறும் பெறலாம் (ப.கீ.18.61,62) எனவும், பிரமாற்பணமும், ஈஸ்வராற்பணமும் பற்றிப் பகவத்கீதையில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

4. சந்நியாசம் (துறவு)

கருமப் பலத்தை விடுதலே துறவு ஆகும். துன்பத்தில் துடியாது, இன்பத்தில்

நாட்டமில்லாது, பற்று, அச்சம், சினம் அற்ற உறுதியான உள்ளம், விருப்பு, வெறுப்பு இல்லாத நிலை இவற்றைக் கைகொள்ளும் நிலையே துறவாகும் (ப.கீ.2.16;5.3) எனப் பகவத்கீதையில் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

5,6. பங்கறுஞானம், யோகம் (பங்கம் = வேறுபாடு)

ஒன்றென்கின்ற பிரம்மத்தை அடைதற்குப் பொருந்தும் முயற்சியே விளங்குகின்ற ஞானம். அந்த முயற்சியே யோகம்.

தற்பெருமையின்மை, தூய்மை, விடாமுயற்சி, தருக்கின்மை, பொறுமை, கொல்லாமை, நேர்மை, குருசேவை, தன்னடக்கம், செயல்களில் விருப்பின்மை, அகங்காரமின்மை, பிறப்பு, இறப்பு, மூப்பு, பிணி, துயரம் ஆகியவற்றில் கேடு காணுதல், பற்றின்மை, மகன், மனைவி, வீட்டைத் தனதென்று கருதாதிருத்தல், வேண்டுவன வேண்டாதன விளையுமிடத்து மனம் எப்போதும் நடுநிற்பது, வேறு எதையும் எண்ணாத யோகத்தால் இறைவனிடம் பிறழாத பக்தி கொள்ளுதல், தனியிடத்தை நாடுதல், மக்கள் கூட்டத்தில் விருப்பமின்மை, ஆத்மஞானத்தில் நிலைபேறு, உண்மைப்பொருள் ஆராய்ச்சி இவையாவும் ஞானம் (ப.கீ.13.7-11). வேறு வேறாயுள்ள பூதங்களில் வேறுபடாத - அழியாத பார்க்கப்படுகின்ற பொருள் ஞானமாகும் (ப.கீ.2.50) எனவும், எப்பொழுதும் ஆத்மாவால் ஆத்மாவைக் கண்டு ஆத்மாவில் மகிழ்வுறுவதும், இந்திரியங்களுக்கு எட்டாததை அறிவினால் உணரப்படுவதும், முடிவல்லாததாகிய அந்தச் சுகத்தை அறிந்து நிலையான பொருளில் ஆத்மா அடைந்து அதனால் எந்தத் துக்கத்திலும் ஈடுபடாமலும் அசைக்கப்படாமலும் இருக்கின்றதும் ஆகிய அதுவே யோகமாகும் (ப.கீ.6.20-23) எனவும் பகவத்கீதையில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

தன்னை அடையும் வழி

என்னை நாடி, எனக்கு அன்பனாய் ஆராதனைசெய்து, என்னை அடைந்து என்னைத் தொழுது, என்னைத் துதித்தாயானால் நான் என்கின்ற நின்வடிவம் என்னில் பூரணமாகும் என ஞானவாசிட்டத்திலும் (அருச்.16), தன்பால் மனம் வைத்து, பத்தி பூண்டு, ஆராதித்து, தொழுதால் தன்னை அடைய முடியும் எனப் பகவத்கீதையிலும் (ப.கீ.18.65) கண்ணன் கூறுவதாகக் குறிப்புள்ளது.

பிரம்மத்தை அடையும் வழி

கடவுள் பூசையினால் ஞானமானது பூரணமாவதால் பிரம்மத்தை அடைய முடியும். பரவடிவமாகிய தனது வடிவத்தை அடைந்தால் சாமானிய வடிவம் நீங்கி விடும். சாமானிய வடிவத்தை வழிபட்டுப் பரவடிவத்தை அடைய முடியும். நட்பற்ற அபிமானம் நீங்கி, அஞ்ஞானம் நீங்கிப் பற்றுவிட்டுப் பரவடிவமே உண்மையாய்த்

துன்ப இன்பங்களில் தொடர்பு நீங்கி ஆசைவிடுபட்டு ஞானத்தை அடைந்தவர்கள் பிரம்மத்தை அடைவார்கள் (அருச்.17,18) என ஞானவாசிட்டமும், உயிர்கள் எவனுள் இருக்கின்றனவோ அந்தப் பரமபுருடன் அனன்ய (வேறன்மை) பத்தியால் பிரம்ம நிலையை அடைவான் எனப் பகவத்கீதையும் (ப.கீ.8.22) விளக்கியுள்ளது.

ஆசை

ஆசை பொருந்தும் சங்கற்பம் இல்லாமல் முயற்சிகள் சேர்ந்து நிற்பவர்கள், சுகத்தைப் பொருந்திய ஞானாக்கினியினால் கன்மங்களை எரித்தவர்களே அறிஞர்களாவார்கள் (அருச்.19) எனவும், அசைவற்ற நிறைகடலில் ஆறுகள் சென்றடங்குவது போல் எந்த முனிவன்பால் ஆசைகள் அனைத்தும் சென்று ஒடுங்குகின்றதோ அவனே சாந்தியடைகிறான். ஆசை உள்ளவன் சாந்தி அடையமாட்டான் (ப.கீ.2.70) எனவும் இரண்டு நூற்களால் அறிய முடிகிறது.

ஞானி

ஊழிக்காலம் வந்தாலும் விந்தமலை வெடித்தபோதும், ஆசிரியர் அறிவுரைக்கும் ஞானசாத்திரத்தினால் போதித்த மார்க்கத்தை ஞானவான்கள் மாறுபடுத்த மாட்டார்கள். களங்கமற்ற தத்துவ ஞானமில்லாத அறிவின்மையினால் வாசனையானது நித்திய வடிவமாயிருக்கும். குற்றமற்ற தத்துவஞானம் என்கின்ற பெருங்கடல் மூடிக்கொண்டால் வாசனை அதில் கரைந்துபோகும் என்று கூறப்படும் ஞானவாசிட்டக் கருத்து (அருச்.20) பகவத்கீதையில் உண்மையை அறியாதவர்கள் பெரியோர் சொல்கேட்டு அதில் பெரும் நம்பிக்கையை வைத்து அதன்படி நடந்து மரணத்தை நிச்சயமாகக் கடப்பார் (ப.கீ.13.35) என்றும், யாருடைய கர்மங்கள் எல்லாம் ஆசையும், எண்ணமும் அற்றனவோ, எவனுடைய கர்மங்கள் ஞானத்தீயால் எரிக்கப்பட்டனவோ அவனே பண்டிதன் என்றும் ஞானிகள் என்றும் சொல்வார்கள் (ப.கீ. 19) எனக் காணமுடிகிறது.

பொதுச் செய்திகள்

ஞானவாசிட்டத்திலும் பகவத்கீதையிலும் மேற்குறிப்பிட்ட செய்திகளைத் தவிர ஒற்றுமையாகக் காணப்படும் செய்திகளில் சில இந்தப் பகுதியில் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

1. பக்குவமடைந்தவர்களுக்கே அறிவுரை கூறுதல் வேண்டும் (சகித்:77;ப.கீ. 4.3).

2. இந்த நூற்களைப் படிக்கத் தகுதியுடையவர்கள் யாவர் என்பதனைக் கீழ்வருமாறு இருநூற்களும் வெளிப்படுத்தியுள்ளன.

பந்தமுற் றனன்பர பதத்தைச் சேர்கவென்று
அந்தநிச் சயமுளா னறிவி லானலான்
சிந்தனைத் துயர்கெடச் சித்தைச் சேர்ந்துளான்
இந்தநூற் குரியவன் என்று கொள்கவே (வைரா.21)

என ஞானவாசிட்டமும், தவமில்லாதவனுக்கும், பத்தியில்லாதவனுக்கும், தொண்டு புரியாதவனுக்கும், இறைவனை (தன்னை) இகழ்பவனுக்கும் இந்தக் கோட்பாட்டை ஒருவரும் இயம்பக்கூடாது எனப் பகவத்கீதையிலும் (18.67) குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதைக் காணமுடிகிறது.

3. தனக்கு அறிவுரை கூற வேண்டும் எனக் கேட்டதாக இருநூற்களிலும் குறிப்புகள் உள்ளன.

வசனமாந் தொழிலேயன்றி வருபவந் தானவேறின்று
வசைதரு புனலையன்றி அளக்கர்வே றிலாததேபோல்
நகையுறு பெரியோர் எங்ஙனவையுறு துயர்த்தீர்ந்தார்
இசையநீர் உணர்ந்ததந்த நிலையினை எனக்குச்சொல்வாய்
(வைரா:133)

என இராமன் முனிவர்களிடம் கேட்டதாகவும், சிறுமை என்ற கேட்டினால் நல்லியல்பை இழந்து அறநெறியை அறியப்பெறாது மயங்கிச் சிறப்பின் வகையை உறுதியாகக் கேட்கச் சீடனாய்த் தஞ்சமடையும் தனக்கு அறிவுரைக்க வேண்டும் எனக் கண்ணனிடம் அருச்சுனன் கேட்டான் எனப் பகவத்கீதையிலும் (2.7) குறிப்புள்ளது.

4. அருச்சுனன் கண்ணனிடம் அவனது அறிவுரையினால் பயன்கிடைத்தது எனக் குறிப்பிட்டுள்ளான்.

தனது அறிவை நைவிக்கின்ற துன்பமெல்லாம் விடுபட்டு ஞாயிறு கண்ட கமலம்போலப் பரம்பொருளைக் கலந்தேன் (அருச்.21) என ஞானவாசிட்டத்திலும், மயக்கம் ஒழிந்தது, கண்ணன் அருளால் எனக்கு நினைவு வந்தது, ஐயங்கள் அகன்றுபோய் மனஉறுதி ஏற்பட்டு விட்டது. எனவே கண்ணன் சொற்படிச் செயல்புரிவேன் என அருச்சுனன் கூறியதாகப் பகவத்கீதையிலும் (18.73) காணப்படுகிறது.

5. தொடர்ந்து கேட்பாயாக எனக் கூறும் உத்தி இருநூற்களிலும் காணப்படுகிறது. ஞானவாசிட்டத்தில் ஒவ்வொரு கதையைக் கூறும்போதும், 'ஓர் முந்தக் கதைகேள்' (விலை.1.2), 'பங்கேரு கனோதியது ஓர் பழைய கதை நீ கேட்பாய்' (மனத்.4.3) இவ்வாறு வசிட்டர் கூறித் தொடங்குவதாக நூலாசிரியர் அமைத்துள்ளார்.

'மேலாம் என்மொழியை மீண்டும் கேளாய்' எனப் பகவத்கீதையில் பல இடங்களில் (7.1; 10.1; 13.3; 14.1; 17.2) கண்ணன் கூறிய வார்த்தையைக் காணமுடிகிறது.

6. பகவத்கீதையில் ஞானம் பற்றி நான்காவது பிரிவிலும், மனம் பற்றி ஆறாவது பிரிவிலும், மாயையைப் பற்றிப் பதினான்காவது பிரிவிலும்,சீவன் முத்தியைப்பற்றி இரண்டாம், பன்னிரண்டாம், பதினான்காம் பிரிவுகளிலும் விளக்கமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆனால் ஞானவாசிட்டத்தில் தனித்தனியாகக் கூறாமல் எல்லாக் கதைகளிலும் கதையுள் கதையாகக் கருத்துக்களைக் கூறிச் சென்றிருப்பதைக் காணமுடிகிறது.

7. ஞானவாசிட்ட அருச்சுனன் கதையில், பகவத்கீதையில் காணப்படும் சில கருத்துக்களே காணப்படுகின்றன. ஆனால் ஞானவாசிட்டம் முழுமையும் நோக்கும்போது கண்ணன் கூறியது போன்று 'நானே எல்லாம்' (பிரம்மமே எல்லாம்) (ப.கீ.10.20) என்ற கருத்து வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளது. அந்தப் பரப்பிரம்ம நிலையை அடைவதற்கு ஞானமே உறுதுணை என்பது வெளிப்படை.

பயன்

அறிவுரையால் ஏற்பட்ட நன்மைகளைக் கீழ்வருமாறு குறிப்பிடலாம்.

1. இராமனுக்கு ஏற்பட்டிருந்த வைராக்கியநிலை மாறியது.

2. அருச்சுனனைப் போர்ச் செய்யத் தூண்டியது.

3. பரப்பிரம்மம் ஒன்றே நிலையானது, மற்றவை நிலையற்றது என்பது வலியுறுத்தப்பட்டது.

4. கர்மமே செய்ய வேண்டும். பிரதிபலனை எதிர்பார்க்கக்கூடாது.

5. எதைச் செய்தாலும், யாது உண்டாலும், எந்த வேள்வி செய்தாலும், எதை ஐயமிட்டாலும், எத்தவத்தைப் புரிந்தாலும் அதை இறைவனுக்கே அர்ப்பணமாகச் செய்ய வேண்டும்.

முடிவுகள்

1. இராமனது பற்றற்ற நிலையும், அருச்சுனனின் பந்தநிலையும் அறிவுறுத்தலுக்குக் காரணமாயின.

2. இராமனுக்கு எல்லாம் தெரிந்திருந்தும் மக்களின் நிலை எவ்வாறு இருக்கும் என்பதை வெளிப்படுத்தவேண்டி இராமனின் வைராக்கிய நிலையைக் காட்டி அறிவுறுத்தியிருக்கலாம். அருச்சுனனுக்குத் தன்னுடன் இருப்பவர் தெய்வப்பிறவி எனத்

தெரியாமல் இருந்தது. பின் கண்ணனுடைய புரியட்டக நிலையையும், பெரிய உருவ நிலையையும் வெளிப்படுத்திய பிறகே நம்பிக்கை ஏற்பட்டது. அதன்பின் அறிவுறுத்தியிருக்கலாம்.

3. ஞானவாசிட்டத்தில் எல்லாம் பரப்பிரம்மம் என்றும், அது ஒன்றே நிலையானது மற்றவை நிலையற்றவை என்றும், அதை அடைய ஞானமே வழி என்றும் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளது. பகவத்கீதையில் எல்லாம் தானே, தானே நிலையானவன், மற்றவை நிலையற்றவை என்றும், அதனால் தன்னையே நம்புங்கள் என்றும் கண்ணன் கூறுவதாகக் காணமுடிகிறது.

4. திருமாலின் இரு கூறுகள்தாம் கண்ணனும் அருச்சுனனும் என ஞானவாசிட்டம் கூறுகிறது.

5 சாமானிய வடிவம், பரவவடிவம் இரண்டும் பிரம்மத்தின் வடிவங்களாகும். பரவ வடிவத்தை அடைய சாமானிய வடிவத்தை வழிபடவேண்டும். அதன்வழி பிரம்ம வடிவத்தை அடைய முடியும்.

6. இரு நூற்களிலும் இராம அருச்சுனர்களின் வேண்டுதலினால் தான் அறிவுறுத்தப்பட்டது.

7. இரண்டு நூற்களிலும் கேள்வி-பதில்முறை அமைப்பே உள்ளது.

துணைநூற்பட்டியல்

ஆளவந்தார்,வீரை.1901, *தமிழ்ஞானவாசிட்ட வமலராமாயணம்*, பிறைசை அருணாசல சுவாமிகள் உரை, ஆ. எதிராஜலு முதலியார் வெளியீடு, சூளை பிரின்ஸ்ஆப் வேல்ஸ் அச்சியந்திர சாலை, சென்னை, இரண்டு பாகம்.

சித்பவானந்தர், ஸ்ரீமத் சுவாமி (உ.ஆ.), 1980, *ஸ்ரீமத் பகவத்கீதை*, ஸ்ரீராம கிருஷ்ணதபோவனம், திருப்பராய்த்துறை, திருச்சி-15.

சுந்தரமாணிக்க யோகீஸ்வரர் ஈ., (ஆ.கு.) *நவநீதம்*,சமரச சத்தியஞானசபை, 31-சின்னக்கடைத் தெரு, திருச்சி-2.

தங்கத்துரை,சு., 1984, ஞானவாசிட்டம் ஒரு திறனாய்வு, பிஎச்.டி. ஆய்வேடு, கேரளப் பல்கலைக்கழகம், திருவனந்தபுரம்.

பட்டனார்.ஸ்ரீ., 1958, *ஸ்ரீபகவத்கீதை*, சோமசுந்தரக் கவிராயர் உரை, பி. இரத்தினநாயக்கர் ஸன்ஸ், திருமகள் விலாசம், சென்னை.

சுருக்க விளக்கக் குறிப்புகள்

அருச்.	- ஞானவாசிட்ட அருச்சுனன் கதை
ஆ.கு.	- ஆண்டு குறிப்பிடப்படவில்லை
உ.ஆ.	- உரை ஆசிரியர்
சிகித்.	- சிகித்துவசன் கதை
ப.	- பக்கம்
ப.கீ.	- பகவத்கீதை
மனத்	- மனத்தின் கதை
லீலை	- லீலை கதை
வைரா.	- வைராக்கியப் பிரகரணம்

12

கணபதி வழிபாட்டில் சித்த மருத்துவம்

ந. கல்யாணசுந்தரம்

முன்னுரை

இந்து சமயம் மறுமைக்கு மட்டுமன்றி இம்மைக்கும் நன்மை தருவது. மண்ணில் நல்ல வண்ணம் வாழ வழிவகுப்பது. இந்து சமயக் கடவுளரில் கணபதி வழிபாடு இந்தியா முழுவதிலும் பரவியுள்ளது. சைவ சமயம் சார்ந்த தமிழர் தம் வாழ்வில் எச்செயலைத் தொடங்கினாலும் கணபதியை முதலில் வழிபட்டே தொடங்குவர். கணபதி வழிபாட்டில் சித்த மருத்துவக் கூறுகள் அமைந்துள்ளமையை ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

இருப்பிடம்

கணபதி பொதுவாக ஆறு, குளம், கிணறு, கால்வாய் ஆகியவற்றின் கரைகளிலே அமர்ந்திருக்கக் காணலாம். அன்றாடவாழ்வில் நீர் இன்றியமையாதது. புறத்தூய்மை பெற நீர் வேண்டும் . நீராடுதலும் நீரினைப் பருகுதலும் நோயின்றி வாழ வகுக்கும். 'நோயற்ற வாழ்வே குறைவற்ற செல்வம்' என்பது பழமொழி. நீரினைப் பருகுவதால் உடலின் அனல் குறையும், சொறி நீங்கும். சுக்கிலம் விருத்தியாகும் (உத்தமராயன் 1983:13).

திருவுருவ அமைப்பு

கணபதியின் திருவுருவினை மஞ்சட்பொடி, மாவு, சந்தனம், பசுவின் சாணம் களிமண், அச்சுவெல்லம், வெள்ளெருக்கின் வேர், முத்து, பவளம் முதலியவற்றால் அமைத்து வழிபடுகின்றனர். இப்பொருட்கள் அனைத்தும் அன்றாடவாழ்வில் பயன்படுவன. நோயினைத் தடுக்கும் ஆற்றலுடையன.

மஞ்சள்

மஞ்சள்பொடியினை நீரில் நனைத்து மூன்று விரல்களினால் கூம்பு போல்

பிடித்து வைத்தால் அதில் கணபதி எழுந்தருளுகிறார் என்பது தமிழர் நம்பிக்கை. மஞ்சள் மங்கலப் பொருள். மகளிர் நீராடும்போது மஞ்சளை உடலில் பூசுவர். இஃது உடலில் புலால் நாற்றம் போக்கி வனப்பினை வழங்குகிறது. உணவுப் பொருட்களில் வண்ணம் கூட்டும். கிருமிநாசினியாகவும் பயன்படுத்துவர். பசியினைத் தூண்டும். இதனைத் தீயில் சுட்டு முகர நீர்க்கோவையாலேற்படும் தலைவலி தீரும். புண்களின் மேல் தூவுவதால் கிருமிகள் ஒழிந்து குணமேற்படும். அம்மைநோய் கண்டவர் வேப்பிலையுடன் மஞ்சளை அரைத்து உடலில் பூசி அம்மைக் கொப்புளங்களை ஆற்றுவர். கண்நோய்க்கு வெள்ளைத்துணியினை மஞ்சள் நீரிலிட்டுக் கண்களில் ஒற்றிக் குணம் பெறுவர். மஞ்சளும் வெங்காயமும் சம அளவு எடுத்து நன்கு அரைத்து பழுத்த கட்டிகள் மீது மேற்பூச்சாகப் பூசக் கட்டிகள் உடையும் (மைக்கேல் செயராசு 1993:23).

மாவு

பச்சரிசி மாவினையும் சிறிய உருண்டையாகப் பிடித்து கூம்பு வடிவில் பிடித்துக் கணபதியாக வழிபடுவர். அரிசி உடலுரமாக்கி Nutrient. குறுஞ்சம்பா அரிசி ஆண்மையைப் பெருக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:475-76).

சந்தனம்

சந்தனக்கட்டையை அரைத்த குழம்பினால் முற்கூறியவாறு கணபதி உருவினை அமைப்பர். பூசை முடிந்தபின் உடலில் பூசிச் கொள்வர். செஞ்சந்தனம் மருத்துவப் பயன் நிறைந்தது. உடலில் பூசுவதால் உடலினைக் குளிர்வித்து, மணமும் மனமகிழ்வும் மாதரிடத்து இச்சையும் உண்டாக்கும். இதனை உட்கொள்வதால் வெள்ளைநோய் நீங்கும். சந்தனப்பொடியினையிட்டுக் காய்ச்சிய குடிநீர் மாந்தம் சுரம் நீக்கி நாடித்துடிப்பை நன்னிலைப்படுத்தும் (முருகேச முதலியார் 1969:343-44). குருதியைச் சுத்தமாக்கும். இருதய பலவீனம் நலமடையும். சந்தனச் சுண்ணம் தோல்நோய் பற்றாது தடுக்கும் (சதாசிவம் 1986:44-48).

பசுவின் சாணம்

பசுங்கன்றின் சாணத்தை உருட்டி வைத்துப் பொட்டிட்டு அதன் மீது அறுகம்புல்லைக் குத்திக் கணபதியாகக் கருதி வழிபடுவர். சாணம் கிருமி நாசினி. இதனை வீட்டின் தரையை மெழுகவும் முன்றிலில் தெளிக்கவும் பயன்படுத்துகின்றனர். உடலில் அடிப்பட்ட இடங்களில் வீக்கம் குறைவதற்குச் சாணத்தை வதக்கித் துணியிலிட்டு ஒத்தடம் கொடுப்பதுண்டு.[1]

களிமண்

விநாயக சதுர்த்தியன்று களிமண்ணால் கணபதி உருவினைச் செய்து வழிபட்டபின் நீர்த்துறைக்குச் சென்று கரைத்து விடுவர். களிமண்ணைத் தலைக்குத் தேய்த்துச் சிற்றூரில் உள்ளவர் குளிப்பர்.[2] உடலில் தோன்றும் கட்டிகள் குணமடைய களிமண்ணை அரைத்துப் பூசுவர் (உத்தமராயன் 1983:13).

வெள்ளெருக்கு

வெள்ளெருக்கு வேரினால் கணபதி சிலைகளைச் செய்து வழிபட்டால் கண்ணேறு கழியும் என்பர். தடைபட்டுவந்த திருமண முயற்சி, வேலைவாய்ப்பு முயற்சி முதலியவற்றில் தடைகள் நீங்கிக் காரிய சித்தி உண்டாகும் (கல்யாண சுந்தரம் 1994:19). முதிர்ந்த வெள்ளெருக்குப் பட்டையினையும் வேரினையும் பொடித்து நெல்லளவு நீரில் கலந்துண்ண வாதம் நீங்கும். வெள்ளாட்டு நீரில் வேரினை ஊறவைத்துத் தேள்கடிக்குக் கொடுக்கக் குணம் தெரியும். வேர்ப்பட்டையைக் குடிநீர் செய்து கொடுக்கச் சுரம் தணியும் (முருகேச முதலியார் 1969:120).

அச்சுவெல்லம்

கரும்புச்சாற்றினைக் காய்ச்சி அச்சில் ஊற்றிச் செய்யப்படுவது. இதை அப்படியே வைத்துக் கணபதியாக வழிபடுகின்றனர். கரும்புச்சாறு அழுகலகற்றிப் பித்த குன்மம் போக்கும். மருந்துகட்கு அனுபானமாகும். வாந்தி, பித்தம் சுவையின்மை போக்கும். கபத்தை இளக்கிக் களிப்பாக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:187-88).

முத்து

இதனை நீறாக்கி அப்பொடியினை உட்கொண்டால் மேகம் அகலும்.[3]

பவளம்

இதனை நீறாக்கி அப்பொடியினை உட்கொண்டால் மூலக்கிராணி (கழிச்சல்) குணமாகும்.[4]

மரவழிபாடு

மனிதன் முதலில் மரங்களை இறையாகவே வழிபட்டான். பின் மரத்தில் இறைவன் குடிகொண்டுள்ளான் என வணங்கினான். நாளடைவில் இறைவனையே மரத்தினடியில் அமர்த்தி வழிபடும் நிலை ஏற்பட்டிருக்கலாம்.[5] ஒவ்வோர் ஊரிலும் (கோயில்களில்) தலவிருட்சம் வளர்க்கப்பட்டது. கணபதி அமர்ந்துள்ள மரங்களாவன: அரசு, அத்தி, ஆத்தி, ஆல், களாவன்னி, வில்வம், வேம்பு, மகிழ், மா, பனை. இவற்றின்

மருத்துவப் பயன்களைக் காண்போம்.

அரசு

பெரும்பாலான இடங்களில் அரசமரத்தடியிலேயே கணபதி உள்ளார். மகப்பேறற்ற மகளிர் அரசமரத்தைச் சுற்றி வந்தால் குழந்தைப்பேறு வாய்க்கும் என நம்புகின்றனர். 'அரசமரத்தைச் சுற்றி வந்து அடிவயிற்றைத் தடவினாளாம்' என்பது தமிழ்ப் பழமொழி. அரசின் கொழுந்தினை அருந்திவரச் சூலகக் கோளாறுகள் நீங்கிக் கருப்படும். பாலில் அவித்துச் சருக்கரை சேர்த்து உண்பதால் தாது விருத்தியாகும். வித்து மலச்சிக்கல் போக்கும். பட்டை புண்களை ஆற்றும். பட்டையைக் கருக்கிய சாம்பல் விக்கலை நிறுத்தும். பால் பித்த வெடிப்பிற்கு மருந்தாகும் (பண்டித சோழன் 1987:30).

வேம்பு

அரசினைச் சிவனாகவும் வேம்பினைச் சக்தியாகவும் கருதி இருமரங்களும் இணைந்து விளங்குமிடங்களில் பிள்ளையாராகிய கணபதியை அமர்த்தியுள்ளனர்.

வேம்பரசு சுற்றி விநாயகனைத் தெண்டனிட்டு
தேடியதோர் புண்ணியத்தால் செல்வமாய்வந்த கண்ணோ

என்பது தமிழ்நாட்டுத் தாலாட்டுப் பாடல்.[6]

வேம்பின் கொழுந்தும் சூலகக் கோளாறு நீக்கும். வேப்பிலையால் அம்மைப்புண், சொறி, சிரங்கு குணமாகும். பூ குன்ம நோய் போக்கும். இளங்காய் முறை சுரம் தீர்க்கும். வேம்பின் நெய் அக்கி, கண்டமாலை முதலிய தோல் வியாதிகளைக் குணப்படுத்தும் (முருகேச முதலியார் 1969:668-69).

ஆல்

மதுரை மேலமாசி வீதியில் ஆலமரத்தடியில் நேரு ஆலால சுந்தர விநாயகர் உள்ளார். இதன் விழுதும் பாலும் ஆடும் பல்லை இறுகச் செய்யும். இதனால் 'ஆலும் வேலும் பல்லுக் குறுதி' என்ற பழமொழி எழுந்தது. இலை, பழம், பூ முதலியன மேகம், வயிற்றுக்கடுப்பு, நீரிழிவு நீக்கும். விந்துவைப் பெருக்கும். பட்டையைக் காய்ச்சிய நீரை வாயில் ஊற்றிக் கொப்பளிப்பதால் வாய்ப்புண் குணமாகும் (முருகேச முதலியார் 1969:60-61).

வன்னி

மதுரை மீனாட்சியம்மன் கோயில் வளாகத்திலுள்ள வன்னி விநாயகர்

குறிப்பிடத்தக்கவர். அவரைச் சுற்றி ஒன்பது மரங்கள் உள்ளன. இதன் முதிர்ந்த காயின் தோலையிட்டுக் குடிநீராக்கிக் கொடுத்தால் உள்ளழல் நீங்கும். பட்டையின் பொடி கபவிருத்தியைப் போக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:623-24).

களா Bengal Currants - Carrissa Carrandus

திருநெல்வேலி கட்டபொம்மன் மாவட்டத்திலுள்ள சங்கரன்கோயிலில் களாவடி விநாயகர் உள்ளார். பூவின் சாறு கண்ணிற் வளரும் சதையைக் கரைக்கும். காய் உணவாகும். உண்டிக்குச் சுவையூட்டும், களாக்காய் ஊறுகாய். 'நாளைக்குக் கிடைக்கும் பலாக்காயை விட இன்று கிடைக்கும் களாக்காய் மேல்' என்பது பழமொழி. பழம் பசியையுண்டாக்கும்; குளிர்ச்சிதரும் (சாம்பசிவம் பிள்ளை 1931:1259).

வில்வம்

மதுரை மீனாட்சியம்மன் கோயில் தெற்காடி வீதியில் வில்வ மரத்தடிக் கணபதி உள்ளார். வில்வத்தளிர் மேகநோய் போக்கும். இலையை ஊற வைத்த நீர் அருந்த உடலுக்குக் குளிர்ச்சியைத் தரும். பூ பித்தத்தையும், பிஞ்சு குன்மத்தையும், பழம் கண்ணிருளையும் மூளைபற்றிய நோயையும் நீக்கும். வில்வாதி லேகியம் வாயுக்கோளாறு மற்றும் வயிற்றுப்புண் குணமாகப் பயன்படுகிறது. (முருகேச முதலியார் 1969:639-42).

மா

மாமரத்தடி விநாயகர் நாகப்பட்டினத்திலுள்ளார். மாவிலை மங்கலப் பொருள். நீரிலிட்டால் நீரின் மாசு அகலும். பிஞ்சும் காயும் ஊறுகாய் செய்யப் பயன்படும். 'மாதா ஊட்டாத சோற்றை மாங்காய் ஊட்டும்' என்பது பழமொழி. உணவில் சுவை கூட்டும். பழம் ஆண்மையைப் பெருக்கும். கொட்டை சீதக் கழிச்சலுக்கு மருந்தாகும் (முருகேச முதலியார் 1969:579-81).

ஆத்தி

சங்கரன் கோயிலில் (திருநெல்வேலி மாவட்டம்) ஊருக்கு வடக்கே ஆத்தியடி விநாயகர் உள்ளார். இதன் பிசின் மருந்துக்குப் பயன்படுகிறது. இலையைச் சுருட்டாகப் புகைப்பர் (சாம்பசிவம்பிள்ளை 1931:352).

மகிழ்

திருவண்ணமாமலையில் (திருவண்ணமாமலை, சம்புவராயர் மாவட்டம்) அருணாசலேசுவரர் திருக்கோயில் வளாகத்தில் மகிழ மரத்தடியில் கணபதி உள்ளார்.

இனிய மணம் படைத்த இதன் சிறிய பூவைச் சூடின் புணர்ச்சியில் இச்சை உண்டாகும். இளைப்பு நீங்கும். தலைவலி தீரும். மகிழின் விதை ஆண்மையைப் பெருக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:563-64).

அத்தி

தஞ்சாவூர் கலைக்கூட உள்முன்றிலில் அத்தி மரத்தடி விநாயகர் உள்ளார். காய் உணவாகும். பழம் குருதியைப் பெருக்கும். இதன் விதையைப் பெண்கள் பாலிலிட்டுக் காய்ச்சி அருந்தின் கருத்தரிக்கும் வாய்ப்பு உண்டாகும் (முனிசாமி முதலியார் 1992:4-5).

பனை

திருக்கச்சூரில் (செங்கற்பட்டு மாவட்டம்) தால மூல விநாயகர் எனப்படும் கருக்கடி விநாயகர் உள்ளார். பனம் பூ பல் நோய் போக்கும். பதநீர் உடலுக்குக் குளிர்ச்சி ஊட்டி சூடு தணிக்கும். நுங்கு வியர்வைக்குரு நீக்கும். பனாட்டு முப்பிணி தீர்க்கும். கிழங்கு ஆண்மையைப் பெருக்கும் (சாம்பசிவம்பிள்ளை 1978:3248).ணண

அருச்சனைப் பச்சிலைகள்

சிவனுக்கு வில்வ இலையும், திருமாலுக்கு துளசியிலையும் அருச்சனைக்குக் கொள்ளப்படுகின்றன. கணபதி விரும்பும் பச்சிலை அறுகம் புல்லாகும். கணபதி அக்கிரகாரம் (தஞ்சாவூர் மாவட்டம்) என்னுமூரிலுள்ள மகாகணபதி கோயிலில் விநாயக சதுர்த்தியன்று இருபத்தோரு பச்சிலைகளைக் கொண்டு கணபதி அருச்சிக்கப்படுகிறார். இப்பச்சிலைகள் புட்பவிதி என்னும் நூலிலும் கூறப்பட்டுள்ளன. இவ்விருபத்தோரு பச்சிலைகள் அன்றாட வாழ்வில் எவ்வாறு பயன்படுகின்றன என்பதைக் காண்போம்.

அறுகம்புல்

மருந்துகளின் வெப்பம் போக்கும். அறுகம்புல்லை இடித்துப் பிழிந்த சாற்றினைக் கண்ணுக்குப் பிழியக் கண் நோய் தீரும் மூக்கிலிட மூக்கிலிருந்து பாயும் குருதி நிற்கும். காயத்திலிட புண் ஆறும். வெள்ளிக்கிழமையில் குடித்துவர பெருச்சாளிவிடம் நீங்கும் (முருகேச முதலியார் 196941).

நொச்சி

நொச்சியிலைக் குடிநீர் குளிர்சுரம் போக்கும். வெல்லம் சேர்த்துக் காய்ச்சிய குடிநீர் உடலின் வெம்மையைப் போக்கும். வெந்நீரில் இலைகளை இட்டு ஆவிபிடிக்க

நீர்க்கோவை, சுரம் தணியும். தலைவலி நீங்க இலையை அடைத்த தலையணையில் தலை வைத்துப் படுக்கத் தலைவலி தீரும். இலையை அரைத்து மண்ணீரல் வீக்கங்கட்குப் பற்றிடலாம். இலைச் சாற்றால் எண்ணெய் செய்து தலையில் முழுகிவர கழுத்து நெறிக்கட்டு விடும். நொச்சியிலைப் புகை கொசுவுக்குப் பகை, கொசுத் தொல்லையின்றித் தூங்க நொச்சியிலை உதவும் (முருகேச முதலியார் 1969:496).

மாசிப் பச்சை

இதன் இலைச்சாற்றுடன், இஞ்சிச்சாறு, சருக்கரை கலந்து சாப்பிட சூதகவலி, குன்மம் நீங்கும். இலைப்பொடி தூவப் புண்கள் ஆறும். இலைச் சாற்றை உள்ளுக்குக் கொடுக்கப் பூச்சிகள் விழும். உச்சியில் தேய்க்கச் சுர நோய்களில் முப்பிணி பிறவாமல் தடுக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:586).

கரிசலாங்கண்ணி

நீலம், மஞ்சள், சிவப்பு, வெள்ளை ஆகிய வகைகளுள் பின்னது மட்டுமே அகப்படும். இலைச்சாறு இருமல் தீர்க்கும். அயச் செந்தூரத்திற்கு அனுபானமாகக் கொடுக்கக் காமாலை தீரும். இலைச்சாறு 90 துளி எடுத்து நீர் அல்லது மோர் சேர்த்துக் குடிக்கப் பாம்பின் நஞ்சு போம். இரண்டுதுளி சாற்றுடன் 8 துளி தேன் கலந்து கொடுக்கக் கைக்குழந்தைகட்கு உண்டாகும் நீர்க்கோவை நீங்கும். இலைச் சாற்றைக் காது வலிக்குக் காதுகளில் விடத் தீரும். முத்திரத்தில் இரத்தம் கண்டால் இலைச்சாறு கால் முதல் அரை ஆழாக்கு வீதம் தினம் இருவேளை கொடுக்கத் தீரும். இலைச்சாற்றை, நல்லெண்ணெய்/தேங்காயெண்ணையில் காய்ச்சித் தலைக்குத் தேய்க்க முடி கறுத்துத் தழைத்து வளரும். கல்லீரல் மற்றும் மண்ணீரல் நோய்களும் தீரும் (முருகேச முதலியார் 1969:181-3).

வில்வம்

வில்வத்தளிர் மேகநோய் போக்கும். இலையை ஊற வைத்த நீரைக் குடிப்பதால் உடலுக்கும் குளிர்ச்சி உண்டாகும் (அனுபவ வைத்தியம்).

ஊமத்தை

இலையை உலர்த்திப் பொடி செய்து 32மி.கி உள்ளுக்குக் கொடுக்க இரைப்பு நீங்கும். உலர்ந்த இலையைச் சுருட்டிப் புகை பிடிப்பதால் இரைப்பு தீரும். மூச்சடைப்பு நீங்கும். இலையை வதக்கி ஒற்றடமிட கீல்வாது, எலும்பு வீக்கம் தணியும். பேய் நாய்க்கடியின் நஞ்சு நீங்க இலைச்சாறு 1 முதல் 3 துளி கொடுத்து பால்சோறு, மோர்ச்சோறு சாப்பிட நஞ்சு தீரும். உப்பு, புளி நீக்க வேண்டும். 3 நாள் சாப்பிட்டால்

போதும். சாறு தயிரில் 5-10 துளி சேர்த்துக் கொடுக்க வெள்ளை தணியும். 1-2 துளி காதில் விடக் காதுவலி தீரும் (முருகேச முதலியார் 1969:109-11).

கண்டங்கத்திரி

இதன் இலைச் சாற்றுடன் எண்ணெய் கலந்து காய்ச்சிப் பூசிவரத் தலைவலி, கீல்வாதம், அக்குள் நாற்றம் நீங்கும். இத்துடன் ஆளிவிதை நெய் சேர்த்துக் காய்ச்சி வெடிப்புகளிற் பூச அவை வெகுவிரைவில் ஆறும். பூவினை வாதுமை நெய்யில் சேர்த்துக் காய்ச்சிப் பூச எருவாய் முளையைப் போக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:168).

நாயுருவி

இதன் இலைச்சாறு வயிற்றுவலி, சொறி நீக்கும். இலையுடன் மிளகு பூண்டு சேர்த்தரைத்துச் சுரத்துக்குக் கொடுக்கலாம். இலையை நீர் விட்டரைத்துச் சிறுக்டி நஞ்சுகளுக்குப் பூசலாம் (முருகேச முதலியார் 1969:453).

தேவதாரு

இதன் கொழுந்து குளிர்ச்சிதரும் (முருகேச முதலியார் 1969:436).

வன்னி

வன்னி இலைச்சாறும் பசுவின் நெய்யும் வகைக்கு 340 கிராம் ஒன்று கூட்டி இதில் வெண் குங்கிலியம் 51-85 கிராம் கூட்டி எரித்துண்டாகும் நெய்யில் வேளைக்கு 8-17 கிராம் வீதம் காலை மாலை உட்கொண்டுவர மேக வேட்டை. சொறி, சிரங்கு நீங்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:623).

நெல்லி

நெல்லி இலையை ஊற வைத்த நீரினைக் கண்நோய் நீங்கப் பிழியலாம். கொழுந்தினை மோருடன் கலந்து சீதபேதிக்குக் கொடுப்பர். இலையைக் கிணற்று நீரிலிட மாசு நீங்கித் தண்ணீர் சுத்தமாகும் (சாம்பசிவம் பிள்ளை 1978:3073).

மருக்கொழுந்து

மருக்கொழுந்து 34 கிராம் வெந்நீர் 720 மி.லி. இதை ஒரு மணி நேரம் மூடி வைத்து ஊறியபின் வடிகட்டிக் கொள்க. இதில் 30-60 மி.லி. உள்ளுக்குக் கொடுக்க அழற்குற்றத்தால் வரும் நோய்கள் போம். புண், சொறி, சிரங்குகட்கும் மருந்தாகும். இலையைத் தலையில் சூடுவதால் பேன் சாகும் (முருகேச முதலியார் 1969:574).

அலரி

இலையைக் கொதிக்கவைத்து வீக்கங்கட்கு ஒற்றடம் கொடுக்கலாம். பூவினை அரையாப்புப் புண்களுக்கு வைத்துக் கட்டுவர்.[8]

செண்பகம்

இலைச்சாற்றைத் தேன்கலந்து வயிற்றுவலிக்குக் கொடுக்கலாம். பூ என்புச்சுரம், வெள்ளை, ஆண்மைக்குறைவு போக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:338).

எருக்கு

எருக்கிலையினால் எலிக்கடி நஞ்சு, பாம்பு நஞ்சு, பெருநோய், வயிற்றுப்புழு, கீல், வீக்கம், மலக்கட்டு போம். இலையை வதக்கிக் கட்டி கட்டுக்கட்ட அவை பழுத்துடையும். இலையை உலர்த்திப் பொடி செய்து ஆறாத புண்களுக்குப் போட விரைவில் புண்கள் உலரும் (முருகேச முதலியார் 1969:118).

மருதம்

11 கிராம் இலையை 180 மி.லி. பாலில் அரைத்துக் கலக்கி தினமிருவேளை மூன்று தினம் பத்தியத்துடன் சாப்பிட்டுவரப் பித்தவெடிப்பு நீங்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:575).

விட்டுணு கரந்தை

விட்டுணு கிராந்திப் பொடியை இள வெந்நீருடன் சேர்த்துக் குடித்துவரின் பிள்ளைப் பேறுண்டாகும். இப்பூண்டுடன் சீரகம் சேர்த்தரைத்துப் பாலில் கலக்கி உட்கொள்ள சுரம், நரம்புத்தளர்ச்சி நீங்கும். இப்பூண்டோடு துளசி சேர்த்துக் குடிநீரிட்டு உண்ணச் செரியாமை, கழிச்சலோடு கூடிய சுரம் நீங்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:648).

மாதுளை (Pomagranate -Pumica granatum)

மாதுளம்பூ குருதி வாந்தி, வயிற்றுக்கடுப்பு, வெப்பம், குருதி மூலம் முதலியவற்றைப் போக்கும். குருதியைப் பெருக்கும். வன்மையைத் தரும் (முருகேச முதலியார் 1969:587).

பாதிரி

பாதிரிப்பூ மணமிக்கது. நீரில் வெற்றிவேரிடுதல் போல இதை இடுவர். சுரத்திற்கு

மருந்து ஆகும். மேக நோய் போக்கும். இலைக் குடல் நோயைப் போக்கும். பூத்தும் காய்க்காத மரம் (சாம்பசிவம் பிள்ளை 1978:3283).

செந்தாழை (Pandanus odoratissimus)

இதன் பூ நீரேற்றம், இருமல், நெஞ்சில் சேரும் கபம் போக்கும். இதன் சோற்றினால் சூதக முறை தப்பாது உண்டாகும். விழுது ஆண்மையைப் பெருக்கும். பூவிலிருந்து எண்ணெய் எடுக்கலாம். இதைத் தலைவலி, உடல்வலி முதலியவைகட்கு மேலும் தடவலாம். காதுவலிக்கும் இரண்டொரு துளி விடலாம். விழுதைப் பாலில் அரைத்துக் கொடுத்துவர மலடு நீங்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:406-407).

காட்டாத்தி (Banhinia tomentos)

இது திருவாத்தி எனப்படும். இலை உருண்டை வடிவுடன் அடிப்பாகம் முசு.முசுப்புடனிருக்கும். இலையும் பூவும் சீதபேதியை நீக்கும். பூவினால் அரிஷ்டம் செய்து அருந்துவர். இது காமம் பெருக்கியாகும். தாது பலம் தரும் (சாம்பசிவம் பிள்ளை 1991:1325). கருவுற்ற காலம் முதல் மகப்பேறு காலம் வரை காட்டாத்திப்பூ சாரண வேர் இரண்டையும் சூரணமாகவோ கியாழமாகவோ சாப்பிடுதல் நன்மைதரும் (சொர்ண மாரியம்மாள் 1993:22).

படையல்

கணபதிக்குப் படைக்கப்பெறும் உணவுப்பொருட்களும் இருபத்தொன்றாகும். 'பக்கரை' எனத் தொடங்கும் அருணகிரிநாதர் திருப்புகழ்ப்பாடலின் அடிப்படையில் அவை இவ்வாய்வில் இடம்பெறுகின்றன.

கரும்பு

யானை கரும்பினை விரும்புவதுபோல யானைமுகனும் கரும்பினை விரும்புகிறான் என்று கணபதி வேள்வியில் கரும்புத்துண்டுகளை இடுவர். கரும்புச் சாற்றினை மிதமாய் உட்கொள்ளின் வெள்ளை, அழல்பெருக்கு ஆகியவற்றை அடக்கும். 'செங்கரும் பதன் நற்சாறு தீர்த்திடும் பித்தமெல்லாம்' என்பது அகத்தியர் வாக்கு. கருப்பஞ்சாற்றைப் புளிக்க வைத்துச் செய்யப்படும் காடி பசியை உண்டுபண்ணும். செரிப்பை மிகுதிப்படுத்தும். தாகம் தணிவிக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:187-89).

அவரை

சீனியவரை, செவ்வரை, நகரவரை, வெள்ளவரை எனப் பலவகையுண்டு.

அவரைப்பிஞ்சு தாது வெப்பகற்றி விதை முதிராத வெள்ளவரைப்பிஞ்சு முக்குற்றம் போக்கும். காய் காமம் பெருக்கி; அவரைக்காய் உடலை உரமாக்கும். கொட்டை முதிர்ந்த காய் வளிநோய் ஐய நோய் தரும் (முருகேச முதலியார் 1969:33-34).

நற்கனிகள்

அருணகிரிநாதர் நற்கனிகள் எனக் குறிப்பிட்டாலும் அவருக்கு முந்திய காலத்தில் வாழ்ந்த ஔவையார் தம் அகவற்பாவில் (விநாயகர் அகவல் அடி-15) விநாயகனை 'முப்பழம் நுகரு மூசிக வாகன' என்றே விளிக்கிறார். தமிழ்கூறு நல்லுகம் முப்பழமாகக் கருதுவன மா, பலா, வாழைக் கனிகளே.

மாம்பழம்

மாம்பழம் நார்ச்சத்து நிறைந்தது. உயிர்ச்சத்துகளும் உண்டு. உடலுக்கு ஊட்டத்தையும் வன்மையையும் தரும். அளவோடு புசித்தல் நலம், மலச்சிக்கல் நீக்கும்.

பலாப்பழம்

பழம் மலமிளக்கி, உள்ளழலாற்றி; மற்றும் உடலுரமாக்கி. பிணிகளை உண்டாக்கும் என்பர். ஆயினும் ஏப்பு நோய்க்கு மருந்தாகும் என இயம்புகின்றனர்.[9]

வாழைப்பழம்

இராசராசன் தஞ்சாவூர்ப் பெரியகோயில் திருச்சுற்றிலுள்ள கணபதிக்கு நாள்தோறும் 150 வாழைப்பழங்கள் படைக்க ஏற்பாடு செய்தான். 10 வாழைப் பழங்களின் வகைகளும் பயனும் வருமாறு

இரசதாளி -சுவையாக இருக்கும் - பயன் குறைவு

கருவாழைப்பழம் - பித்தம் நீக்கும்

மொந்தன் வாழைப்பழம் - பித்தம் தணிக்கும்

பச்சை வாழைப்பழம் - மலபந்தம் நீக்கும்

மலை வாழைப்பழம் - சோர்வைப் போக்கும்

செவ்வாழைப்பழம் - மகப்பேறு நல்கும்

சர்க்கரை

கரும்புச்சாற்றிலிருந்து செய்யப் பெறுவது. பித்தம் தணிவிக்கும் என்பதை முதற்பத்தியில் கண்டோம்.

பருப்பு

பாலும் தெளிதேனும் பாகும் பருப்புமிவை
நாலும் கலந்துனக்கு நான்தருவேன்

என்றார் ஔவையார். பாலில் முந்திரிப்பருப்பை இட்டு இக்காலத்தவர் அருந்துகின்றனர். இஃது உடலுக்கு வலிமை தந்து ஆண்மையைப் பெருக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:602).

நெய்

உடற்சூட்டைத் தணிவித்து வலிமை தரும். காராம் பசு நெய் கண்ணொளி பெருக்கும் என்பர்.

பொரி

நெல்லைப் பொரித்து உமிபோக்கினால் நெற்பொரி பெறலாம். இது வயிற்று நோய், வெள்ளை, நீர்ச்சுருக்கு சுரம் முதலியவற்றால் நோயுற்றோருக்கு வலிமை தரும். நீர்வேட்கை கழிச்சல், மூர்ச்சை முதலிய நோய்கள் நீங்கும். வெல்லப்பாகில் தோய்த்த பொரியுருண்டை உண்ண வாந்தி, வளிநோய், ஐய நோய் தொலையும் (முருகேச முதலியார் 1969:481-82).

அவல்

நெல்லைச் சிறிது நனைத்து உலர்த்திச் சிறிது வறுத்து இடிக்கத் தட்டையாகி உமி வேறு அரிசி வேறு ஆகும். தட்டையான அரிசி அவலாகும். அவலை வேக வைத்துத் தயிரில் கொடுக்கச் சீதக்கழிச்சல் போம். அவலுடன் பாலும் நெய்யும் சேர்த்துண்டால் உடலுக்கு வன்மை உண்டாகும். புளி சேர்த்துண்டால் பித்த நோய் நீங்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:484).

துவரை

உடல்தேற்றி. பஞ்சின் விழுந்து வரையாது மெலிந்தாரைத் தேற்றும் என்பது அகத்தியர் வாக்கு (முருகேச முதலியார் 1969:423).

இளநீர்

உடலுக்குக் குளிர்ச்சி தரும். புதிய இளநீர் பித்தம் போக்கும். இளநீர் வகைகளையும் போக்கும் நோய்களையும் காண்போம் (கல்யாணசுந்தரம் 1994:114).

வகை	போக்கும் நோய்
அடுக்கிள நீர்	சயரோகம் போகும்
ஆயிரங்கச்சி இளநீர்	வெப்பம் தணிக்கும்
கருவிளநீர்	கரப்பான் நீங்கும்
கவுளிபாத்திர இளநீர்	தாகம், பித்தம் தீர்க்கும்
செவ்விளநீர்	களைப்பு நீங்கும்
சோரியிள நீர்	வயிற்றுப்பூச்சி அழியும்
பச்சை இளநீர்	கண்ணோய் நீங்கும்

தேன்

காலையில் வெந்நீரில் தேன் கலந்து குடித்தால் நாள் முழுதும் சுறுசுறுப்புடன் இயங்கலாம். தேன் பெரும்பாலான லேகியங்களில் முக்கிய இடம்பெறுகிறது. செந்தூரம் உண்பதற்கு அனுபானமாகப் (துணை மருந்து) பயன்படுகிறது. தேன் குருதியுடன் விரைவில் கலப்பதால் மருந்து செயல்படும் வேகம் துரிதப்படுத்தப்படுகிறது.

பயறு

பச்சைப் பயறு அவித்துண்ணப்படுகிறது. பச்சரிசியோடு பாசிப்பருப்பைக் கூட்டிப் பயற்றம் பொங்கலாக்கி உண்ணப்படுகிறது. இப்பொங்கல் வாயுவைத் தரினும் உடலுக்குக் குளிர்ச்சியும் வன்மையும் தரும். போக மிக உண்டாகும். பித்தம் தணியும் (முருகேச முதலியார் 1969:500-1).

அப்பம்

பச்சரிசியுடன் வெல்லமும் நெய்யும் சேர்வதால் பித்தம் தணிந்து உடலுக்கு வலிமையூட்டும்.

பச்சரிசி

பச்சரிசிச்சோறு பலம் கொடுக்கும் என்பர் அகத்தியர். சிறுநீர் எரிச்சலை நீக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:485).

பிட்டு

பச்சரிசி மாவினை அவித்துச் செய்யப்படுவது. மூங்கில் குழலினுள் மாவினைச் செலுத்தி அவிப்பதுண்டு. அது குழல்பிட்டு எனப்படும். உடல் வலிமை பெறும்.

மங்கைப் பருவமகளிர்க்கு மிதமிஞ்சி ஒழுகும். இதனால் கட்டுப்படும் (முருகேச முதலியார் 1969:483).

வெள்ளரி

வெள்ளரிப்பிஞ்சு தாகம் தீர்க்கும். காய் நீர்ச்சுருக்கு நீக்கும். கரப்பான் குணமாகும். பழம் ஐயம் பெருக்கும். அதனால் சீனி சேர்த்துண்பது வழக்கம். விதை கல்லடைப்பு, நீர்ப்புழை வெடிப்பு, சதையடைப்பு, நீர் எரிச்சல் குணமாக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:657-58).

இடிப்பல்வகை

இத்தொடர் வலிமை கூட்டும் பல்வகைப் பலகாரங்களைக் குறிக்கும் எனக் கருதலாம்.

அடிசில்

இது பல வகைப்படும். சருக்கரைப் பொங்கல் அக்கார அடிசில் எனப்படும். கணபதிக்குத் தயிர்சோறு படைப்பர். இஃது உடலில் அழலையும் தீக்குற்றத்தையும் விலக்கும். உடலைக் காக்கும் (முருகேச முதலியார் 1969:486).

கடலை

பச்சைச்கடலையை ஊறவைத்து உண்பதால் உடல் பருக்கும். ஆண்மை பெருகும். நுரையீரலுக்கும் வன்மையுண்டாகும். கடலையை வெதுப்பி மென்று சாப்பிட்டு 130மி.லி. பால் குடித்து வர நீர்க்கோவை இருமல் தீரும் (முருகேச முதலியார் 1969:147-49). இதனைச் செரிக்க வைக்க பெருங்காயம் சிறிதளவு பொரித்துச் சேர்த்துச் சமைக்கலாம். (பிரேமா 1993:27).

தனி மூலம்

மூலம் என்றால் கிழங்கு. இங்குக் குறிக்கப்படும் மூலம் இஞ்சிக் கிழங்கைக் குறிக்கும் என்பர். ஆன்மீகவாதிகள் அகந்தைக் கிழங்கை அகழ்ந்தெடுத்துப் படைக்க வேண்டும் என்பர் [13]

தொகுப்புரை

கணபதி வழிபாட்டிற்குக் கொள்ளப்படும் பொருட்களின் பயனை ஆராய்ந்தால் அவற்றைப் பின்வரும் பட்டியலில் அடக்கலாம். 1. உடலுக்கு உரமூட்டுவன 2. உடலுக்குக் குளிர்ச்சியூட்டுவன. 3. நோய் தீர்ப்பன 4. மகப்பேற்றுக்கு உதவுவன.

இக்கட்டுரையில் காணப்பெறும் பொருட்களின் பயன்களை உணர்ந்து பயன்படுத்தி இன்மையில் நன்மை பெற்று வாழ்வோமாக!

அடிக்குறிப்புகள்

1. ஆய்வாளர் அனுபவத்தில் கண்டது.
2. ஆய்வாளர் நேரில் கண்ட காட்சி.
3. ஆய்வாளர் மரு.க. செகமோகனைப் பேட்டி கண்டறிந்தது.
4. மேலது.
5. ஆய்வாளர் முனைவர் ஆர். வெங்கட்ராமனிடம் கேட்டறிந்தது. இக்கருத்து G. Subramania Pillai, Tree worship and Ophiolatory என்ற நூலின் முதல் பக்கத்தில் உள்ளது.
6. ஆய்வாளர் திருநெல்வேலி கட்டபொம்மன், சிதம்பரனார் மாவட்டச் சிற்றூரில் கேட்டறிந்தது.
7. மதுரை வன்னி விநாயகரைச் சுற்றியுள்ள மரங்களாவன

1. வன்னி	2. அரசு	3. வேம்பு
4. வில்வம்	5. மந்தாரை	6. அத்தி
7. நெல்லி	8. பவளமல்லி	9. கொன்றை

8. மரு.க. செகமோகனைப் பேட்டி கண்டறிந்தது.
9. மேலது.
10. தஞ்சைப் பெரியகோயில் மேலைத் திருச்சுற்றில் முதல் கோட்டத்திலுள்ள கல்வெட்டுச் செய்தி.
11. மரு.க. செகமோகனைப் பேட்டி கண்டறிந்தது.
12. Wisdom-Monthly -May 1993.
13. குமரகுருபரர்-மீனாட்சியம்மை பிள்ளைத் தமிழ் வருகைப் பருவம் பாடல் 9. "அகந்தைக் கிழங்கை அகழ்ந்தெடுக்கும் தொழும்பர் உளக் கோயிற்கேற்றும் விளக்கே" என்பது பாடல் வரி.

துணைநூற்பட்டியல்

மூலநூல்கள்

விநாயகர் அகவல் - ஔவையார் 2. மீனாட்சியம்மை பிள்ளைத்தமிழ் - குமரகுருபரர்.

1. உத்தமராயன் க.சு., (1983) *சித்த மருத்துவாங்கச் சுருக்கம்,* சென்னை.

2. கல்யாண சுந்தரம் ந., (1994) *தமிழ்நாட்டில் கணபதி வழிபாடு,* யு.ஜி.சி. உதவி பெற்ற ஆய்வு - திருச்செந்தூர்.

3. சதாசிவம் சுப. (1986) *மூலிகை மருந்துகள்,* சென்னை.

4. சாம்பசிவம்பிள்ளை டி.வி (1931, 77, 78) *Dictionary of Medicine, Chemistry, Botony and allied Sciences*- கோவை & சென்னை.

5. பண்டித சோழன் தஞ்சை (1987) *புராதன இந்திய மருத்துவ மேதைகளின் வைத்தியக் குறிப்புகள்,* சென்னை.

6. முருகேச முதலியார் (1969) *குணபாடம் மூலிகை வகுப்பு,* பாளையங்கோட்டை.

7. முனிசாமி முதலியார் (1992) *மூலிகை மர்மம்,* சென்னை.

இதழ்கள்

கற்ப அவிழ்தம் - ஆகஸ்டு 93 சே. பிரேமா 'அளவுக்கு மிஞ்சினால்'

மேலது - நவம்பர் 93, ஐ. சொர்ண மாரியம்மாள்.

மேலது - நவம்பர் 93, மைக்கேல் செயராசு.

Monthly Magazine

Wisdome, November 1993.

13

THE TYPES OF SYLLOGISM IN INDIAN LOGIC WITH SPECIAL REFERENCE TO TAMIL

S.N. KANDASWAMY

All the systems of Indian Philosophy are broadly divided into two groups, viz., the homogeneous and the heterogeneous. The former accepted the Vedic works as the supreme authority, whereas the later repudiated their infallibility and based their philosophy on their own treatises. There is one more division of Indian philosophy which accepted the Agamas as the primary source. All these systems developed their own theory of knowledge in order to establish their own view points.

The study of logic is an essential and integral part of Indian philosophy. The main aim of most of the thinkers has been to identify the *Ultimate Reality*, delineated as Satyam (Truth), Śivam (Goodness) and Sundaram (Beauty). These three aspects of the Supreme Reality are to grasped through the study and realisation of the triple branches of Indian thought viz., Logic, Ethics and Aesthetics. Here, our Primary concern is with regard to the first, i.e. Logic. The factors of knowledge, the ways of knowing, the various forms and sources of knowledge, their classification and their practical efficiency in the proper understanding of physical and metaphysical realities contribute to the stuff and substance of Indian Logic.

Significance of Reasoning

Indian philosophers were not dogmatic. They gave much importance to the process of reasoning. Only the statements, that withstood the test of reasoning, were held valid. Intellectual inquiry, empirical experience and spiritual insight occupied on important place in the domain of Indian Logic. Debates and discussions, being

the intellectual tournaments were based on the principles old logic. Even grammarians were great dialecticians, as evidenced from the canons of syntactical structures, interpretation of the semantic significance of third and fifth case signs and adducing relationship between sabda and artha (i.e. word and its meaning) etc. Rhetoricians exhibited their involvement in logic when they discussed some forms of figure of speech, such as upamana, hetu, etc.

So far, scholars have unearthed materials for the study of Indian logic only from the Sanskrit and Prakrit sources. It is a pity that the rich materials embalmed in the Tamil classics, both secular and philosophical, did not receive the required attention from the Indologists to study Indian logic and also philosophy. This paper mainly aims to discuss only one aspect of Indian logic, viz., the types of syllogism as developed in the various schools of Indian philosophy, taking into account the rich data available from the Tamil sources.

Two types of Inference

The overt classification of inference into two categories, viz., inference for oneself (avarthanumana) and inference for others (pararthanumana) was first made by Dignaga (400-450 A.D.), the great Buddhist logician of the Sautrantika Yogacara school and a native of Kanci. Though his works were dwindled into oblivion in the native land, they were preserved in Tibetan and Chinese translations. They were rediscovered and interpreted by the great Indologists like G-Tucci and others. Inference for oneself indicates the internal process of cognition of an individual. Inference for others denotes the methods of communicating to the audience, the inferential knowledge in the form of syllogism.

Syllogism has been a method of a logical argument based on inference leading to a valid conclusion. In the beginning, the method of syllogistic reasoning was used for the inference for oneself. In course of time it was utilised as a technique for transmitting one's own inferential knowledge to others. However, the classification of inference into Svarthanumana and Pararthanumana has been made only after Aksapada (150 A.D.), the celebrated author of Nyaya Sutra. Svarthanumana denotes the inference for oneself. It has been named in the Tamil classics as "*Tanporuttu anumanam*". Pararthanumana denotes the inference for others. It has been called

"*Pirar poruttu anumanam*" in Tamil. This kind of classification is not found either in Aksapada's Nyaya Sutra or Kanada's Vaisesika Sutra. Authoritative writers on the subject like Stcherbatsky and Keith are of the opinion that the overt classification of inference into two categories viz., inference for oneself and inference for others was first made by Dignaga (450 A.D.), the reputed Buddhist logician of the Sautrantika Yogacara School and a native of Kanci, the famous centre for Buddhist learning, attracting scholars and students even from overseas. It was then adopted by Prasastapada and others. It is to be understood that the debates and discussions in the Nyayavaisesika systems were carried on the converntional forms before the period of Dignaga.

Next to Aksapada, Dignaga has been venerated as the great exponent of Indian logic. He is considered by Vidyabhusana and others to be the father of medieval Indian logic. In his Pramana samuccaya, he has discussed in the second chapter elaborately the inference for oneself and in the next chapter, the inference for others. Pararthanumana is always preceded by Svarthanumana. The latter form of inference relates to the internal process of cognition, while the former is meant to effectively communicate one's own inferential knowledge to others in the form of a syllogism.

Prasastapada, the younger contemporary of Dignaga and the elaborate commentator of Vaisesika sutra had indicated the usefulness of the inference for others. It removes the doubt of others with regard to a particular idea. It creates a change in the psyche of a person who advocates a contrary view. Also it teaches a person who is not conversant with the particulars of the probandum. In addition, pararthanumana has been employed as an affective technique in the philosophical debates and intellectual tournaments which are called "Patti manram" in the Tamil tradition, as preserved in the Buddhist Tamil epic Manimekalai and the Saiva devotional literature Tiruvacakam. Sivagrayogin, the celebrated commentator of Sivajnana Siddhiyar (1250 A.D.), named Pararthanumana as 'paraopadesa' i.e., instruction for others. Its main aim has been to illuminate and elucidate the audience.

Pararthanumana, i.e., inference for others assumes the form of a syllogism consisting of various members called avayavas. The number of members determines

the type of syllogism, used in the debate and discussion. As already pointed out, the syllogism, known as Nyayavakya in the Indian tradition, helped one to acquire personal inferential knowledge, as understood from Nyayasutra.

Ten-membered Syllogism of the Nyaya system

In the history of Indian logic, we are able to identify at least four clear types of syllogism involved in the process of reasoning. It seems that the syllogism with ten members belongs to an early period, even before the advent of Aksapada. Vatsyayana has made a clear reference in his Nyaya bhasya (1-1-32) to the existence of one school of logicians who used a syllogism consisting of ten members (dasa-avayava) in their arguments. Perhaps these logicians belonged to the homogeneous system such as Nyaya and Vaisesika.[1] According to Karl H. Potter, the ten-membered syllogism was espoused by Samkhya, as revealed in the Samkhya treatise, Yuktidipika which was written around 550 A.D. Even the heterogeneous Jainistic logicians also utilised the ten-membered syllogism as revealed from the Dasavaikatika-niryukti of Bhadrabahu who has been considered to be a contemporary of Chandra Gupta II who ruled in the last quarter of the fourth century A.D.[2]

First of all, let us consider the pre-Aksapada system of ten-membered syllogism as noted by A.B.Keith[3]. The ten members (dasa-avayava) are the following:

1. Pratijna - Proposition
2. Hetu - Reason
3. Udaharana - Example
4. Upanaya - Application
5. Nigamana - Conclusion

These are the primary members in a Nyaya Vakya. The additional five members are given below:

6. Jijnasa - the desire to know the truth through investigation.
7. Samsaya - the doubt about the correct nature of the object of investigation.
8. Sakyaprapti or Sakyataprapti - the capacity in the possible solution to the doubt.

9. Prayojana - the usefulness of the argument and
10. Samsaya vyudasa - the removal of doubt about the truth of anumana.

The aforesaid members constitute the form of dasavayava syllogism as developed in some homogeneous system. An illustration is given below:

Five Primary members

1. Pratijna (Proposition) There is fire in the hill.
2. Hetu (Reason) Because there is smoke.
3. Udaharana (Example) Wherever there is smoke, there is fire, as in the kitchen.
4. Upanaya (Application) There is smoke in the hill .
5. Nigamana (Conclusion) Therefore the hill has fire.

Five Additional members

6. Jijnasa (Investigation of the proposition)

   Has the hill fire in all its parts or in a particular spot?

7. Samsaya (Doubting the reason)

   The smoke, which is adduced as probans to prove the probandum fire, is doubted as vapour.

8. Sakya-prapti (Capability of the example to come to the conclusion)

   Is it correct that smoke and fire are co-existing, since smoke is absent in the red-hot iron ball.

9. Prayojana (Purpose of the conclusion)

   This can not be demonstrated in the form of a sentence. It includes the ascertainment of the actual conditions of the hill,whether it is approachable or not for practical purposes.

10. Samsaya-vyudasa

    Doubts with regard to the concomitance of smoke and fire,

approachability etc., are dispelled.

If we look into the contents and purpose of the members of the syllogism, it becomes transparent that the additional members though help us to have clarity, are not essential and indispensable for an argument. Vatsyayana and also Uddyotakara (575 A.D.) condemned the concept of the dasavayava in a syllogism, since they felt that the additional five members are not logical steps in the process of reasoning and drawing a conclusion[4]. It may be true that they found a place in the course of discussion before the period of proper development of formal logical process.

Vatsyayana considered that the first additional member, viz., Jijnasa was not restricted to inference alone, since desire to know a thing is the fundamental factor of other sources of knowledge also. Samsaya, the second additional part arises even in the process of the determinate type of perception. Though it evokes some aspiration in the knower to cognise something, mere doubting does not help one to prove something. Thus, it is futile in a syllogistic argument. The third superfluous avayava, i.e. Sakyaprapti denotes the validity of method or the means of solution. It is not peculiar only to pararthanumana, for it is equally necessary in the use of other sources of knowledge. Vatsyayana similarly disallows the fourth additional avayava i.e. prayojana indicating that it cannot be a part of the syllogism, because it comes only after the syllogistic argument. The last additional member i.e. Samsaya Vyudasa aims to dispel the doubt and has no direct bearing with the steps of argument. Thus Jayanta, the author of Nayayamanjari (850 A.D.) treated it to be a different statement, having little connection with a well-knit syllogism. Vatsyayana considered that the additional members reflected only the psychical processes and the motivating factors pertaining to the knower and hence they are out to place in the required list of steps, meant for pararthanumana. Of course, they may be useful as the mental conditions in svarthanumana. Udayana (950 A.D.), the famous author of Nyayakusumanjali concluded that the additional members would assist one to infer for himself and they are not necessarily to be understood by the audience to whom the inferential knowledge is being transmitted. Thus their presence in the structure of syllogism was not accepted by the exponents of Nyaya philosophy[5]. A.B. Keith, after a careful study came to the conclusion that the contribution of Gautama, another name for Aksapada, to the development of the reasoning included

the removal of the additional five members which did not find a just place in inference[6].

Ten - membered Syllogism Jainism

Next, let us move to consider the position of ten-membered syllogism as envisaged by the Jain logician Bhadrabalm and attested by Anantavirya, the commentator of Nyayavatara (1050 A.D.). In their opinion, the best form of syllogism consists of ten members, the mediocre of five members and the worst of two members[7]. So, it is clear that the ten-membered syllogism was favoured by the Jain logicians at least in the early period. Their dasavayavavakya is different from that of the Sainkhya or early Naiyayika logicians.

In the history of Jainism, there are two persons with the same name Bhadrabahu, one of them belonged to the fourth century B.C. and the logician who is called Bhadrabahu, the Junior lived in the fourth century A.D. We are concerned have only with the latter. He has written a commentary on Dasa-vaikalika sutra in Prakrit language and it is known as Dasavaikalika-niryukti. In this commentary, he has evolved a syllogism consisting of ten members not with the objective of making a system of logic, but with the main purpose of elucidating the truth of the cardinal tenets of Jainism. He employed the dasavayava nyaya-vakya to demonstrate the principles of his faith. An illustration to this syllogistic form is presented here[8].

1. Pratijna (Proposition) Ahimsa is the greatest of virtues.

2. Pratijna-vibhakti (The limitation of the proposition)
   Ahimsa is the greatest virtue, as advocated by the Tirthankaras.

3. Hetu (Reason) Ahimsa is the greatest virtue, because those who practise it are loved by the celestials and honouring them is an act of merit (punya) for men.

4. Hetu-vibhakthi (The limitation of the reason)
   Only those who practise ahimsa go to stay in the heavenly abode of virtue.

5. Vipaksa (Heterologue or anti-thesis)

But, those who disregard the Tirthankaras and kill living beings are said to be favoured by the celestials, and men also consider it is an act of merit to request them. Also, those who perform animal sacrifices go to heaven become the favourite of Gods. In addition, the persons who respect their fathers-in-law earn merit, eventhough the letter practise killing and disregard the Tirthankaras.

6.Vipaksapratisedha (The opposition to the anti-thesis)

The people who kill living beings against the teaching of the Tirthankaras are deprived of merit and are certainly not loved by the celestials. If one says that they are honoured, it is just like saying that fire is gold. Buddha, Kapila and other exponents of various systems are honoured for their miraculous deeds and words, while the Tirthankaras are venerated on account of their absolute truth.

7. Drstanta (Example)

The Arhats and other Jain Sadhus never cook food, since some unknown life may be killed in so doing. So they depend on the Sravakas for their food.

8. Asanka (Doubting the validity of the example)

The sravakas (householders) prepare food for the Arbats and Sadhus and also for themselves. So if any unknown and unseen insects are killed during the cooking, the former should share the latter's sin. Hence, the example is not valid.

9. Asanka-pratisedha (Opposition to the Asanka)

The Arhats and Sadhus visit the Sravakas for their food without previous notice and hence it can not be said that the latter prepared the food for the sake of the former. So, if there is any sin in the act of cooking, it is not shared by the former.

10. Nigamana (Conclusion)

Therefore avoidance of killing is the best virtue ("Ahimso

paramodharmah"), since those who practise it are loved by the celestials and honouring them is an act of merit for the people. Through the aforesaid syllogism, the greatness of ahimsa (non-injury), the cardinal principle of Jainism has been emphasised. The additional members in this type of syllogism that come after the respective main members are totally different from those of the ten-membered syllogism of the homogeneous systems. However, the syllogism, evolved by Bhadrabahu is not resorted to communicate one's own inferential knowledge to the understanding of others.

Another version

There is one more version of ten-membered syllogism in the logical system of Jainism which is different from the one, propounded by Bhadrabahu. It seems that this form was popular in the Svetambara sect of Jainism. Puran Chand Nahar has made a reference to the new type of ten-membered syllogism in his monumental book, entitled **An Epitome of Jainism**[9]. He calls this the uttama or the best type of exposition. The avayavas of the syllogism are as follows:

1. Pratijna - proposition
2. Pratijna - suddhi- Correction or purification of the proposition
3. Hetu - reason or the Middle-term
4. Hetu - suddhi-Correction of the Reason
5. Drstanta - example
6. Drstanta - suddhi-Correction of Example
7. Upanaya - application
8. Upanaya - suddhi-Correction of Application
9. Nigamana - conclusion
10. Nigamana - suddhi-Correction of the conclusion.

Examples to illustrate the aforesaid members of syllogism are not given by Puran Chand Nadar. However, one can surmise that this type of Nyaya-vakya is only the extended form of the popular five-membered syllogism. In this developed type, correction of purification of each of the five members is invariably included.

So, it is evident that the advocate of Jainism adopted a technique by admitting an additional member which is intended to make each of the statement examined and perfected by way of correction or purification.

Such forms of syllogisms with ten members indicate the earliest trends in the realm of formalistic logic. However, in the course of time, the exponents of both the homogeneous and heterogeneous systems of Indian philosophy felt the need of abbreviated and accurate types of syllogism to forcefully communicate the personal inferential knowledge to others. So, they left out the superfluous and redundant members and constituted the syllogism consisting of five members for pararthanumana. Though Aksapada adopted for the first time the syllogism of five members, he meant it only for the process of reasoning for oneself. However, in dealing with this second major type of five-membered syllogism, it is better to commence from Aksapada's exposition. Before doing that, it is useful to describe briefly the significance of each of five members in the scheme of reasoning.

Five members

1. Pratijna or Paksa (Proposition)

The first member of the syllogism is also called dharmin, subject, statement, proposition, thesis, minor term etc. It is essential to note that pratijna was a Naiyayika term, while paksa, a new term to denote a thesis first introduced by the Buddhist logicians of Santrantika Yogacara School. Nandi Sivagrayogin has defined pratijna to be the fundamental member which proclaims what one intends to prove (i.e. declaration of istartha)[10]. It is pronouncement of a probandum. It indicates the locus and also the object of anumana. It is a hypothetical judgement expressed in the form of a sentence which contains a subject and predicate. The subject is known as the minor term and the predicate as the major term or anumeya which is also called Sadhya or Probandum.

The proposition presents the tentative view of a person to be strengthened by the succeeding members of syllogism. If valid reason and concrete example support the proposition, then it is concluded as a fact.

2. Hetu (Reason)

The second member in the ascending order is the hetu. It is also designated as sadhana, linga, mark, sign, probans, middle term, ground, the means of proof etc. It informs the existence of the reason in the paksa. Nandisivagrayogin has elucidated that the probans has pervasion with the probandum. Dignaga was the first logician to establish the trairupya theory of reason. According to him, the valid reason possesses three characteristic features which are endorsed by Cattanar in Manimekalai. The passage under reference is quoted below:

molinta pakkattu unri nirralum
Capakkattu untatalum
Vipakkattu inriye vitutalum *(29:122-4)*

The portion of the epic indicates the compulsor of presence of the probans in the subject wholly and also in the homoloques only, while its absoulte absence in the heterologues is emphasised as essential.

The subsequent writers on Buddhist logic like Dharmakirti and Dharmottara adopted the trairupya theory of reason. Also, the Jain logicians Samantabhadra, Akalanka and others supported the same theory.

3. Udaharana or Drstanta (Example)

The third member is Udaharana which is called Drstanta in the Santrantika Yogacara Buddhist school and Nidarsana in the system of Vaisesika. It is translated as example. In the Tamil texts of Saiva Siddhanta, it is known by the term uvamai or upamana meaning analogy or comparision.

Aksapada treated example as a similar instance possessing the essential feature of the major term. He has noted the positive and negative examples which are termed as Sadharmya and Vaidharmya. In the logical tradition of Manimekalai, these two terms denoted respectively the affirmative and negative types of examples[11].

Nandisivagrayogin, the commentator of Sivaneriprakasam elucidated the example which provides the universal concomitance between the probans and probandum. Since the concomitance or Vyapti occurs in two ways, viz., positive

and negative, the examples are also two fold.

4. **Upanaya** (Application)

The fourth member of the syllogism is Upanaya. It is the application of a general principle to a particular instance. It denotes that the proposition deserves to be brought under general principle.

Upanaya indicates that the reason exists in the statement itself, just like the example refers to the universal concomitance between the sadhana and sadhya.

The difference between the reason and application is to be keenly observed. Reason provides simply any positive or negative concomitance existing between itself and proposition, while application strengthens the relation between the two. Upanaya is also of two kinds depending upon the twofold types of example.

5. **Nigamana** (Conclusion)

The last but not the least member in the syntactical structure of syllogism is called nigamana or conclusion. It passes the final judgement. It ascertains the statement, made in the proposition. It confirms the relation between the minor term and major term which are expressed respectively in the subject and predicate of the first statement called pratijna.

So far, the significance of the fivefold members of a syllogism has been outlined. Next, let us consider the views of Prasastapada with regard to the constitution of the five-membered syllogism.

The view of Prasastapada

The aforesaid five members with notable alternations in the nomenclature are accepted by Prasastapada [12]. According to him, pratijna, apadesa, nidarsana, anusamdhana are the syntatic, constituents of pararthanumana. Except the first members, the names of the remainders are changed. Let us briefly present the definition of these members.

1. Pratijna

It is the proposition which sets forth the probandum that is not in contradiction with any other source of knowledge. It contains a subject as qualified by the dharma (properly) the knowledge of which it is intended to express. So, it is also known as dharmin.

Eg. *Wind is a substance*

2. Apadesa

It denotes the reason. It has been defined as that which follows the sadhya, is found in the homologues and is absolutely absent in the heterologues to the sadhya.

Eg. *Because of possession of movement.*

or

Because of possession of qualities.

3. Nidarsana

It denotes the concrete example to support the reason. Example is of two types, i.e. positive and negative. The first type operates through likeness, revealing that the linga (Mark or reason), is always associated by the sadhya.

Eg. *Whatever that possesses movement is substance like the arrow.*

The second type of example operates through unlikeness, revealing the absence of the reason in the things are opposite to the sadhya.

Eg. *Whatever is not a substance has not movement like Being (Satta).*

4. Anusamdhana

This member denotes the application of the general to the particular. It is the statement in which the reason is applied to the subject.

Eg. *So, the wind possesses movement.*

5. Pratyamnaya

This member reasserts the proposition. It is essential to produce credibility

about the sadhya which was in the beginning in an uncertain condition.

Eg. *Therefore, the wind must be a substance.*

Since the remaining members do not give the certitude of the proposition, this final member is very important.

However, the popular members of a syllogism are those which are originally introduced in the system of Nyaya, as noted already. Let us present some samples of five-membered syllogisms as constituted by Caraka and the exponents of some systems of Indian philosophy.

Caraka's system of Five-membered Syllogism

Caraka was a great physician and author of a popular medical treatise known as Caraka samhita[13]. He was also a famous logician as understood from the interlude chapter on logic inserted in his work (Vimanasthana, Chapter viii). According to Vidyabhusana, he lived before the period of Aksapada, perhaps in the first century A.D. He has provided the earliest information on syllogism and analysed a demonstration (sthapana) and a coundemonstration (pratisthapana) in his samhita. First of all, the syllogism for sthapana is given here:

1. Proposition	The soul is eternal.
2. Reason	Because it is non-produced.
3. Example	Whatever is non-produced is eternal like the ether.
4. Application	As ether is not a product, so the soul.
5. Conclusion	Therefore the soul is eternal.

In the original text, the word purusah means soul to Vidya bhusana and man to H.N. Randle[14]. The former connotation is agreeable in the system of Samkhya that denoted soul by the word purusah.

The syllogism to demonstrate the counter argument (pratisthapana) is as follows:

1. Proposition	The soul is non-eternal.
2. Reason	Because it is knowable by the senses.

3. Example	Whatever is knowable by the senses is non-eternal like a pot.
4. Application	The soul is knowable by the senses.
5. Conclusion	Therefore the soul is non-eternal.

In the first form of syllogism, the eternality of soul was reasoned out. In the second form of syllogism, the non-eternality of soul was inferred. This type of syllogism consisting of thesis in one case, and anti-thesis in another is also found in Manimekalai [15]

It is not certain whether Caraka has formulated the structure of syllogism all by himself or derived it from some of his predecessors. It may also be argued that somebody after the advent of Aksapada should have interpolated the section on logic in Caraka's treatise whose chief occupation was to deal with medicine in all its details. In the absence of authentic seconds with regard to the historicity of our ancient authors, the Indologists felt the difficulty of fixing their age which has been done only on some hypothetical basis, unless some reliable accounts were made available. However, the system of syllogism as seen above does not vary from that of the Naiyayikas.

Syllogism of the Naiyayikas

Aksapada has dealt with the five-membered syllogism in the second chapter of Nyayasutra. It is curious to note that Cattanar has presented similar syllogism in Manimekalai, while expounding the logical theories as taught by Aravana Atikal, who is considered to be Acharya Dharmapala, to Manimekalai, the Buddhist neophyte and heroine of the epic which is named after her. The syllogism as found in the Tamil epic is given hereunder[16]:

1. Pakkam (Tamilized form of *paksa*)

We have already noted that only in the Sautrantika Yogacara Buddhist logic, the technical term paksa was first introduced to replace the Naiyayika term. However, the contents of the member is not changed. Paksa is illustrated thus:

The mountain has fire.

2. Etu (Tamilized form of hetu)

Because it has smoke.

3. Tittantam (Tamilized form of Drstanta)

Again it is to be recalled that this term of the Sautrantika Yogacara School substituted the Naiyayika term, 'udaharama'. It is of two kinds, viz., sadharmya and Vaitanmiyam i.e. Vaidharmaya. They are given as follows:

a. Wherever there is smoke, there is fire as the kitchen (positive example).

b. Whatever that does not possess fire has no smoke as the lake.

4. Upanayam

So, the mountain has smoke.

5. Nikamanam

Therefore that, which has smoke, has fire.

(i.e. The mountain has fire)

It is essential to mention that a minor change in the order of enumeration of the two fold examples is significantly noticed in Manimekalai. When the author presented the positive example as the third member of the syllogism, along with if the negative example is expected to be produced. But, only after completing the last two members, the author has given the negative example. It may be due to the copyist's error which should have occurred when the text has been transmitted to posterity in the form of palmyra manuscripts over many centuries. Or, it may be said that the significance of the change is beyond the cognition of the present author.

It is not out of place, if we mention that the early Buddhist logicians like Maitreya, Asanga and Sthiramathis has adopted the five-membered syllogism. In the view of Vidhya bhusana and Stcherbatsky, Asanga was the first Buddhist logician to introduce the concept of the five-membered syllogism into the usage of the Buddhist circles. The author of Nyayapravesa has also enumerated the five members of the syllogism in the following aphorism:

paksa hetuh drstantah upanayah

nigamanam ceti pancavayavah

So, it is clear that honouring the early tradition of the Buddhist logicians, Cattanar, the author of Manimekalai has also admitted the five-membered syllogism in the study of logic. However, he has recorded the contemporary developments of his period, when he has expounded three-membered syllogism as envisaged by Dignaga, the eminent Buddhist logician.

Let us present serve illustrations for the five-membered syllogism as adopted in the system of Saiva Siddhanta.

In the system of Saiva Siddhanta

Jnanamirtam, an authoritative text on Saiva Siddhanta authored by Vakisa Munivar (1150 A.D.) examined the existence of triple realities viz., God, soul and matter through the process of reasoning. Here, only the syllogism which intends to establish the existence of God is presented from the above text.[17]

Pratijna	The Universe has an intelligent agent known as Pati (God).
Hetu	Since it is insentient, without an intelligent agent its evolution and involution is impossible.
Example	That which is insentient, but moves is always moved by the mover being an intelligent being as in the case of a chariot driven by a charioteer.
Application	Like the chariot and other insentient things require an intelligent principle for their movement, the Universe should have an intelligent being to actuate it.
Conclusion	Therefore the principle that actuates the Universe judicially is known as Pati (God).

Similar arguments for the existence of the Supreme Being are found in Panskaragama, the essence of which is distilled not only in the above text, but in some other texts like Sivaneriprakasam and its commentary.

Arulnandisivam (1200 A.D) who comes after Vikisa Munivar has domonstrated through the method of five - membered syllogism the existence of the Supreme Reality.[18] It is presented hereunder:

Proposition	There must be someone to cause the Universe to come into being.
Reason	Since the Universe comes into existence, continues and then goes out of existence.
Example	Like the pot etc. from clay comes into existence due to the potter.
Application	So, the Universe has come into existence.
Conclusion	Therefore it has the creator (God).

In the system of Saiva Siddhanta, the realities of God, soul and matter are accepted, though there is difference in their intrinsic and related nature. These three categories are postulated to be eternal. The exponents of this system elucidated that due to the immense campassion to the souls which are countless, Lord Siva created the Universe from the Primordial Matter called Maya which is a positive entity, unlike the Maya, of the system of Vedanta that treated it as an illùsory substance.

So far, we have discussed some forms of five-membered syllogism as enshrined in some systems of Indian thought. Next in order, let us proceed to deal with the three-membered syllogism.

Three-Membered Syllogism

The Buddhist logicians of the Mahayana Schools examined the relevence and role of the five members in thè structure of syllogism and established that the first three members were enough to produce an inference in the mind of the hearer. Nagarjuna, the earliest exponent of Madhyamika system, has been considered to be the first Buddhist logician to formulate the syllogism with three members. In his treatise, Upaya kansalya hrdaya sastra which has been preserved only in

the Chinese translation, he has emphatically stated that a thesis can be established through a reason and an example which may be either positive or negative[19]. So, he accepted that the first three members were sufficient for the communication of one's own inferential knowledge to others. The last two members, viz., application (upanaya) and conclusion (nigamana) are superfluous and not better than "analogous rejoinders"

Maitreya, one of the earliest advocates of Yogacara Buddhism has adopted the three-membered syllogism, first introduced by Nagarjuna, his work yoga carya bhumisastra which is also available from the Chinese translation. According to him, the members are as follows:

1. Siddhanta (Proposition)
2. Hetu (Reason)
3. Udaharana (Example, affirmative or negative)

Both the masters Nagarjuna and Maitreya rejected the last two members, viz., application and conclusion as superfluous on the ground that they were not different from the reason and proposition. Both of them have given the following illustration for the three-membered syllogism.

1. Proposition	The hill has fire.
2. Reason	Because it has smoke.
3. Example	That, which has smoke, has fire as a kitchen (positive). That which has not the fire has no smoke as a lake (negative).

In the writtings of Vidyabhusana, the technical term to denote proposition given by Maitreya is Siddhanta. But according to G.Tucci, it is pratijna[20].

The most dynamic delectician to expound the three-membered syllogism has been considered to be Dignaga, the exponent of Sautrantika-yogacara Buddhism. *In this Nyayamukha, he declares thus*[21]:

"I refute the theory of those logicians who consider the thesis (paksa), the application (upanaya) and the conclusion (nigamana) as separate

members of the syllogism".

From the above reference, *it becomes evident that Dignaga has treated the last* two members under the first i.e. thesis of proposition. In this context, it is pertinent to note that one his predecessors, i.e. Nagarjuna simply discarded upanaya and nigamana stating that they were analogous rejoinders. But Maitreya treated them to be non-difference from reason and example. It is interesting to mention that Cattanar, the Tamil logician of the Sautrantika yogacara school has *stated that both* upanaya and nigamana go along with the example[22]. However, all the aforesaid *logicians of Mahayana Buddhism* were unanimous in upholding the view that the three-membered syllogism was sufficient for pararthanumana.

The significance and relevance of the syllogism could be appreciated in the light of the theories of fallacies, evolved by the Buddhist and non-Buddhist logicians through the ages. According to them there are only three kinds of fallacies which arise due to the tranagression of the rules governing the first three members, viz., paksa, hetu and drstanta. So, there are logical works dealing with the fallacy of thesis (paksabhasa), the fallacy of reason (hetvabhasa) and the fallacy of example (drstantabhasa). None of the authors or *commentators of logical treatises ever* mentioned about the fallacy of application (upanayabhasa) and the fallacy of conclusion (nigamanabhasa). Thus, the stand-point of the logicians in the assignment of validity and credibility to the three-membered syllogism would be very well understood.

Illustrations

Let us consider some examples to illustrate the syllogism *with three members.* The example from Aignaga's Pramana samuccaya and Nyayapranesa which are preserved in the Chinese and Tibetan translations, remains the same as quoted by *Nagarjuna and* Maitreya, cited above. However, Dignaga has also given fresh examples. In the syllogistic sentence, the subject of the proposition constitutes the minor term and *predicate the major term* and the second member i.e. hetu the middle term of the Aristotkan system of logic. Dignaga has elucidated the three varieties of necessary relation between two terms *that are essential to cognize one*

thing through its invariable connection with the other. A thing can be cognized either through its effect, or through its being an inherent property or through its negative counterpart. Therefore, Dignaga has classified syllogistic inference into three kinds according to its content. They are respectively called the Causal, Analytical, (=synthetical) and Negative deduction. Hence, three figures of syllogism are formed and they are meant both for Svarthanumana and Pararthanumana.

In conformity with the Aristotlean syllogism which starts by proclaiming the general rule and by quoting the example to support it and then proceeds to the deduction of the particular from the general, the Dignagan syllogism also commences with the major premise and proceeds to the minor premise along with the conclusion. Let us produce the three forms of three-membered syllogism as taught in the Dignagan school of Buddhist logic.

I. The Causal Syllogism

Every event has essentially a cause as indicated by the middle term. This causal inference is based upon the causal relation between two facts, viz., cause and effect, as exemplified by fire and smoke. All causal cognitions which are synthetic in nature are reduced to the *type of karya-karana bhava.*

Eg. *Wherever there is smoke, there must be fire as in the kitchen, etc.* (Major premise).

And there is such a smoke on the hill (Minor premise).

This syllogism consists of sapaksa (i.e. homologue) with example. In this inference, the proposition, application and conclusion go together under minor premise. The reason and example constitute the major premise. From the general i.e. 'All places having smoke possess fire', the particular place i.e. hill possessing smoke and hence necessarily fire has been deduced. In this syllogism, causal relation between two facts viz., cause and effect (smoke and fire) is found. This kind of deduction is also noticed in Manimekalai[23].

II. The Analytical Syllogism

Analytical reason or essential reason is one from which the predicate i.e. sadhya is analytically deduced. It has been denoted by the term 'svabhava hetu' by Dignaga and "et cupavam" (-Hetu svabhava) by Cattanar[24]. This type of inference is founded on the identical reference of two concepts, viz., impermanence (anitya) and production (krtakatva).

The middle term i.e. the logical reason may be the fact of greater comprehension and lesser extension from which a fact of lesser comprehension and greater extension can be deduced. The reason is called 'Identity', because it is inherent in the same entity as the deduced term. All analytical processes of thought are brought under this type of vyapya- vyapaka bhava.

Eg. *Whatsoever is produced is impermanent like a pot* (Major premise).

And such are the speech sounds (Minor premise). This syllogism is in the form of sapaksa with example, establishing the impermanence of a particular product i.e. sound as deduced from the general i.e. "All products are impermanent". This kind of syllogism recalls the Aristotlean counterpart which is often quoted in the following form:

All men are mortal
Socrates is a man
Therefore Socrates is mortal

III. The Negative form of syllogism

This type of inference is founded on negation. The logical reason i.e. the middle term may be the fact of non-perception of something that could be visible (drsya anupalabdhi) [25]. All negative deductions are subsumed under this category.

Eg. *Whenever we do not perceive a thing we deny its presence* (Major premise).

1. As we deny the presence of the horns on the head of a hare (homologue with example) (Minor premise).

2. Whatever exists will be seen like a myrabolam in the palm (heterologue with example).

In this inference also, from the general as indicated in the major premise, the particular is deduced, as noted in the minor premise. The probandum is established through affirmative and negative examples.

The aforesaid forms of threefold syllogisms are meant for pararthanumana as preserved in the logical tradition of Cignaga and Cattanar. In some places, Cattanar has adduced original examples, as seen in the negative form of syllogism, which are different from their counterparts found in the works of Dignaga and others.

In the systems of Samkhya, Mimamsaka and Advaita Vedanta, the first three members constituted the syllogism[26]. Among them the last two systems accepted either the first three members or the last three members to form the structure of syllogism. Varadaraja (1150 A.D.) in his Tarkikaraksa refers to the Mimamsaka who commenced the syllogism with an example or ended it with the same[27].

Eg. *All that has smoke has fire* (example) *as a kitchen.*

The hill has smoke (Reason).

Therefore it has fire (Conclusion or Proposition).

The other way of argument is given below:

Proposition	The hill has fire.
Reason	Because it has smoke.
Example	All that has smoke has fire, as a kitchen.

In the two syllogistic forms, the descending and ascending order of the members is found. Nevertheless, they served the same purpose.

In Tolkappiyam

In Tolkappiyam (300 B.C.), the earliest extant Tamil grammar and poetics, notable accounts of logical significance are found. One of them is concerned

with the three-membered syllogism as per the interpretation of Ilampuranar (1100 A.D.), *the earliest known commentator of the text. In the last* chapter of Porulatikaram under the caption "Marapiyal" dealing with some commentatial traditions and other aspects the aphorism (648) elucidates that the Kantikai commentary should not deviate from the substance of the sutra and should elaborate its contents through the techniques of reasoning and adducing illustrations. Ilampuranar explains the meaning of the aphorism under reference giving specimen in the following ways:

1. Substance of the Sutra	The mountain has fire.
2. Reason (etu)	Because it has smoke.
3. Example (etuttuk-kattu)	Like the kitchen.

After presenting, he advises the commentators or the teachers to elucidate the sense of a sutra in the afore-mentioned syllogistic form.

Actually, in the text, the phrase "etu nataiyinum etuttukkattinum" occurs. The word *etu* is the Tamilized form of *hėtu* and *etuttukkattu* is a native word to mean example. Some scholars are of the opinion, that the aphorism under reference and the related aphorisms should have been interpolated into the text, since in the penultimate chapter *of Porulatikaram,* i.e. Ceyyuliyal, the author has elaborately dealt with the details of commentary. Hence, the present sutra is a repetition, not made by the author. However, even if it is an interpolation, it is older than Ilampuranar, who lived in the eleventh century, since he has commented on it.

Now, let us proceed to quote *some specimens* of three-membered syllogism which are current in the logical tradition of Saiva Siddhanta Philosophy. First of all, the illustrations may be produced from Jnanamirtam[28].

Eg. Proposition	The universe, consisting of the conglomeration of various objects like the mountain, *should have a creator.*
Reason	Because it is an unparalleled effect (product).
Example	Like a pot.

The commentator of the text elucidates that the inference, made through this syllogism is based on the process of positive concomitance (kevalanvayanumana). According

to Saiva Siddhanta all the objects that are perceived are the evolutes of the Primordial Matter (-Maya). The seen universe, constituted by the innumerable parts of objects has been produced from the material cause, Maya by the intelligent agent, Lord Siva who is the efficient cause and his inseparable Sakti is the instrumental cause. As in the case of a pot, the clay is the material cause, the potter-the efficient cause, the wheel and other instruments are the auxiliary cause. Thus, the creation of the universe has been established through the three-membered syllogism.

Another illustration from the same text for this type of reasoning is produced here below[29].

Proposition	Siva can not be easily perceived.
Reason	Because he is to be seen through the eye of divine grace.
Example	Like the blind man can not see the luminous Sun.

In this inference, the tenet of the system, that the supreme Lord can not be seen through the naked eye and he is to be experienced with the help of divine grace, has been established. Even though the sun illumines the whole world, the man who is deprived of eye can not see. So also the ordinary mortals who never practise the ethics, required for the realisation of the Absolute can not have a vision of Him. The commentator has noted the inference of this syllogism is based on the process of negative concomitance (Kevala vyatireki anumana).

So far we have dealt with the syllogism of three parts. Let us proceed to discuss the syllogism with barely two members.

Two-membered Syllogism

Some logicians, who eventhough advocated the syllogism with many members, had also contemplated to reduce the maximum parts and ultimately worked out a syllogism with two members. From the available data, it is understood that Vasubandhu (450 A.D.), the preceptor of Dignaga, has been the first logician to constitute a syllogism with two members. According to him, the proposition and reason are the sufficient members[30].

Eg. Proposition Sound is non-eternal.

Reason Because it is a product.

The hearer with some intelligence can understand that any product can not be permanent as a pot. Hence, the sadhya being the proposition i.e. non-eternality of sound, is supported by the reason 'being a product'.

Vidyabhusana has pointed out that the Jaina logician Siddhasena Divakara (550 A.D.) in his Nyayavatara has made an indirect reference to Vasubandhu, stating that a proposition can be established without producing the example, if invariable concomitance is found between the probans and probandum, and if such concomitance is not present, even if one produced the example for support, the proposition can not be probed.[31] Vasubandhu has also employed five-membered syllogism at the time of debate and the two-membered syllogism during an ordinary occasion. Dharma kirti (650 A.D.) has been credited with the definite formation of a syllogism with two members. In the Jaina logic, Akalankadeva (750 A.D.) and Manikya nandi (800 A.D.) expounded the two-membered syllogism. These two logicians admitted only the first two members, viz., proposition and reason, as originally enunciated by the Buddhist logician Vasubandhu. They considered that example is not at all necessary either for the understanding of the sadhya or for the ascertainment of concomitance. However, the view of Dharmakirti in the formation of two-membered syllogism deserves special mention.[32] In his Nyayabindu, he has stated that paksa was not a necessary member of syllogism. The reason (hetu) and example (drstanta) are the required parts to form a syllogism. This type of two-membered syllogism consisting of paksa dharma vacana and hetu has been noted by the Saiva apostle Tirujnana Sambandhar (650 A.D) in the following passage of one of his hymns.[33]

etu-k-kalalum etutta moliyalum nukku-c-
cotikka venta cutar vittulan enkal coti

The substance of the passage is as follows:

"Do not investigate the existence of our selfluminous Being (i.e. Absolute God) through the means of hetu (reason) and etuttamoli (paksadharma vacana)".

It is a direct reference to the Buddhist logicians who advocated that the syllogims with the two members was sufficient to examine the existence, validity and characteristics of everything including the supreme Being. To them, the boy-saint admonishes that such vain attempts would prove futile in the realisation of God, Tirujnana Sambandhar infuses hope in the veins of the Tamils to treat on the path of devotion to Siva who becomes the object of enjoyment through one's fulial piety and faith.

It is essential to mention that Dharamakirti was a contemporary of Sambandhar and a native of Kanchipuram, the citadel of the Pallava dynasty and a centre of Buddhist learning. Even in other passages of the Devaram hymns, references to the Buddhists, as specialists in the science of logic, (Tarkkacattirattavar) have been made by the same Saiva saint. The hymnologists of Saiva devotional literature (600-1600 A.D.), among whom Tirujnana Sambandhar, *Tirunavukkarasar*, *Sundarar* and Manickavasagar are held in high veneration by the Saivites, showed the easy and efficacious means of winning the divine grace. They are mystics who have really experienced the ambrosia of God's grace and never indulged in the logical path to know the reality.

However, the authors of Meykanda Sastras (1150-1350 A.D.) Meykandar, Arulnandisivam and others have adopted the logical means to investigate and establish the existence of triple realities viz., God, Soul and Matter. They are guided not only by the hymnologists but also by the authors of Saivagamas and also the Naiyayikas. Meykandar has employed the two-membered syllogism in his treatise Sivajnana bodham to prove the reality of soul. Some illustrations from his text are presented here under:

Proposition	The soul exists (Ulatu anma).
Reason	Because it is denied (*Ilatu enralin*).

In his inference, the Saiva Siddhantin attempts to prove the existence of the soul on the basis of the Lokayata's denial of it. *The very act of denial* suggests the existence of the subject that makes the denial. The materialists indicate the physical and psychical *organs* and deny that they are not soul and also argue that there

is nothing in the human organism to be called as soul. The argument of the Lokayata recalls the statement of the western philosopher, Descartes who said thus: "I think and hence I exist". Similarly, the doubting implies the existence of the doubter. So also, the denial denotes the person who denies. Thus, the principle in the person that makes the statement of denial is nothing but soul. This type of syllogism consisting of a proposition and reason reminds the one of Vasubandhu, as noted already.

Another illustration to prove the existence of soul is given in the same text.

Proposition	The soul exists (anma ulatu).
Reason	Because it says "my body".

One division of the materialists treated that body was the soul. In the statements such as 'I am fat', 'I am reduced', 'I am blade' etc., the quality viz., fatness, littleness, blackness are attributed figuratively (upacara) to the soul. Hence, body can not be equated with soul. Since in such statements, like 'my hand', 'my let' etc., hand and other parts that constitute the body are spoken as different from the possessor which it to be identified as soul.

One more illustration for establishing the sadhya is quoted here.

Proposition	The soul exists (anma ulatu).
Reason	Because it cognizes the five subtle elements (tanmatras).

Another group of materialists argued that indriyas (sense organs) constituted the soul. The rebut their argument, this syllogism is intended. One sense organ for instance eye can cognize only the object of sight. It can not cognize the things such as smell. Even in a dead body the eye is present. But it can not cognize. So, it is inferred that there should be some underlying intelligent principle in the human organism to cognize all the object of senses through the aid of the organs. That principles is the soul.

Similar syllogisms are many not only to prove the existence of soul and to establish the cardinal tenets of Saiva Siddhanta. There are some logicians like Varadaraja who upheld that reason alone can do in the process of inference

and hence other members in a syllogism are not necessary. His statement has relevance only with the matured and most evolved persons.

Conclusion

In the foregoing pages a detailed study on the types of syllogism available in the logical works of the various systems of Indian philosophy has been carried out. The members of the syllogism are but the gradual steps in the understanding of an unknown thing through a known object. Depending upon the maturity of the hearer and the capacity of the exponent, the members of the syllogism varied from ten to two, as revealed from the various systems and schools of Indian logical traditions. The normal form consisted of the five members, each of which has its own role in the process of inferential knowledge for oneself and for communicating to others. The Mahayana Buddhist logicians were the pioneers to reduce the number from five to three and the three-membered syllogism gained currency even among the exponents of some homogeneous systems. Again the Buddhist logicians like Vasubandhu and Dharmakirti shortened the structure of syllogism by admitting only two members, which was attested in one of the hymns of Tirujnana Sambandhar.

The Tamil classic Manimekalai, Jnanamirtam, Sivajnanabodham, Sivajnana Siddhiyar and other texts have copious illustrations to exemplify the usage of the syllogisms with five, three and two members in the investigation and establishment of facts to the understanding of all. These texts reveal the involvement to the Indian Philosophy Tamil philosophers in the utilization of the syllogisms to refute the views of the opponent systems and to establish their tenets. It is hoped that this study may evoke interest in the aspirant researchers not only to trace the evolution of syllogistic arguments in the different systems of Indian Philosophy including the theistic schools, but also to assess the contribution of the Tamil philosophers of different systems to the enrichment of the subject.

REFERENCES

1. i. Vidyabhusana, S.C. *A History of Indian Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978, pp.121-2.

ii. Karl H.Potter, *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Vol.II, Motilal

Banarsidass, Delhi, 1977, pp.21-22, pp.187-8.

2. *A History of Indian Logic*, p.122, f.n.1.

3. Keith, A.B. *Indian Logic and Atomism*, Orient Books Reprint Corporation, New Delhi, 1977, pp.85-6.

4. Bijalwan, C.D. *Indian Theory of knowledge*, Heritage Publishers, New Delhi, 1977, pp.169-170.

5. *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Vol.II, p.188.

6. *Indian Logic and Atomism*, p.86.

7. i. *History of Indian Logic*,p.122.

   ii. *An Epitome of Jainism*, p.75.

8. *History of Indian Logic*, pp.166-7.

9. *An Epitome of Jainism*, P.75.

10. Sivaneriprakasam

11. Kandaswamy, S.N. *Buddhism as expounded in Manimekalai*, Annamalai University Publication, Annamalainagar, 1978, pp.274-5.

12. i. Randle, H.N.*Indian Logic in the Early Schools*, Orient Books Reprint Corporation, New Delhi, 1976, pp.167-9.

    ii. Dasgupta, S.N. *History of Indian Philosophy*, Vol.I, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, pp.350-1.

13. *History of Indian Logic*, pp.500-1.

14. *Indian Logic and Atomism*, p.178.

15. *Buddhism as expounded in Manimekalai*, p.271.

16. Idid, pp.262-4.

17. *Jnanamirtam*, Published by the Annamalai University, pp.364-5.

18. Devasenapati, *Saiva Siddhanta*, Published by the University of Madras, p.70.

19. *History of Indian Logic*, p.119, 505.

20. Tucci, G. *On some Aspects of the Doctrines of Maitreya and Asanga*, pp.57-58.

21. *Buddhism as expounded in Manimekalai*, p.270.

22. Ibid

23. Stcherbatsky,T.H. *Buddhist Logic*, Vol.I, p.285.

24. Ibid, *Manimekalai*, 29;-68-76.

25. *Buddhism as expounded in Manimekalai*, p.267.

26. *Indian Theory of Knowledge*, p.168.

27. *History of Indian Logic*, p.317.

28. *Jnanamirtam*, pp.355-6.

29. Ibid,pp.387-8.

30. *History of Indian Logic*, p.269.

31. Ibid,pp.505-6.

32. Kandaswamy, S.N. *Tamilum Tattuvamum*, Manivasagar Patippagam, Chidambaram, 1976, p.289.

33. *Tevaram* III, 54, 5.

14

PERIYAPURĀṆAM AND MEYKAṆḌA SĀSTRAS

N. KANTHASAMY

Introduction

Periyapurāṇam unfolds the biography of sixty-three Nāyaṉmārs and nine-fold group devotees of Lord Śiva. It has been considered to be one of the great epics in Tamil by great scholars like Śivakavimaṇi C.K.Subrahmaniya Mudaliyar. It is also known as *Tiruttoṇṭar Purāṇam*. Its author is the well-known Cēkkiḻār who lived in the 12th century A.D. He was an erudite scholar in the historical, cultural and religious traditions of Tamil Nadu. He made this grand epic, a repository of Tamil religious culture, revealing his erudition in various branches of knowledge such as history, fine arts, Agamas and Śaiva Siddhānta. During the course of narrating the biography of the Śaiva Nāyaṉmārs, he has presented sufficient references to the basic principles of Śaiva Siddhānta.

Cēkkiḻār was followed by great exponents of Śaiva Siddhānta philosophy who lived between 1200 A.D.-1400 A.D. Their contributions to this branch of philosophy are collectively known as Meykaṇḍa Sāstras, i.e. the treatises that revealed the nature of the Absolute Reality. Among them we notice at least two different lineages. The earliest of them commences with the advent of Uyyavantha Dēvar of Tiruviyalūr and Uyyavantha Dēvar of Tirukkaṭavūr who have composed respectively *Tiruvuntiyār* and *Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār* which formed the first two works among the fourteen Meykaṇḍa Sāstras.

The next lineage begins with Meykaṇḍa Dēvar at Tiruveṇṇai Nallūr who lived in the end of the 12th century A.D. He was a child prodigy, initiated by

the great Saint Parañjōthi. His master-piece is the reputed *Śivajñāna Bōdham*, which is the first systematized work on Śaiva Siddhānta. His disciple Aruḷnanticivam has composed two immortal treatises, viz. *Śivajñāna Siddiyār* and *Irupā Irupatu*. Another disciple of Meykaṇḍar was Maṉavācakaṅkaṭantār, whose manual on the subject is the famous *Uṇmai Viḷakkam*. The disciple of Aruḷnanticivam was Maṟaijñāna Campantar, whose disciple was the great Umāpathi Śivam. Umāpathi Sivam has written eight Sāstras on Śaiva Siddhānta.

All the aforesaid exponents of Śaiva Siddhānta philosophy have been influenced by the hymns of Tirumuṟai literature. In the presentation and elucidation of the cardinal tenets of this philosophy, they have sufficiently taken from the contents of *Periyapurāṇam*. The present study makes a honest attempt to identify the influence and impact of *Periyapurāṇam* on the above mentioned Meykaṇḍa Sāstras.

Periyapurāṇam and Tiruvuntiyār

The author of *Tiruvuntiyār* has closely studied the grand epic *Periyapurāṇam* as evidenced from some of his references to this text.

1. In the biography of Cēramāṉ Perumāḷ Nāyaṉār, Cēkkiḻār has clearly pointed out that at the end of the daily worship, Cēramān used to hear the divine sound of the beautiful anklet of Lord Nataraja (*Periyapurāṇam 37:42*). It is believed that the Śivayōgis used to have such experience (Periyapurāṇam 37:24,41,43). It is usually explained that the anklet indicates the *vāmapāga* 'left side' of Śiva, which belongs to Śakti. One has to develop the inner faculty through constant practice of meditation to listen to the graceful sound of the anklet of Śakti, who is inseparable from Śiva, and thus progress to realise the divine presence of Lord Nataraja inwardly (*Tiruvuntiyār 17*). Reference to Cēramān Perumāḷ Nāyaṉār is also made in *Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār* (31).

2. Pleasure has been classified into two kinds, viz., ciṟṟiṉpam and *pēriṉpam* in *Tiruvuntiyār (33)*. The first one denotes the sensuous pleasure, while the next one indicates the eternal bliss. But *Tiruvuntiyār* categorically states that the sensuous pleasure could be sublimated into eternal bliss, if one gets the divine grace. To put it in other words, one who is endowed with the divine grace performs all the

deeds with the mind fixed in the Absolute and hence everything is related to divinity. This concept of pleasure is rooted in *Periyapurāṇam*. The love affair of Cuntarar and Paravai Nācciyār is a good illustration. Even when Cuntarar indulged with Paravai, it has been described that he practised yoga, suggesting his mental faculty attached to Lord Śiva (*Periyapurāṇam 5:181*).

3. The concept of *iruviṉai oppu* is indicated in *Periyapurāṇam*. The phrase *viṉaikaḷ ottu (Periyapurāṇam* 28:819) also refers to this concept. To the matured souls, the balanced outlook of treating the fruits of both god and evil deeds equally, is a symbol of detachment and indifference. They are not affected by the force of *karma*, since their mind clings to divine grace. In *Tiruvuntiyār, iruviṉai oppu* has been elucidated in the light of *Periyapurāṇam (Tiruvuntiyār 25)*. The same concept of *iruviṉai oppu* has been mentioned in *Śivajñāna Bōdham* (8.1.46), *Śivajñāṉa Siddhiyār* (8.1.2,10), *Tiruvaruṭpayaṉ* (51), *Pōṟṟip Pakṟoṭai* (58), *Śivapprakāsam* (32) and *Neñcuviṭutūtu* (90).

4. Cēkkiḻār has repudiated the heterodox religions since they do not conform to the Vedic and Āgamic ends, when he narrated especially the lives of Saint Appar and Saint Tirujñāṉa Campantar. In *Tiruvuntiyār*, condemnation of these non-Vedic religions has been made, as not having any substance and as misleading the people (Tiruvuntiyār 31).

Periyapurāṇam and Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār

The author of *Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār* seems to have been immersed in the ocean of *Periyapurāṇam*. He has illustrated in various poems the miraculous power of the Nāyaṉmārs as seen through their rare achievements. It is his firm belief that the miracles wrought by them were due to the transformation of their physical and psychical organs from the level of human beings to the exalted state of godliness. In the language of Śaiva Siddhānta, this transformation is known as *pacukkaraṇaṅkaḷ patikkaraṇaṅkaḷ ātal*. Tirukkaḷiṟruppaṭiyār definitely mentions this kind of transformation in the twelfth poem.

The author has profusely quoted the miracles of the Nāyaṉmārs from *Periyapurāṇam* to portray their supernatural powers.

1. The miracles of Campantar

With divine grace, Campantar made the boat move without cars in the river at Tirukkoḷḷamputtur. He was given the pearl palanquin at Tiruvarattuṟai. He got the incessant treasure of gold coins at Tiruvāvaṭutuṟai to enable his aged father to perform Vedic sacrifice. With the potency of a single poem he was able to shut the temple door at Tirumaṟaikkāṭu. Due to his miracle, the male palmyra tree was converted into a fertile one to yield fruitful nuts at Tiruvōttūr. To the wonder of all, he was presented with a pair of cymbals at Tirukkōlakkā. In Tirunaṉipaḷḷi he transformed the desert into littoral land. In Tiruvālavāy the palmyra leaves inscribed with his *patikam* went against the current of Vaiyai river establishing the supremacy of Śaivism. He also cured the incurable fever of the Pandya King. At Mayilāppūr he resurrected the lady Pūmpāvai from the skeleton, her father had saved at her death (*Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 70*). Some of these miracles are also mentioned in other poems of the same text (*Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār 12,65*).

2. The miracles of Tirunāvukkaracar

The aged and experienced Saint Tirunāvukkaracar has experienced the boundless grace of Lord Śiva who guarded him from the impending danger afflicted by the audacious Jains. In his life may be witnessed some striking miracles that bear testimony to his supernatural power attained through divine grace. The author of *Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār* has recorded his wonderful miracles in a one poem (*Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 71*). He defeated the evil designs of the Jains who attempted to kill him through various means, viz., commanding the riotous elephant to trample on him, locking him up in the kiln, feeding him poisonous food and fastening him to a slab and throwing him into the sea. All these atrocious deeds of the Jains were made ineffective because of the divine power that Saint Tirunāvukkaracar attained from Lord Śiva. The potency of his *patikam* forced the temple door at Tirumaṟaikāṭu to be opened. He also composed one *patikam* to dispel the poison of snake bite (*Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār 12*).

3.The miracles of Cuntarar

Cuntarar on his pilgrimage in Koṅkumaṇṭalam came to understand the distress

of the parents whose son was devoured by a crocodile. To extirpate their distress, he prayed in bone-melting songs with the result of getting back the same boy from the mouth of the crocodile (*Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār 12*).

According to the Āgamas of Śiva, the eternal release is to be attained only by those who have annihilated lust. But Cuntarar has commissioned Lord Śiva to go as an emissary to the residence of his sweethearts Paravai and Caṅkili with a view to being united with them (*Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār 72*).

4. The reference to other Nāyaṉmārs

The perfection of *cāriyai* and *kriyai* enabled some of the Nāyaṉmārs to indulge in extreme activities in order to fulfil their duty at any cost. When Tirukkuṟipputtoṇṭar was unable to return the washed clothes to the devotee, who was none other than Śiva Himself, in due time, he dashed his head against the washing stone. Arivāṭṭāyar cut his throat since the offerings to the Lord were scattered on the ground. Kōṭpuli slaughtered all his relatives who consumed the paddy, meant for the Śivapūja. Mūrthi Nāyaṉār ground his hand on the sandal stone when he could not get sandal for the worship of Śiva. Mūrkka Nāyaṉār, a gambler, utilised the wealth that he got through gambling to the divine service of the devotees (Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 50). All these incidents indicate the single-mindedness and seriousness of the Nāyaṉmārs in discharging the sacred duty even at the risk of their lives. As in the case of Mūrkkar the end and not the means seems to have mattered much.

Kaṇṇappar, the hunter-devotee has been extolled as the embodiment of devotion, and this has been recorded in one poem (Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 52).

In another poem, the greatness of Ciṟuttoṇṭar who sacrificed his only son to be offered to Bhairavar, who demanded human flesh is praised (Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 18). Caṇṭīcar cut off the leg of his own father for kicking the *Śivaliṅga* made out of sand for which he poured the milk of his father's cow (*Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 19*) as *abhiśeka* or the ritualistic bath of the deity.

All these rare deeds of the Nāyaṉmārs are narrated by the author and this

bears witness to his intense study of *Periyapurāṇam.*

5. References to some doctrines

Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār has enumerated all the thirty-six evolutes of *māyā* (*Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār* 37,38). It will not be far from truth to mention that he would have derived his knowledge of *tattuvas* from *Periyapurāṇam* (10:103). They are also mentioned in *Śivajñāṉa Bōdham* (3.7.22, 9.3.61).

The significance of *pañcākṣara* is mentioned in almost all the *Meykaṇḍa Sāstras* and *Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār* is not an exception (Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 26). Also this may be adduced to be due to the influence of *Periyapurāṇam* which emphasizes the potency of the *pañcākṣara* in effecting a miracle to the wonder of all (*Periyapurāṇam* 28:263-267). *Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār* refers to *Śivadharma, Śivayōga* and *Śivajñāṉa* (Tirukkaḷiṟṟupaṭiyār 15). The first term, *Śivadharma* denotes *cāriyai* and *kriyai* and hence all these indicate the fourfold paths or means of liberation. They are also referred to in *Periyapurāṇam* (28:69-70).

Periyapurāṇam and Śivajñāṉa Bōdham

There are certain ideas in *Śivajñāṉa Bōdham* that deserve to be considered as being due to the impact of similar thoughts in *Periyapurāṇam.*

1. The first aphorism in *Śivajñāṉa Bōdham* emphatically declares that the Destroyer should be the Creator. This is a cardinal priniciple in the concept of God according to *Śaiva Siddhānta.* The idea is that He alone remains unaffected even during the *mahāsaṅkāra* (total annihilation) to give rest to the souls till the time when re-creation would be performed. This re-creation is to enable the souls to get a fresh life in order to get their *āṇava mala* ripened. So Lord Śiva is also described as Kālātīta or one who transcends all the physical and empirical conditions. He is the supreme God. The utterance of *Śivajñāṉa Bōdham: antam āti eṉmaṉār pulavar* seems to be an echo of the following passage of *Periyapurāṇam: antamāy ulaku ātiyām patikam āṅku eṭuttē* (Periyapurāṇam 28:507). It is to be noted that this passage originally occurs in the *Tēvāram* of Tirujñāṉa Campantar but it is also quoted in *Periyapurāṇam.* Hence it may be presumed that Meykaṇḍār had

his source both in *Tēvāram* and *Periyapurāṇam* to give the above definition of God. Further, the same idea is also expressed in a different phraseology in *Periyapurāṇam: ellam taṉ vaittu vāṅka vallāṉ* (*Periyapurāṇam* 2:20).

2. In the language of Śaiva Siddhānta the technical word *āṇai* indicates Śivaśakti or Citśakti, i.e., the energy or power of God that is inseparable from Lord Śiva Himself. He performs all the cosmic functions through the agency of this Citśakti as evidenced from the *Meykaṇḍa Sāstras.* In the second aphorism of *Śivajñāṉa Bōdham,* the word *āṇai* occurs in this sense. It seems that Meykaṇḍār would have derived this concept of *āṇai* from *Periyapurāṇam.* Cēkkiḻār states:*āṇaiyām civattai-c-cāra aṇaipavar pōla (Periyapurāṇam* 10:103*).* Only after transcending the thirty-six evolutes of *māyā* one could reach *āṇaiyām civam.* Here Cēkkiḻār elucidates that Citśakti and Śivam are inseparable. Only through divine grace, another name for Śakti, one could attain Lord Śiva.

3. Tattuvas

According to Śaiva Siddhānta, the *tattuvas* are thirty-six in number. They are already mentioned in the Tirumuṟais (Appar Tēvāram IV, 41) including *Periyapurāṇam.* Cēkkiḻār has described them to be the steps in the spiritual journey to be ascended to reach the eternal Lord (*Periyapurāṇam* 10:103). Though he does not mention the actual number of *tattuvas*, the way in which he has mentioned them reveals the fact that he has indicated all the *tattuvas.* In the passage *pēṇu tattuvaṅkaḷ eṉṉum* peruku copāṉam ēṟi (*Periyapurāṇam* 10:103) the phrase *pēṇu tattuvaṅkaḷ* denotes the usefulness of these evolutes in the progress of the souls. Without the help of the *tattuvas* they could not evolve or improve in their status. That is why they are described as *pēṇu tattuvaṅkaḷ*, i.e., the *tattuvas* that cherish and nurture the souls. In Śivajñāṉa Bōdham, all these *tattuvas* are enumerated with their characteristic features (Sivajñāṉa Bōdham 3.7.22). In the rest of the *Meykaṇḍa Sāstras* their significance in the spiritual growth of souls has been stressed (*Śivajñāṉa Bōdham* 3.7.22; *Uṇmai Viḷakkam* 2-25; *Śivapprakāsam* 46).

4. Antakkaraṇa

Antakkaraṇa is a technical term denoting the psychical aspects which are

also known as internal organs. In the fourth aphorism, *Meykaṇḍār* has enumerated the fourfold *antakkaraṇa* with their function. They are *maṉas*, *buddhi*, *akaṅkāra* and *citta*.

According to Meykaṇḍār, the *maṉas* 'mind' is a gate for allowing things to enter into consciousness. *Akaṅkāra* doubts and questions, while *buddhi* investigates and *citta* clarifies. The number of the *antakkaraṇas*, of which *cintai* (*citta*) is one, finds expression in *Periyapurāṇam*. Cēkkiḻār describes Cuntarar's meditative worship of Lord Nataraja. All the four *antakkaraṇas* are merged into one *cintai* 'consciousness' in the contemplation of Lord Śiva: *aḷapparum karaṇaṅkaḷ nāṉkum cintaiyē āka* (*Periyapurāṇam* 5:106).

5. The greatness of the spiritual preceptor

In *Periyapurāṇam*, the importance of *guru* has been revealed through the illustrated biographies of some significant Nāyaṉmārs. For instance, Muruka Nāyaṉār regarded Tirujñāṉa Campantar as his *guru*. Appūti Aṭikaḷ venerated Tirunāvukkaracar to be his spiritual guide. Perumiḻalakikkurumpar respected Cuntarar to be his preceptor. The eighth aphorism in *Śivajñāṉa Bōdham* and allied texts unfold the greatness of the spiritual preceptor. For the matured souls aspiring for salvation, the Lord Himself appears in the form of a guru to show the proper way of spiritual progress. Śaiva Siddhānta stresses the essential requirements of a spiritual preceptor to enable the soul to earn liberation.

6. The Significance of Sivavēṭam

Śaivism gives prominence to the symbols of Śaiva creed. In *Periyapurāṇam*, Eṟipattar, Ēṉāti Nāyaṉār, Meypporuḷ Nāyaṉār and Cēramāṉ Perumāḷ worshipped even the insignificant and sometimes hostile people just because they saw the sacred ash or *tirunīṟu* on their bodies. The periodical visits to the shrines of Śiva formed the routine life of the Nāyaṉmārs as recorded in *Periyapurāṇam*. According to the twelfth aphorism of *Śivajñāṉa Bōdham*, it is essential even for the evolved souls known as *jīvaṉ muktas* to be in the company of devotees to worship not only the temple of Śiva but also devotees with the Sivavēṭam (i.e., appearance and dress of a Śaivite Devotee), in order to wipe out the *vāsaṉā* or

impurity of *āṇava mala*. It seems that this concept of worship has been developed from the contents of the twelfth *Tirumuṟai*.

7. The magnet and the iron-file

In *Periyapurāṇam*, it is stated that Cuntarar followed the aged person well-versed in the Vedas, who is none other than the Lord Himself like an iron-file attractd by the magnet (Periyapurāṇam 550). This kind of comparison is frequently found in *Meykaṇḍa Sāstras*. For instance, in *Śivajñāṉa Bōdham*, we find this comparison. Like the magnet grasping the iron, the Lord attaches the results of one's deeds to the concerned soul that has performed the action (Śivajñāṉa Bōdham 2.2.11). In other contexts also the same analogy has been used to explain some subtle aspects in the *Meykaṇḍa Sāstras* (Śivajñāṉa Siddhiyār) Supakkam 4.2.8; Saṅkaṟpaṇirakāraṇam 29).

8. Three-fold malas

Śaiva Siddhanta establishes the reality of the three-fold *malas* viz., *āṇava, karma* and *māyā*. In the tenth aphorism of *Śivajñāṉa Bōdham*, Meykaṇḍār has enumerated all the three *malas* thus: *malam māyai valviṉai*. *Malam* indicates *āṇava, māyā* denotes the primordial matter while *valviṉai* refers to *karma*. The cluster of triple *malas* is also mentioned in Periyapurāṇam.

i. mummai māmalaṅkaḷaṟa vīṭaruḷ tillai (*Periyapurāṇam 5:92*)
ii. iruviṉaip pācamum malakkal ārttaliṉ (*Periyapurāṇam 21:129*)

The concept of triple *malas* essentially finds a place in the *Meykaṇḍa Sāstras* (*Śivajñāṉa Siddhiyār, Supakkam* 2.3.51-53; *Irupā Irupatu* 20; *Śivapprakāsam* 32; *Nañcuviṭutūtu* 90).

Periyapurāṇam and Śivajñāṉa Siddhiyār

1. In the *Parapaksa* of *Sivajñāṉa Siddhiyār* Aruḷnanticivam has elaborately presented the doctrines of Sautrantika Buddhism (Sivajñāṉa Siddhiyār, Parapakkam 64-94). In this school, the concept of *Pañcaskanda* or five aspects occupies a prominent place. According to Buddha, a sentient being is made up of both physical

and psychical aspects which are collectively called *nāmarūpa*. *Nāmaskanda* denotes the four-fold psychic aspects, viz., *Vēdaṉāskanda, Saññāskanda, Saṅkāraskanda and Viññāṉaskanda*. *Vēdaṉa* denotes the different kinds of feelings arising in the payche of human being. *Saññā* denotes the sensation, while *Saṅkāra* indicates the dispositions. *Viññāṉa* refers to consciousness. So all the four constitute the psychic features while rūpa denotes the physical aspects. Apart from the aforesaid five *skandas*, there is no such thing as *atmaṉ* or soul. In the *Supakkam* also Aruḷnanticivam refers to the *Pañcaskanda* (*Śivajñāṉa Siddhiyār* Supakkam 4.1.5). According to Aruḷnanticivam, the Buddhists held that the complete destruction of the five-fold *skandas* leads one to liberation (*Śivajñāṉa Siddhiyār* Supakkam 8.2.12). The same view of the Buddhists is also mentioned by Umāpaticivam in *Śivapprakāsam* (50). All these views of the Buddhists are already mentioned in *Periyapurāṇam* (28:916-918). It is not improper to suggest that Aruḷnanticivam would have also had these poems in his mind when he depicted the Buddhist sect of Sautrāntika in his monumental work.

2. The four-fold paths that are indispensable for the spiritual progress to attain liberation are mentioned in *Śivajñāṉa Siddhiyār*. They are *dāsamārga, satputramārga, sahamārga* and *saṉmārga*. They are also known as *cariyai, kriyai, yokam* and *ñāṉam* (*Śivajñāṉa Siddhiyār*, Supakkam 2.2.44). All these are already stated in *Tirumantiram* and also in *Periyapurāṇam* (5:127.20:53, 30:26-28).

3. The manifestation of the Lord in the form of *Śivaliṅga* is described in Cākkiya Nāyaṉār Purāṇam of the Periyapurāṇam (34:8). It is *rūpārūpa*, i.e., it is both *arūpa* 'formless' and also *rūpa* 'form'. Since some sort of corporeal form is seen in *Śivaliṅga* it is *rūpa*. Because no organs or physical elements are seen in this form, it is *arūpa*. Thus both the Corporeal and non-poreal features one symbolically represented in this divine form. In *Śivajñāṉa Siddhiyār* all these aspects are adequately stated (*Śivajñāṉa Siddhiyār*, Supakkam 1.2.38). Further it represents the form of the divine couple, i.e. Śiva (*bāṇa*) and Sakti (pīṭam), being the basis for all the creative process in the cosmos.

4. Aruḷnanticivam upholds that even killing becomes *Śivapuṇṇiya* if it is meant for the preservation of one's own devotion to Lord Śiva (Śivajñāṉa Siddhiyār,

Supakkam 2.2.28). He mentions that this kind of evil deed has become a virtuous act as in the case of Caṇṭīcar who axed the leg of his father who attempted to kick the *Śivaliṅgam* made by the son out of sand. While presenting this episode Arūḷnanticivam would have naturally been influenced by *Periyapurāṇam* that narrates vividly the story of this Nāyaṉmārs (*Periyapurāṇam* 20:1-60).

5. According to the Law of Karma, the soul is subjected to take different kinds of births. If a non-human being knowingly or unknowingly has performed a *Śivapuṇṇiya* it could become a human being with some excellence in the subsequent birth. To illustrate this point, Aruḷnanticivam mentions that the spider because of *Śivapuṇṇiya* was born in the Chola dynasty as a king to reign over a vast territory. It is reasonable to think that he got this illustration from *Periyapurāṇam* in which Cēkkiḻār has beautifully delineated the devotion of the spider which finally causes it to become a unique monarch, Kōcceṅkaṇṇaṉ by name. This king has constructed more than seventy granite temples with entrances unapproahable by elephants.

6. In the tradition of Śaiva Siddhānta, the species of souls are counted to be 84 lakhs. For the first time this kind of calculattion is noticed in the hymns of Tirujñāṉa Campantar (Campantar *Tēvāram* I, 132.4). In *Periyapurāṇam* also the same concept of plurality of souls is mentioned (*Periyapurāṇam* 19:54). Following these two devotional works, Aruḷnanticivam has also stated that the souls are to be classified into 84 lakhs of species (*Śivajñāṉa Siddhiyār*, Supakkam 2.4.87). In *Śivapprakāsam* also the same view is found (*Śivaprakāsam* 47).

7. In Śaiva Siddhānta knowledge is classified into three categories, viz., *pacuñāṉam, pācañāṉam* and *civañāṉam*. Among them, *civañāṉam* alone could help one realise the Absolute Lord (*Śivajñāṉa Siddhiyār*, Supakkam 11.2). It is also known as *tiruvaruḷ ñāṉam* or *pati ñāṉam*. It has no parallel. It is to be obtained only by those who attain the discriminative knowledge of the threefold realities. In *Periyapurāṇam*, *civañāṉam* has been mentioned in the following line:

civaṉaṭiyē cintikkum tirupperuku civañāṉam (*Periyapurāṇam* 28:70)

So it is clear that this kind of spiritual knowledge could direct the inner

faculty to contemplate exclusively on the feet of Lord Śiva, which could confer bliss on the matured spiritual aspirant.

Periyapurāṇam and Uṇmai Viḷakkam

Maṉavācakaṅkaṭantār, the disciple of Meykaṇḍār has composed *Uṇmai Viḷakkam* with the main purpose of introducing the salient features of the thirty-six kinds of *tattuvas* to be easily grasped by a neophyte. In the opening portion of the text, all the thirty-six *tattuvas* are enumerated (*Uṇmai Viḷakkam* 2-25). As in *Śivaprakāsam* (46) Cēkkiḻār has indicated all these categories by the phrase *peṇu tattuvaṅkaḷ*. Similarly the reference to *antakkaraṇa* is found in both the *Periyapurāṇam* and *Uṇmai Viḷakkam*. The greatness of *pañcākṣara* is also found in both the works. It is possible that Maṉavācakaṅkaṭantār has derived all these information also from Periyapurāṇam.

Periyapurāṇam and Tiruvaruṭpayaṉ

Tiruvaruṭpayaṉ is a well-known manual on Śaiva Siddhānta. Umāpaticivam has summarised all the cardinal tenets of this school in brief couplets. In some of them he has doubtlessly presented the essence of some of the verses in *Periyapuraṇam* that have philosophical bearing as may be seen from the following illustrations.

1. In the chapter on *Aṟiyum neṟi* (the means of cognizance) the following couplet occurs:

ceyvāṉum ceyviṉaiyum cērpayaṉum cērppavaṉum
uyvāṉum uḷaṉeṉ ṟuṇar (Tiruvaruṭapayaṉ 53)

The source for the above passage is found in the following verse of *Periyapurāṇam*:

ceyviṉaiyum ceyvāṉum ataṉpayaṉum koṭuppāṉum
meyvakaiyāl nāṉkākum vitittaporuḷ (Periyapurāṇam 34:5)

The word *ceyvāṉ* denotes the agent of action. *Ceyviṉai* indicates the two fold *karmas*, viz., *nalviṉai*-meritorious deeds and *tīviṉai*-evil deeds. *Cērpayaṉ*

indicates the effect or the result of the actions committed by the agent. Since the doer or the agent forgets what he has done because of the association of *āṇava*, and the actions themselves are inert, the results require an Omniscient Being to attach them to the concerned agent. Thus the basic principles of Śaiva Siddhānta as revealed in *Periyapurāṇam* are quoted beautifully in the couplet of *Tiruvaruṭpayaṉ*, using nearly the same words.

In this context the influence of Cēkkiḻār on Umāpaticivam is further attested to by the fact that the latter has composed the former's biography entitled *Cēkkiḻār Purāṇam.*

2. In the chapter with the title, *Iṉpuṟunilai* the following couplet deserves to be mentioned:

tāṭalaipōl kūṭiyavai tāṉikaḻā veṟṟiṉpak kūṭalainī
ēkameṉak koḷ (*Tiruvaruṭpayaṉ* 74)

It seems to be an elaboration of the following portion in *Periyapurāṇam.*

taṅkaḷ perumāṉ aṭiniḻal talaiyām talaimai cārvuṟṟār
(*Periyapurāṇam* 16:13)

The above passages are semantically similar requiring some elucidation.

The perfected soul merges with the Lord like the last letter of *tāḷ* and the first letter of *talai* coalescing together: *tāḷ* + *talai* = *tāṭalai.* In the morphophonemic change one can notice the merger of - ḷ and ṭ - becoming ṭ. This is one kind of *advaita* (non-duality) that means even though ṭ seems to be a single letter, invisibly it contains two members, viz., ḷ and t. Because of the merger, the two seems to be one. So also the released soul becomes one with God. Even then, the oneness does not mean the sameness of the two, that is to say even in the state of *mukti* the soul remains to be the soul and the Absolute as Absolute. The soul by becoming one with the Lord enjoys the eternal bliss of the Absolute. The beautiful simile *tāṭalai pōl kūṭutal* in *Tiruvaruṭpayaṉ* and *aṭiniḻal talaiyām talaimai cārtal* of *Periyapurāṇam* convey the same sense, indicating the unique status of *mukti* (liberation) according to Śaiva Siddhānta.

3. The condition of *Śiva Cāyujya* is explained in one couplet of Tiruvaruṭpayaṉ (75). Umāpaticivam elucidates the concept of *advaita* as understood in Śaiva Siddhānta. He rejects the Vedantic view that the *jīvātma* and *paramātma* are one and the same. If they are the same, there is no need for merger and there is no difference between the enjoyer and the enjoyed. On the other hand, if they are totally different according to *dvaita*, then there is no chance of merger, Hence Śaiva Siddhānta concludes that even though the soul and God are different, because of the perfection of the soul its merger with the Lord becomes possible and this kind of coalescence is denoted by the word *advaita* according to Śaiva Siddhānta. This concept of *mukti* as elucidated by Umāpaticivam is already illustrated by Cēkkiḻār. When he describes the *Śiva Cāyujya* of Appar he expressed it in the following passage:

Naṇṇariya civāṉanta ñāṉavaṭive āki

aṇṇalār cēvaṭikkīḻ aṇṭa aracu amarntiruntār (Periyapurāṇam 21:427)

Further this *advaita* is clearly described as *uṭanātal* where Cēkkiḻār mentions the attainment of *mukti* of Tiruñāṉa Campantar in the following passage:

Pōtanilai muṭintavaḻip pukkoṉṟi uṭaṉāṉār (*Periyapurāṇam* 28:1253)

Hence it is clear that the influence of Cēkkiḻār is clearly noticed in the philosophical verses of Umāpaticivam.

Conclusion

The cardinal principles of Śaiva Siddhānta as found in *Periyapurāṇam* are interestingly elaborated in the specific treatises of Meykaṇḍa Sāstras as we have noted above. It is evident that the Santāṉa Kuravars have utilised the materials enshrined in the grand epic to the possible extent. Thus we notice a connecting link between *Periyapurāṇam* and Meykaṇḍa Sāstras. In tracing the history of Śaiva Siddhānta, this kind of study would be hightly appreciated.

SELECT BIBLIOGRAPHY

Devasenapathi, V.A., *Śaiva Siddhānta*, University of Madras, 1974.

Dorai Arangasamy, M.A., *The Religion and Philosophy of Tēvāram*, University of Madras, 1959.

Kandasamy,S.N., *Tamiḻum Tattuvamum*, Manivasagar Padipagam, Chidambaram, 1976.

Meykaṇḍa Cāttiraṅkaḷ, Volumes I &II, Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Madras, 1958.

Periyapurāṇam, Kasi Mutt Publication, Tirupanandal, 1958.

Tēvāram Aṭaṅkaṉ Murai, Śaiva Siddhanta Samajam Edition, Madras, 1953.

Vellaivaranar, K. *Paṉṉiru Tirumuṟai Varalāṟu*, Volumes I & II., Annamalai University, Annamalai Nagar, 1969.

15

AIYAṈĀR WORSHIP - ITS SIGNIFICANCE AND PROBLEMS IN THE RELIGIOUS HISTORY OF SOUTHERN INDIA

HIROSHI YAMASHITA

AIYAṈĀR WORSHIP AS SEEN IN THE VILLAGES OF PRESENT-DAY TAMILNADU[1]

Outlines of the Aiyaṉār Temple Complex

The god Aiyaṉār is worshipped in almost all parts of Tamil Nadu, but his cult is especially popular in the central and southern parts of the state where I conducted my survey, and large temples are also more numerous here than in other regions. The above-all most distinctive feature of Aiyaṉār is the fact that this god is almost without exception enshrined together with other male deities within the same temple. In other words, within the precincts of an 'Aiyaṉār temple' there will be found not only a sanctuary dedicated to Aiyaṉār, but also invariably the shrine/s of another god or gods. Hence an Aiyaṉār temple will as a matter of course constitute a 'temple complex', and Aiyaṉār is looked upon by the villagers as representing the 'chief god', as it were, of the gods enshrined together within the same temple[2]. This fact has often been overlooked by researchers, and by this oversight they must be considered to have overlooked a phenomenon of some importance when considering the essence of Aiyaṉār and his cult.

The types of gods that appear together with Aiyaṉār are generally fixed (with some minor regional differences),and one may mention as representative of them Kaṟuppu/ Maturaivīraṉ[3] and Muṉiyaṉ (= Muṉiyāṇṭi)[4]. But they are not all enshrined together within a single Aiyaṉār temple; it is only that some among them are invariably installed in an Aiyaṉār temple. A temple complex will also

often have large numbers of hero stones (*vīrakkal* or *naṭukal*) and *satī* stones[5]. In addition to the male deities, certain goddesses will also be frequently found enshrined within the temple compound[6], but they are all goddesses wanting in individuality or a strong sense of being, and they are confined to rather subordinate roles. These goddesses who appear together with Aiyaṉār clearly differ in lineage and character from the powerful goddesses such as Māriyammaṉ and Kāḷiyammaṉ who are worshipped independently and also become the objects of the villagers' ardent faith.

Unlike the temples of deities such as the above Māriyammaṉ, which occupy important sites within the village[7], the Aiyaṉār temple is usually located on the village outskirts or on the boundary with a neighbouring village. It is, therefore, shown scant regard by the villagers except when a festival or some similar event is held, and the compound is usually left in a state of total neglect. In principle the temple should be situated near the 'water's edge' (*nīrtuṟai*), beside, for example, a river, reservoir or pond[8], and to the southwest of a village (*ūr*), but it may also be found to the northeast (Arunachalam 1977: 43)[9]. Because of subsequent movements by the settlement however, the direction in which it lies as seen from the present position of the village will not infrequently be found to be at variance with this principle. In the present survey, images of Aiyaṉār himself were often seen to be facing east (see also n.27).

The size of the temple compound ranges in width from about ten metres to almost one hundred metres. The configuration of the temple grounds is of no particular shape and it is not unusual to find that the extent of the precincts is not even clearly defined. Generally speaking, it may be observed that the more favoured a temple's ecnomic conditions (*vacati*) are and the more sophisticated it becomes, the greater the tendency is for it to be surrounded by walls and for the compound to become square in the manner of Hindu temples of the great tradition.

As regards the architectural style of the temples too, in cases of some sophistication they will consist of *vimāṉa* or main sanctuary with, although small in scale, *a maṇḍapa* (anterior halls), *ardhamaṇḍapa, antarāla* (anteroom) and *garbhagṛha* 'sanctum sanctorum' and one will even see complex temple buildings

with a structure resembling a *śikhara* or spire surmounting the *vimāṉa*. But apart from such cases, the structure is generally very simple, and it is by no means rare to find no building or permanent structure at all within the temple grounds.

During the night, Aiyaṉār and his attendant gods *(parivāra-teyvaṅkaḷ, parivāra-mūrttikaḷ)* are believed to mount elephants or horses and to patrol *(veṭṭai)*[10] the village, thereby protecting it from demons and other external enemies. It is maintained that it is for this reason that their temple is located on the outskirts of the village. Because of this role of theirs, they are collectively known as *kāval-teyvam* ('tutelary gods'), *kāppu-teyvam* (do) or *ūr-kāval* ('village guardians'), and in many of the temples a stucco or terra-cotta figure of an elephant or horse is placed facing each of the divine images. But on the other hand, as is indicated by the Tamil proverb to the effect that "a god resides in all the bricks of an Aiyaṉār temple," [11] Aiyaṉār and the other gods enshrined in the temple complex will frequently be seen to be symbolically represented by small and somewhat flat stone pillars or bricks, one for each god. (cf. Perumāḷ 1990:23). It is also possible to point out cases, although rare, in which there is no *pativu* or object representing the 'divine' at all (cf.Tu. Irāmacāmi 1985: 16-17, 29-30).

The above proverb may be said to clearly show 1) that a plurality of gods is enshrined in an Aiyaṉār temple, 2) that it is common to find that these gods are represented by objects such as simple bricks and 3) that this has become a matter of common knowledge for the villagers. As will be explained below, in the cult centred on Aiyaṉār the representation of the god's 'form' (*uruvam*) by means of concrete images is not of any essential importance.

The position of priest (*pūcāri*) is often filled by a person of Paṇṭāram birth, but villages in which other non-Brahman priests fulfill these duties are also found.[12] In the case of temples that have undergone a certain degree of sophistication, Brahman priests may also participate in the rites on the occasion of *pūjās* and other rituals.

Basic Characters of God Aiyaṉār

Notwithstanding the fact that Aiyaṉār is regarded as the leader of the group

of male deities, within the village pantheon he is not by any means an individual or conspicuous figure (Clothey 1982:43). As was noted earlier, he has since ancient times been attributed the role of 'protector of the Dharma' and 'preserver of order'[13], and this aspect of his has in principle been preserved down to the present day. In point of fact, it is customary in some villages to refer to him as the 'god of truth' (*mey-teyvam, meyyāṉa teyvam*) and he is held in high regard by the populace as an impartial god presiding over justice [14]. As a guardian of the land (*kṣetrapāla*) (Oppert 1893: 507-508; Adiceam 1967: 55, 78, 95), his primary duty is the safe guarding *kāval* of the village as a whole, but he also evidences that facet of a god concerned with rainfall, which exerts a great influence on the harvest (Canmukacuntaram 1986: 220). That the temples dedicated to this god are often situated near water is no doubt not unconnected with this fact.

Such functions may be said to be linked to the order and welfare of the village or communal society *(samutāyam)* as a whole rather than to the direct interests of the individual villagers. In this sense, Aiyaṉār is endowed with a largely public character and is basically a god belonging to the village as a whole *(ūrukkup potuvāṉa teyvam)*, and it is to be surmised that he is a deity not readily conceived of as an object of prayers (*veṇṭutal, pirārttaṉai*) born of purely personal motives[15]. Aiyaṉar is frequently referred to by the title *'āṇṭavar'*, corresponding to the Sanskrit *'īsvara'* ('supreme god'), and this fact in itself would suggest that he is a figure reflecting a view of the divine of a higher order, removed from the plane of personal prayer.

Although the appellation 'Aiyaṉ' is occasionally used when referring to this god, he is usually called 'Aiyaṉār' by the villagers, this being an honorific title formed by the suffixation of the honorific suffix *'-ār'* (deriving from the plural indicator). This is a point worth noting, and within the village milieu he is but rarely referred to by names suggestive of proper nouns without any honorific affix, such as the 'Cāttaṉ' (Śāstā) and 'Arikaraputtiraṉ' (Hariharaputra) appearing in literary sources. By way of contrast, in the case of important gods such as Śiva (Civaṉ) or Subrahmaṇya (Murukaṉ), who serve as the objects of personal *bhakti* in Hinduism, it is general practice to use a name without any honorific affix. They are, in other words, referred to without any honorific title, whereas Aiyaṉār is usually 'mistered', as it were,

and from this it is to be inferred that the emotions and attitudes of the villagers towards him are somewhat distant.

Judging from the results of my own investigations, Aiyaṉār is a so-called 'vegetarian god', and no offerings (*paṭaiyal*) of sacrificial animals (*pali*) are made to him (cf. Kaṉakarattiṉam 1986: 125)[16].

The Nature of Aiyaṉār's Attendant Gods

The situation differs somewhat, however, in the case of Kaṟuppu, Maturaivīraṉ and the other gods of Aiyaṉār's entourage.

If we consider for example Kaṟuppu, we find that, in addition to being called simply 'Kaṟuppu' or 'Kaṟuppaṉ' without any honorific title, he is also widely known by names to which has been added '*aṇṇaṉ*', denoting 'elder brother', such as 'Kaṟuppaṇṇaṉ', 'Kaṟuppa(ṇ)ṇa-cuvāmi' and 'Periyaṇṇa-cuvāmi'[17], thereby indicating that he is treated with a certain sense of familiarity by the villagers (cf. Raman and Shanmugam 1983: 44). Many variants of Kaṟuppu are known to exist - for example, Ākāca - kaṟuppu (Kaṟuppu of 'Space'), Ūmai-kaṟuppu ('Dumb' Kaṟuppu), Noṇṭi-kaṟuppu ('Lame' Kaṟuppu), Caṅkili-kaṟuppu (Kaṟuppu of the 'Chain') and Ellai-kaṟuppu (Kaṟuppu of the 'Boundary')[18] - and when these are also taken into account, it would suggest that the god Kaṟuppu is generally regarded by the villagers with considerable interest.

In the case of Maturaivīraṉ too, whose popularity rivals that of Kaṟuppu, an honorific title is not usually used, and he is either called simply 'Maturaivīraṉ' or known by the name 'Marutaiyaṉ', which is probably a contraction of 'Maturaivīraṉ'[19]. In Tirucciṟāpaḷḷi District he is usually ranked next to Kaṟuppu (Ci. Irāmacāmi 1982-84: 65), while in Tirunelvēli District Kaṟuppu and Maturaivīraṉ are often confused with one another, and there have also been instances reported in which the latter is included within the scope of the former (Tu. Irāmacāmi 1985:38).

Muṉiyaṉ (Muṉiyāṇṭi), another god sometimes appearing in Aiyaṉār temple complexes, will in some cases be ranked next to Kaṟuppu, and in villages where Kaṟuppu is absent he may even act as proxy for him (Tu. Irāmacāmi 1985: 40).

Although in regard to his origins connections with Buddhism and Jainism have frequently been noted (Clothey 1982: 50; Tu. Irāmacāmi 1985: 42), today he is generally conceived of as an ambivalent or prominently evil god, and this fact may also be inferred from the following proverb: "Muniyan, disliked by everyone, is like Caniyan, that is, Saturn (the evil planet disliked by everyone)" (Jensen 1897: 306 [no. 2765]). Muniyan is also sometimes referred to by the 'honorific title' of 'Municuvaran' (←'muni' + '-īśvara'), but in this case the honorific title should be regarded as giving expression to emotions of fear and the corresponding sentiments of dislike and distance, and one is advised to distinguish it from the case of Aiyanār[20].

Gods such as Karuppu, Maturaivīran and Muniyan are often represented by stone images scored with rough carvings or simply by erect stones, bricks or tridents (*triśūla*), but when made the subject of distinct artistic representations, they often assume a wrathful appearence, and the beholder will be overwhelmed by a huge concrete or stucco image (generally seated) sometimes rising to three or four metres in height.

Because these gods are believed to occasionally exert adverse influence on the daily life of man, they are sometimes collectively known as '*tuṣṭa-tēvatai*' or 'evil gods'[21]. Partly on account of their fearsome (*payaṅkaramāna, tuṭiyāna*) appearance when represented in the form of an image, they are worshipped by the villagers with a '(submissive) devotion marked by fear (*payam*)', described as '*paya-pakti*' (<Skt. *bhaya-bhakti*). Through the medium of the individual's pressing emotions of 'fear', these gods arouse a personal rapport with each of the villagers[22] and even come to function as the objects of 'vows' (*vēṇṭutal, pirārttanai*) for the fulfillment of their private prayers. This attitude on the part of the villagers may be said to be in direct contrast to that espoused towards Aiyanār. In a word, Aiyanār treats the villagers as a 'whole', whereas the other gods treat them as 'individuals'.

In the case of these gods, the practice of severe penances (*tavam, viratam*) such as may be observed in the cults of goddesses - fasting and abstinence (*uṇṇāviratam*), fire walking (*tīmiti*), *kāvaṭi*, etc. - is not required, but instead sacrfices (*kāvu*)using a he-goat (*kaṭā*) are often performed.[23] In addition, it is also general

practice to make offerings of liquor (*carāyam*) to Maturaivīraṉ (Ci. Irāmacāmi 1982-84: 65).

THE RELATIONSHIP BETWEEN AIYAṈĀR AND HIS ATTENDANTS

Dumont's Understanding and Related Problems

At this stage I wish to consider the role of the god Aiyaṉār within the village pantheon with reference to a monograph by the French anthropologist Louis Dumont (1953: 255-270; see also Dumont 1986: 440-448).

Dumont interprets Aiyaṉār and his entourage of male deities in roughly the following fashion. First, while recognizing on the one hand that the character of the god Aiyaṉār is "ill-defined" (*sa personalité mal définie*), he conceives of the god Kaṟuppu as lying structurally at the opposite pole to Aiyaṉār, and he posits a scheme involving a clear-cut conceptual distinction and opposition between the two. Dumont seeks to understand this conceptual contrast within a bipolar framework by regarding it as a transference or projection of social relations such those obtaining between upper castes and lower castes, vegetarian castes and non-vegetarian castes, pure castes and impure castes, and Brahmans and Untouchables. He perceives, in other words, a reflection or analogy of the social institutions and hierarchy of the village community in the striking contrast between the character of these two gods.

This type of dualistic interpretation grounded in the notions of purity and impurity is Dumont's forte, but upon having attempted to verify the validity of his views on the basis of the results of on-the-spot investigations, it behoves me to point out that in many respects they do not accord with the actual situation.

Dumont defines Kaṟuppu as "the black god" (*le dieu noir*) and emphasizes the contrast with "the pure god" (*le dieu pur*), namely, Aiyaṉār. He moreover develops his argument by unconditionally regarding Kaṟuppu as being 'black' in colour, a colour which he considers to suggest the lower castes (Dumount 1953: 270), but this assumption is not without its problems.

Firstly, the meaning of the name 'Kaṟuppu' is open to further consideration.

There is a general tendency to interpret the word 'Kaṟuppu' in the sense of 'black (one)' (Caṇmukacuntaram 1986:222)[24], but this meaning is also closely linked to the meanings of 'become angry', 'be at enmity', 'become dirty', etc. (DED 1175,1176; DEDR 1395, 1396), and it is no easy matter to determine which corresponds to the original meaning of 'Kaṟuppu'. In point of fact, images of Kaṟuppu that are pale in colour (or skin-coloured) are not uncommon, although it is indeed true that images of Kaṟuppu are often dark-blue in colour. But here one cannot exclude the possibility that, because of an association of Kaṟuppu's name with that of Kṛṣṇa (cf. Kanakarattiṉam 1986: 222), there evolved on a secondary level an identification of Kaṟuppu with Kṛṣṇa and that, when making images of Kaṟuppu, it eventually became customary to use dark-blue in imitation of images of Kṛṣṇa (cf. Dumont 1986: 409). In actual fact, the villagers often do look upon Kaṟuppu as an incarnation (*avatāra*) of Viṣṇu, and it is not unusual to find the forehead of images of Kaṟuppu marked with a *nāmam*, the sign of God Viṣṇu or his devotees.

In his study, Dumont appears to be taking great care not to define Aiyaṉār as being white in colour in contrast to Kaṟuppu's black. There is considerable latitude in the prescriptions of Aiyaṉār's colour, including golden, silken, blue, white and black, and he is in fact generally described as being of a dark complexion, with some texts, as has already been noted, calling him 'Kāri' ('black one') (Gopinatha Rao 1914: 488-490; Adiceam 1967: 27). It is thus obvious that from a philological standpoint too it is inappropriate to uncondtionally regard Aiyaṉār as being white in colour. In his discussion of the 'two consorts' to be found in attendance upon various South Indian gods, however, Dumont states that the divine consort from the upper caste is white in colour (*teint clair*) while the other is dark in colour (*teint foncé*) (Dumont 1953: 270). If this should be the case, then why is Aiyaṉār, whom Dumount considers to represent Brahmanical values, not always white? Dumont has not been able to give a convincing explanation for this anomaly.

Furthermore, the large image of a god fair-complexioned (or skin-coloured) and wearing a sacred thread is often to be seen standing next to a dark-blue image of Kaṟuppu. This god is, however, a so-called 'meat-eating' god (such as Muṉiyaṉ), differing from Aiyaṉār, and, according to Dumont, belongs to the line of 'inferior gods' (*dieux inférieurs*) representing projections of non-Brahman castes. In addition,

large black (or blue) images of gods usually representing Ka̱ruppu sometimes wear a sacred thread, while images of Maturaivīraṉ, who is often a 'meat-eating' god, are also frequently found with a sacred thread. How are these facts to be explained by Dumount's logic?

In the final analysis, discussions of the iconographical features of the gods found in Aiyaṉār temple complexes are not necessarily of any *intrinsic significance*. It has already been noted that Aiyaṉār and the gods of his entourage are not always represented by means of 'images' (*paṭimam* < Skt. *pratima*) endowed with established iconographical features (*uruvam, vaṭivu*). It is of course possible to suppose that there first existed a concrete (iconographical) conception and that this was later simplified to forms such as stones and bricks for economic and other reasons affecting the faithful (that is the villagers). But if this should have been the case, then one would expect to find a similar state of affairs in regard to, for example, Śiva and Viṣṇu. But it is quite inconceivable that Śiva or Viṣṇu should be represented by a mere stone or brick. This is probably because (at least in the context of their cults) these gods are inseparably connected with the notion of anthropomorphism and constitute a fundamental part of their devotees' conception of the divine. In the case of Aiyaṉār and his entourage, on the other hand, it is to be surmised that because, on account of a different conception of the divine, there is no absolute need to attribute concrete characteristics to a 'god', there is no great psychological resistance to expressing manifestations of the divine by means of a fetish, and that therefore such examples are to be observed on a daily basis. In the case of Aiyaṉār temple complexes, the presence or absence of any image and the extent to which the image is anthropomorphically carved are largely matters of arbitrary choice and are of only secondary importance[25]. Consequently, it is difficult for iconographical differences to serve as meaningful criteria in determining the essential nature of the gods found in these temple complexes.

Next, Dumont classifies the village gods into the two categories of 'pure' (*cuttam*) and 'impure' (*acuttam*) and, defining Aiyaṉār as 'pure' and Ka̱ruppu as 'impure', stresses the contrast between the two (Dumont 1953: 264). But in actual practice it will be found that there is a tendency among the villagers to carefully avoid applying the opposite concept of '*acuttam*' to other village gods. The very

notion or expression 'impure god' is regarded as objectionable by the villagers. A similar state of affairs may be discerned in the fact that although they may use the term 'good god' (*nalla cāmi*), they avoid the expression 'wicked god' (*keṭṭa cāmi*)[26]. One cannot, of course, on this account immediately conclude that there exists no contrast between 'pure' and 'impure' among the gods. According to Nishimura (1987: 59), all gods are 'pure', and in the light of the above facts, setting aside the question of the validity of Nishimura's arguments, the soundness of interpreting the nature of village gods by containing them within a scheme based on a dichotomy of pure and impure must be subjected to careful scrutiny. As may be inferred from Tamil classical literature, since ancient times the 'impure' has as a source of mystical power had a particularly important significance in religious terms in Dravidian society. A conception of the divine distinctly different from North Indian notions, attributing as they do positive and sacred values to above all 'purity' and 'light', was current in the South Indian society of ancient times (cf. Hart 1979: 15-17). If the cults centred on the male deities of the village should be in some way connected with this ancient indigenous conception of the divine, then one must naturally be wary of applying to them values associated with the contrasting Sanskritic system based on the concepts of purity and impurity. Supposing, for example, that Aiyaṉār should be informed with a certain Brahmanical value or conception of the divine, there is a possibility that the criteria of purity and impurity applied to Aiyaṉār may not have meaning as criteria in regard to Kaṟuppu and similar gods. The single criterion of purity/impurity may serve as an effective yardstick for entities belonging to the same logical scheme, but one cannot expect it to serve as a yardstick when applied to a different semantic system (cf.Sekine 1986).

Dumont presents a clear-cut schema according to which vegetarian gods (such as Aiyaṉār) always face north, while Kaṟuppu and other meat-eating gods face south (Dumont 1953:264). But in view of the results of my own investigations, this assertion must also be called into question. In the case of Aiyaṉār, as has already been noted, images facing east predominate, while in regard to Kaṟuppu and other attendent gods no particularly noticeable tendency could be ascertained, and it is not at all unusual to find them even facing the same direction as Aiyaṉār[27].

Simplification and typologization are, in fact, not possible when considering the direction in which images of the gods face.

On the subject of priests, Dumont states that, ideally speaking, there are two types, namely, those attending on Aiyaṉār and those attending on Kaṟuppu and the other gods (Dumont 1953 : 264). But such a situation is to be found only in a small number of sophisticated temples, and it differs markedly from the realities of the smaller temples, without even any proper divine images, that account for the majority of Aiyaṉār temple complexes and may be considered to reflect their original form.

Aiyaṉār's dependence and Its Significance

Dumont identifies Aiyaṉār with the upper castes (that is, Brahmans) and Kaṟuppu with the lower castes (non-Brahmans) and recognizes between them a relationship based on domination, such as that existing between master and servant. It is true that a superficial reading of his arguments would seem to suggest that his insights are correct. But once one examines the realities of the situation with greater care, it would appear to be possible to interpret the phenomena not on the basis of a rigid bipolar scheme, but within a different context. This I now wish to do.

It has already been pointed out that when Aiyaṉār is enshrined in a temple, he is without exception accompanied by other gods and is regarded as their leader. What is important to note here is the fact that the gods enshrined together with Aiyaṉār in an Aiyaṉār temple are not necessarily entities for whom coexistence with other gods is a prerequisite. That is to say, in addition to Aiyaṉār temple complexes, independent temples dedicated to Kaṟuppu, Maturaivīraṉ and so forth are by no means uncommon (Whitehead 1921:33; Caṇmukacuntaram 1986: 222). It is optional whether or not these gods appear as the retainers of other gods. This fact would suggest that, while coexisting within the same temple complex, Aiyaṉār and the other gods differ from each other in an important respect in regard to their respective characters.

Here it is also important to take note of the following fact. Namely, whereas

examples of gods such as Kaṟuppu and Maturaivīraṉ functioning as, for instance, the attendants of goddesses are to be observed when they appear outside of an Aiyaṉār temple complex (Whitehead 1921: 25, 33, 108), it is in principle inconceivable for Aiyaṉār to appear as the attendant god of some other deity[28]. In other words, for Aiyaṉār the accompanying presence of certain other gods (typified by Kaṟuppu and Maturaivīran) is a *sine qua non* or precondition of his very existence. Although Aiyaṉār would seem to be the 'leader' or 'chief' of the gods who are enshrined together with him, and is regarded as such by the villagers, in actual fact he owes his *raison d'être* to the gods under his command. Dumont argues that the meat - eating gods depend for their existence upon higher ranking gods and that Aiyaṉār holds the power of the life and death, as it were, over Kaṟuppu and the other gods (Dumont 1953: 266; 1986: 410). But one is forced to conclude that his discussion is based on no more than a one-sided observation of the actual facts.

Although it may appear somewhat paradoxical, on the basis of the above it becomes evident that Aiyaṉār of necessity anticipates and presupposes the existence of other gods. Insofar that his own being is found in the first instance in relation to others (in this case, a group of male deities), one is justified in understanding him as a deity whose basic characteristic is a certain 'heteronomy' or 'dependence'. Dumount points out that Aiyaṉār and Kaṟuppu exist only in relation to one another (Dumont 1953: 267). An important aspect of Aiyaṉār is indeed that of a god immersed in relationships. One must not, however, overlook the fact that the 'relation' in this case is not one of equal implications for both parties, but has subtle differences of nuance. The two gods do not simply stand in a relationship of mutual contention, and they do not therefore constitute the twin stays of a single structure or framework. For this reason it is open to question whether the alleged "complementarity" (Dumont 1986: 440) of the two gods does in fact reflect the real situation in the true sense of the term.

Aiyaṉār as an Inconspicuous Deity

As has been noted in the above, Aiyaṉār is invariably enshrined together with certain other gods, and in such cases it may be said that the real object of the villagers' worship is not the chief god Aiyaṉār, but rather the other gods enshrined

together with him. When performing what is styled an Aiyaṉār temple festival, the villagers will behead some goats, ranging in number from three or four to several dozen, in sacrifice to gods other than Aiyaṉār (namely, the so-called 'non-vegetarian gods' such as Kaṟuppu) and make offerings of the meat after it has been prepared (Tu. Irāmacāmi 1985: 29). If one carefully examines the structure of a temple customarily referred to by the villagers as, for example, a 'Kaṟuppu temple', it is not unusual to find that it is in fact an Aiyaṉār temple complex (cf. Tu. Irāmacāmi 1985: 30). In my own investigations I even came across the example of a temple where, although there were bricks representing the other gods, the stone image of Aiyaṉār lay buried in the ground as if forgotten[29]. This may be regarded as a highly symbolic and suggestive instance.

Within the precincts of Aiyaṉār temple complexes one will also often notice huge erect figures. These are not, however, images of Aiyaṉār, but represent none other than Kaṟuppu, Muṉiyaṉ and other attendant gods. This may be said to indicate that in the realm of actual 'faith' Aiyaṉār is not the foremost of the gods. This too clearly attests to the essential tenuousness of Aiyaṉār and his lack of any real sense being (cf. Clothey 1982: 43).

It is known that there are rituals of divine possession and revelation connected with Aiyaṉār and performed by non-Brahman priests (*pūcāri*), but they all concern the aforementioned welfare of the village community as a whole, as is typified by the ritualistic and formalized questions and answers that are exchanged by the priest and the villagers or believers on the occasion of these divine relations (*kuṟi*), and the ritual procedure is also marked by formalism. As an object of intense private worship and devotion, Aiyaṉār may be said to have become an entity estranged from the villagers.

Conclusions

Although my discussion of points raised in the latter sections of the above has been by no means adequate, on the basis of the foregoing general considerations it has been shown that while the god Aiyaṉār shares certain features with Kaṟuppu and other male deities insofar that he is made the object of worship within a particular locality, in several important respects he also exhibits major differences from these

gods, and that although on the one hand he exhibits evidence of Brahmanical characteristics, in regard to certain points, such as relations between the divine and the faithful, he is endowed with qualities fundamentally different from Śiva, Viṣṇu and other major *bhakti* gods. (*Perunteyvaṅkaḷ*).

This ambiguity and elusiveness of Aiyaṉār would appear to be connected to the essentially marginal character of this god. As was noted earlier, Dumont has commented that the character of this god is 'ill-defined', but he does not seem to have paid any particular attention to the significance of this point. Yet is it not in fact this 'undefinedness' that expresses the true essence of this god? In other words, his 'undefinedness' arose, or was caused to arise, as a matter of necessity or inevitability on account of the eclectic (or marginal and syncretic) nature of this god, bestraddling as he does the two separate value systems of Brahmans and non-Brahmans, and one might even say that this ambiguity and nebulosity of character is in fact the principle or *sine qua non* that guarantees and sustains the existence of the god Aiyaṉār. It is the very indeterminateness of his character that acts as the decisive factor in making Aiyaṉār what he is.

For what functions and roles differing from those of other gods do the villagers, then, look to Aiyaṉār, with his character that is so 'ill-defined"? In answering this question, it is essential that one proceed on the basis of a careful examination of concrete examples, and I accordingly wish to leave this for a more detailed consideration on a future occasion.

NOTES

* This paper is an abridged version of my previous article "The Forms and Functions of the Aiyaṉār Temple Complex : A Preliminary Study on the Cult of Male godlings in Rural Tamil Nadu" in Y. Nagano & Y. Ikari (eds.), *From Vedic Altar to Village Shrine: Towards an Interface between Indology and Anthropology* (Senri Ethnological Studies No. 36), Osaka: National Museum of Ethnology, 1993.

1) For reasons of space, I have in the present study refrained from giving the names of individual villages (except in special cases).

2) On some rare occasions Aiyaṉār does appear as the retainer of another god (Tu. Irāmacāmi 1985: 30, 47), and I was able to ascertain one such example during my fieldwork (cf. Yamashita 1992). This particular case involves some interesting questions, which I intend discussing in detail elsewhere, but here I wish it to be understood as representing no more than an exception. Whitehead alludes to the fact that numerous gods are enshrined in Aiyaṉār temples and that Aiyaṉār is regarded as their leader (Whitehead 1921: 25, 89-91, 109), but he does not evince any further interest in this matter (see also n.28).

3) On the general characteristics of Maturaivīraṉ, see Tu. Irāmacāmi 1985: 38 and Whitehead 1921: 25, 33, 89, 92-93, 98, 108, 113-114. He is a legendary figure said to have been a contemporary of Tirumalai-nāyakar (17th century). His wife is said to have committed suicide following his death and is looked upon as a paragon of faminine virtue (Raman and Shanmugam 1983: 44; Cu. Caṇmukacuntaram 1984). On Muṉiyaṉ, see Tu. Irāmacāmi 1985: 40-42.

4) In addition to these, Ceṅkamala-āṇṭavar and Vīrapattiraṉ (<Skt. *Virabhadra*) also appeared in the area surveyed.

5) Nor can one consequently ignore connections between the Aiyaṉār cult and ancestor worship (*muṉṉōr vaḻipāṭu;* cf. Tu. Irāmacāmi 1985: 32), hero worship and the burning of widows (*satī*). These may in some way be related to the fact that Maturaivīraṉ is often enshrined together with Aiyaṉār. For details on the tradition of hero stones (*vīrakkal, naṭukal*) in Tamil Nadu, see Kēcavarāj 1978.

6. In the case of Tiruccirāppaḷḷi District, for example, Pāppāttiyammaṉ, Sapta-mātrikā (Ēḻu-kaṉṉimār: 'Seven Maidens'; cf. Dumont 1953: 258; Raman and Shanmugam 1983:40; Tu. Irāmacāmi 1985:29), etc. In some cases, Kāmāṭciyammaṉ and Celliyammaṉ are also found. But Māriyammaṉ, Kāḷiyammaṉ (although Pattirakāḷi does appear), Rēṇukāmmaṉ, etc., are never found in Aiyaṉār temple complexes. In the area surveyed on the present occasion, I was unable to discover

any evidence of the coexistence of Aiyaṉār and Māriyammaṉ, such as has been pointed out by scholars (Adiceam 1967: 96). In her discussion of Dumont 1953, Nishimura (1986:7) describes Māriyammaṉ as the Consort of Aiyaṉār, but she has perhaps misunderstood the gist of Dumont's argument.

7) *Gods that are found within the village and are worshipped in common* by the villagers (such as Śiva, Viṣṇu, Ammaṉ, etc.) are often called *'natta-tēvatai'*. But the definition of this term is not necessarily fixed.

8) *Aiyaṉār's location near water is also alluded to in many folk songs* (Caṇmukacuntaram 1986: 220-221). His connections with water would suggest a correlation between Aiyaṉār and agricultural rites (Kjaerholm 1986: 122-123, 127). Aiyaṉār's festivals are often held shortly before the busiest farming season, and the pronouncements *(kuṟi, kaṭṭu)* of the possessed priest are frequently predictions of the coming harvest. In the rites of Aiyaṉār and other village gods, cases of spirit possession *(āvēṣam koḷḷutal)* taking place near water are especially noticeable. The water's edge (*tuṟai, nīrtuṟai*) has been generally recognized as the abode of the 'divine' ever since the time of Caṅkam literature (Ist-3rd century); see, for example, *Kuṟuntokai* 53, and *Aiṅkuṟunūṟu* 28, 53, 174, etc. (cf. Yamashita 1987: 176, 181, 184).

9. Ci. Irāmacāmi, who has reported on cases in the vicinity of the area I investigated, states that Aiyaṉār is situated either to the west or to the south of a village (1982-84: 64).

10. Although frequently translated as 'hunting', in this case it is probably more appropriate to render it as 'driving away'.

11. "Aiyaṉār - kōvil ceṅkal attaṉaiyum cāmi" (cf. Arunachalam 1977: 42, 44; Tu. Irāmacāmi 1985: 17). There are said to be cases in which there is not only no image, but also not even any such symbol (Tu. Irāmacāmi 1985: 16-17, 30) and I was able to ascertain one such example in Putukkōṭṭai District. On the question of 'anthropomorphism' in

the religion of ancient Tamil Nadu, see Yamashita 1987, Yamashita 1988, and Yamashita and Furusaka 1989.

12. In addition to those from the so-called Paṇṭāram, mention may also be made of those from the Paṭaiyācci and *Mūppaṉār. These are* all dominant caste groups in this region (cf. Tu. Irāmacāmi 1985: 33). The special relationship that has been frequently noted to exist between Aiyaṉār and the caste of potters (cf. Inglis 1980) is not necessarily found in all villages.

13. This is also reflected in his old appellation of '*dharma-śāstā*' (Kjaerholm 1986: 122-123). In addition, a number of old proverbs relating to Aiyaṉār would suggest that he is an 'adjudicator' (Jensen 1897: 59 [no. 539], 202 [no. 1833]).

14. It is reported that in the mediation of disputes and quarrels he is actually assigned the role of judge and the matter will be submitted to his sanction by the villagers (Tu. Irāmacāmi 1985: 31).

15. There are, of course, cases in which Aiyaṉār is also looked upon as a lineage god (*kulateyvam, kuṭiyacāmi*). According to Sekine (private communication), Aiyaṉār is sometimes made the object of a vow. But is at least true that, when compared with Kaṟuppaṉ and other gods mentioned below, this is by no means a salient characteristic in the case of Aiyaṉār.

16. In addition to Aiyaṉār, the goddess Pāppāttiyammaṉ, for example, also appears in temple complexes as a 'vegetarian deity'. But this goddess is not particularly well-known in Putukkōṭṭai District. Nishimura (1986: 7; 1987: 57-63) maintains that differences in the offerings given to village gods (that is, whether the offering is vegetarian or non-vegetarian) reflect the dietary habits of the priests and are ultimately attributable to differences in the priests' castes. She then goes on to mention a 'non-vegetarian Aiyaṉār' at an Aiyaṉār temple built in recent years (about 60 years ago). But on the basis of at least the results of my own investigations, it is difficult to

dispute the fact that Aiyanār is a 'vegetarian god', and no principle such as that alluded to by Nishimura was observed. At all events, she gives only one instance as evidence, and since it belongs to a rather exceptional category (-the temple itself is new, a member of the Untouchable Vaḷḷuvar caste serves as priest, etc.), it is difficult to reach any general conclusions on the basis thereof. Fuller (1988: 20-24) emphasizes the qualitative differences between the animal sacrifices (*uyirppali*, Skt. *bali*) and vegetarian offerings (*caivappali*, Skt. *naivedya*) made to village gods. I do not wish to go into the matter in detail, but if one accepts this, then one is forced to question the attributing of differences in the two types of offerings to differences in the priests' eating habits alone, as in the case of Nishimura.

During my investigations, I was able to observe the case of a live hen (and even a horse) being offered to Aiyanār, but this was only for the purpose of allowing it to range freely in the temple compound, and it was not made the object of any sanguinary sacrifice (*irattapali*). According to Raman and Shanmugam (1983: 42), sacrifices of fowls and other animals were made to Aiyanār, but one cannot exclude the possibility that they have confused Aiyanār with other gods such as Karuppu and Maturaivīran.

17. Judging from the general usage of the villagers, it is probably appropriate in this case to interpret '*cuvāmi*' (<Skt. *Svāmin*) and the cognate '*cāmi*' as being used not with the connotations of Skt. *īśvara* (the Presider, the Almighty), but simply in the sense of 'god'.

18. I was also able to ascertain the existence of Cappāṇi-karuppu ('Lame' Karuppu), Kailāsa-karuppu (Karuppu of 'Mt. Kailāsa'), Koṅkāṇi-karuppu (Karuppu of the 'Leaf Umbrella'), Malaiyāli-karuppu (Karuppu of 'Kerala'?), Vēcatāri-karuppu (Karuppu in 'Disguise'), and Patineṭṭāmpaṭi-karuppu ('Eighteen-Stage' Karuppu). On the variant forms of Karuppu, see also Tu. Irāmacāmi 1985: 28, 35, 39, etc.

19. See Ci. Irāmacāmi 1982-84: 65. Phonetically speaking, it is probably

permissible to interpret the corruption of 'Maturai(vīraṉ)' to 'Marutaiyāṉ', as a type of *Fernmetathese.*

20. An interesting introduction to the subject of spirit worship (*āvivaḻipāṭu*) centred on Muṉi(yaṉ) in rural Tamil Nadu is to be found in Ñāṉacēkaraṉ 1987: 41-45.

21. Literally speaking, the antonym of '*tuṣṭa -tēvatai*' would be '*atuṣṭa-tēvatai*', but as a rule '*nalla-teyvam*' or '*nalla-cāmi*' ('good god) is used instead (cf. n.26). Although Aiyaṉār is usually regarded as a 'good god', there would appear to be some who look upon him as a '*tuṣṭa-tēvatai*'. Here too one may see the influence of the ambiguity of Aiyaṉār's character discussed below (Tu. Irāmacāmi 1985: 31).

22. In describing the so-called '*dveṣa-bhakti*' (Skt.) seen in Tamil religion, Shulman makes the following comment: 'Both hatred and love establish an intimate relationship with their object; when the latter is a god, the intimacy carries its own reward (1980: 180-181). Although the emotions of 'fear' cannot be discussed in exactly the same terms as 'dislike' and 'hatred', it is perhaps permissible to consider the gods that accompany Aiyaṉār in a context similar to the above.

23. Acts of penance and oblations that are performed for the fulfillment of a particular wish are collectively known as '*nērttikkaṭaṉ*' (Kaṉakarattiṉam 1986: 127-128).

24. Adiceam (1967: 4, 53, 96) also follows this interpretation. 'Kaṟuppu' is often spelt '*kaṟuppu*', but if one takes into account the etymology of the word, 'kaṟuppu' is indisputably the correct spelling.

25. In this respect the Sapta-mātrikā, for example, may be said to be affiliated to Aiyaṉār, while goddesses such as Māriyammaṉ belong to the same group of gods as Śiva, etc. It is true that Śiva and Viṣṇu are also represented in forms such as that of the *liṅga* and *śālagrāma*, but these are to be regarded as nothing more than 'symbols', and they differ in significance from the stones and bricks (*pativu*) that serve

as the abode of a god and become the objects of fetishism (in the narrow sense).

26. Although in Tamil slang the upper castes (*mēl-cāti*) may be referred to as '*nalla-cāti*' ('good caste'), the lower castes (*kīḻ-cāti*) are not called, for example, '*keṭṭa-cāti*' ('bad caste'), and the term '*ciṉṉa-cāti*' is used instead. In addition, good gods as opposed to evil gods (*tuṣṭa-tēvatai*) are not called '*atuṣṭa-tēvatai*', but are known as '*nalla-cāmi*'. On the basis of these facts, one may discern an eschewal or hesitation on the part of the villagers to unconditionally apply opposite concepts when alluding to certain entities such as, for example, the gods. See also n.21.

27. Kjaerholm (1986: 127) states that Aiyaṉār faces east, while Caṇmukacuntaram (1986: 221) reports on the basis of a case study of Tirunelvēli District that the Aiyaṉār temple is located on the northern boundary of a village and that the god Aiyaṉār himself faces north. Raman and Shanmugam (1983:42) similarly state that in Lālkuṭi Taluk in Tiruccirāpaḷḷi District Aiyaṉār faces east. In view of the fact that the direction in which Aiyaṉār faces varies in this manner from one region to another, it is not possible to draw any general conclusions on the basis of a tendency observed in one particular region.

28. As a very unusual case encountered during the course of my investigations, mention may be made of Ceṅkamala - nācciyammaṉ Temple in Tañcāvūr city. This temple constitutes a temple complex, with one of its shrines dedicated to Aiyaṉār. Ostensibly the principal deity of this temple is the goddess Ceṅkamala - nācciyammaṉ, but judging from my observations of the sequence of the *kumbhābhiṣeka*, etc., apart from the veneration accorded the principal deity, foremost respect (*mutal-mariyātai*) is always shown to Aiyaṉār, and during the ritual he functions as the *de facto* principal deity. I briefly discussed this case in Yamashita 1992. See also n.2.

29. In the village of Putukkōṭṭai (Ariyalūr Taluk, Tiruccirāppaḷḷi District).

REFERENCES

Adiceam, M.E. (1967), *Contribution à l'etude d'Aiyaṉār-Śāstā*, Publication de l' Institut FranÇais d' Indologie, No. 32.

Arunachalam, M. (1977), "The Śāstā (Aiyaṉār) Cult in Tamiḷnadu", *Bulletin of the Institute of Traditional Cultures* 3-51. University of Madras.

Burrow, T. and M.B. Emeneau (1961), *A Dravidian Etymological Dictionary (DED)* Oxford University Press.

——————— (1984) *A Dravidian Etymological Dictionary (Revised edition) (DEDR)*, Oxford University Press.

Caṇmukacuntaram, Cu. (1984), *Maturaivīraṉ Katai*, Pūmpukār Piracuram.

——————— (1986) *Tirunelvēli Māvaṭṭa nāṭṭuppuṟap Pāṭalkaḷil Camutāya* Amaippu, Kāvyā.

Clothey, F.W. (1982), "Śāstā-Aiyaṉār-Aiyappaṉ: The God as Prism of Social History", In F.W. Clothey (ed.), *Images of Man: Religion and Historical Process in South Asia*, 34-71, New Era Publications.

Dumount, L. (1953), "Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: AiyaNār, leMaître", *Journal Asiatique*, tome 241: 255-270. (English translation in *Religion, Politics and History in India*, Mouton, 1970).

———————, (1986) *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar*, Oxford University Press. (English translation of *Une sous - caste de l'Inde du sud*, 20-32. Mouton, 1957).

Fuller, C.J. (1988), "The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy", *Man* (N.S.), 23(1): 19-39.

Gopinatha Rao, T.A. (1914), *Elements of Hindu Iconography* (2nd ed.), Vol.2, Part 2, Law Printing House (repr. Motilal Banarsidass, 1985).

Hart, G.L. (1979), "The Nature of Tamil Devotion", In M.M. Deshpande and P.E. Hook (eds.), *Aryan and Non-Aryan in India*, 11-33, University of Michigan.

Inglis, S. (1980), *A Village Art of South India: The work of the Velar*, Madurai Kamaraj University.

Irāmacāmi, Ci. (1982-84), *Pārkkavakulam - Muppaṉār Camutāya Vāḻviyal Muṟaikal*, Unpublished M.Phil. thesis submitted to Bharatidasan University.

Irāmacāmi, Tu. (1985), *Nellai Māvaṭṭa Nāṭṭuppuṟat Teyvaṅkaḷ*, Ulakat Tamiḻārāycci Niṟuvaṉam.

Jensen, Rev. Herman (1897), *A Classified Collection of Tamil Proverbs*, Publisher unknown (repr. Asian Educational Services, 1982).

Kaṉakarattiṉam, Vai. (1986), "Aiyaṉār Vaḻipāṭum Īḻattu Vaṉṉimai Makkaḷum", *Journal of Tamil Studies*, 29: 101-136.

Kēcavarāj, Ve. (1978) *Naṭukalvaḻipāṭu*, Carvotaya Ilakkiyap Pannai.

Kjaerholm, L. (1986), "Myth, Pilgrimage and Fascination in the Aiyappa Cult: A view from Fieldwork in Tamilnadu", In A. Parpola and B.S. Hansen (eds.), *South Asian Religion and Society*, 121-145, D.K. Agencies (P) Ltd.

Ñānacēkaraṉ, Te. (1987), *Makkaḷ Vāḻvil mantirac Caṭaṅkukaḷ*, Pārttipaṉ Patippakam.

Nishimura, Yuko (1986), "Sekaikan to shite no Shakuti: Minami Indo ni okeru Hindūkyō Shinkō no Chōsa kara (Śakti as a Cosmology: A Preliminary Study of the modern South Indian Religious System)", *Tōhōgaku* 76:15.

_______________, (1987) *A Study on Māriyammaṉ Worship in South India: A Preliminary Study on Modern South Indian Village Hinduism*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Oppert, G. (1893), *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India*, Archibald Constable and Co. (repr. Daya Publishing House, 1990).

Perumāḷ, A.Kā. (1990), *Tolpaḻam Camayak Kūṟukaḷ*, Payōṉiyar Puk Carvīcas.

Raman, K.V. and P. Shanmugam (1983), "Aspects of village Settlements, Art Traditions and Village Deities in the Lalgudi Taluk", In N. Karashima (ed.) *Socio-cultural Change in Villages in Tiruccirapalli District, Tamilnadu, India*, Part I (Pre-modern Period), 1-52, 169-180, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Sekine, Yasumasa (1986), "Tamiru Shakai no Kegare Kannen no Shosō: Hieraruki to Shutaisei no Sōkoku no Basho (The Conceptions of Ritual Pollution in South Indian Tamil Society: On the Field of Conflicts between Hierarchy and Subjectivity)", *Minzokugaku Kenkyū* 51 (3): 11-33.

Shulman, D.D. (1980), *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition*, Princeton University Press.

Whitehead, H. (1921), *The Village Gods of South India* (2nd ed.), Oxford University Press (repr. Asian Educational Services, 1983).

Yamashita, Hiroshi (1987), *Religious Aspects of Early South India with Special Reference to Tamil Classical Literature*, Unpublished Ph.D. thesis submitted to the University of Madras.

————————, (1988), "Deivamu to Kadavuru : Kodai Tamiru Sekai no Kami (*Teyvam* and *Kaṭavul*: Concepts of 'God' in Early Tamil Nadu)", *Ronshū* No. 15.

————————, (1992) (Aiyanāru Jiin - Fukugō no Kunbābishēka (Josetsu) (The Kumbhābhiṣēka of an Aiyaṉār Temple Complex of Central Tamil Nadu: An Introduction)", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 40(2): 1038-1033.

Yamashita Hiroshi and Furusaka Kōichi (1989), "The Emergence of Murukaṉ: A Study on the Formation of the Tamil Myths of His Divine Birth", *The Memoirs of Ōsaka Kyōiku University*, Ser. 1, 38(2): 163-173.

16

PHILOSOPHICAL CRITIQUE OF CULTURE WITH REFERENCE TO SAIVA SIDDHANTA

G. BHASKARAN

Man's very being is embedded in his culture. One might even say that he is born in a culture. He has a 'cultural' past behind him and a 'cultural' tradition to support and regulate him. It has been said that culture is the judicious combination of art, science, philosophy and religion. However, with regard to Tamil culture we may say that the cultural tradition of Tamils had the direction and support of the philosophy of Saiva Siddhanta to the core. Here we are not denying the contributions of religion or art or science, but we are emphasising the lead role of the philosophy of Saiva Siddhanta in shaping or formulating a perfect culture. Thus in this paper we shall try to explain how Saiva Siddhanta as a philosophical perspective helps the formation of Tamil Culture which is one of the most important among 'living' cultures with a hoary origin. Before going into the main theme, let us now see the significance of the close relationship between philosophy and culture.

'Cultural' aspect of Philosophy

John Dewey says, "Whenever philosophy has been taken seriously it has always been assumed that it signified achieving a wisdom that would influence the conduct of life"[1]. Philosophy has also been defined as a personal attitude towards life and the universe. It has been emphasised that the mature philosophical attitude is the searching and critical attitude, it is also the open minded tolerant attitude expressed in the willingness to look at all sides of an issue. It includes a readiness to accept the life and the world as they are and to try to see life

in all its relationship. It is, as we may hold it to be a 'cultural' aspect of philosophy.

'Philosophical' aspect of Culture

Philosophy grows out of our developing awareness of the problems of human existence. Consequently, philosophy is a part of the speculative attitude that does not shrink from facing the difficult and unsolved problems of life. As philosophy is considered to be a method of reflective thinking and reasoned inquiry, it is to be a 'philosophical aspect' of culture.

Place of Philosophy in Culture

An important task of philosophy is to provide definite and concrete meanings to the concepts, principles, ideas which encircle men's thought. And hence, the philosophical understanding makes its own demands in terms of descriptions, speculation and analysis. The understanding of philosophy, religion, art are so fundamental to a study of culture and hence we may say that the place of philosophy in a culture involves much more than the theory of knowledge.

Philosophically viewed, culture is a specific type of human activity and also as the complex expression of human development. However, the logical development of philosophical thought essentially involves man's creativity. Thus we could find a close relationship between philosophy and culture. We may claim that culture cannot be separated from philosophy as culture cannot be separated from human activity and creativity. The philosophy of culture constitutes both means and results of self-realization of man. And hence culture is to be called as the repository of the noblest human values.

Consequently, because of his creativity, man becomes a complete and total being. And being a creature of rational forces, and as a social and ethical entity man beings to communicate and interact with others. This is by transcending social and historical limits. Thus it really provides the central questions to philosophy with regards to its relation with culture.

Saiva Siddhanta as a Philosophy

In our inquiry into the philosophical conclusions of Saiva Siddhanta, we shall not deal with it as a mere system of belief and faith of great antiquity but rather as a 'living' philosophical system. The philosophy of Saiva Siddhanta is 'living' in the sense that the issues which it raises and answers are still live issues of great consequence for the thought and life of those who are grasped by it.[2]

Philosophy becomes a function of life illumining it in terms of its depth and reality. Here we could notice the contribution of Saiva Siddhanta to Tamil culture. Saiva Siddhanta becomes the study of the hidden links of the macrocosm with the microcosm.[3] It gives an intuitive assurance of the absence of a transcendental limit isolating man from God and the world. The categories and concepts analysed, the fundamental priniples of existence (*tattva*) enumerated there, are not dry metaphysical abstractions but are conceptualized modes of expression and symbolic images of spiritual life and experience. Philosophy thus ceases to be a mere analysis of concepts for its own sake, but is underneath its overt analytical form, a hidden phenomenology of spiritual life. This method of approach of Saiva Siddhanta contributes to Tamil Culture, remarkably.

The living issues of Saiva Siddhanta philosophy like the problem of existence of God and soul, the problem of embodiment and the problems involving the *sadhanas* pertaining to 'release' are all termed as the components of a spiritual culture. Saiva Siddhanta has defined man as a centre of spiritual experience. Though the dependence of the finite self of man on Siva is emphasised, its independence as a spiritual entity is also emphasised.

The unique contribution of Saiva Siddhanta to Tamil culture is that it conceive of the world not as hindrance but as a help bestowed by God in his grace for the souls to work out their salvation. This is a very optimistic doctrine compared to the concept of the world as full of woves and sorrows with no recompense of any kind. 'Nowhere in Indian theology", says Macnicol, "have theistic ideas found fuller or nobler expression than in Saiva Siddhanta in the attempt to conceive of an eternal purpose of redemption or grace governing the whole relation of God to the souls.[4]

In *Siddhiyar*, it has been said,

Uruvaruḷ Kuṇaṅkaloṭum uṇarvaruḷ uruvil tōṉṟum
Karumamum aruḷ haraṉ taṉ karacarnaṭi caṅkam
tarum aruḷ lupaṅkam ellām taṉ aruḷ taṉakoṉṟiṉ ṟi
aruḷuru uyirkkeṉṟē akkiṉaṉ acintaṉaṉṟē[5]

That is,

"His form is love; His attributes and knowledge are love; His five functions are love; His limbs like arms and feet are love; His upangas are all love. All the forms are love for the sake of the souls so that the unknowable may be knowable". Hence we may say that this love and Grace of Siva is one of the various aspects of divine operation.

It has been said that Saiva Siddhanta considers that a religious life is also a philosophic life. Manickkavacagar says,

Nītiāvaṉa yāvaiyum niṉaikkileṉ niṉaippavarōṭum kūṭēṉ
ētame piṟantu iṟantu uḻal ventaṉai eṉṉaṭiyāṉ eṉṟu
pāthi māṭoṭum kūṭiyē paramparaṉ nirantaramai niṉṟa
āṭi āntu taṉ aḍiyāril kūṭṭiya atisayam kaṇṭāmē[6]

Religion and philosophy are thus brought together. Religion is not divorced from metaphysics and so does not descend into superstition and ritualism. Nor is philosophy made dry without the realism of life. It is for this reason the Siddhanta does not lay importance on asceticism. It is considered that even the *jivan muktas* need not withdraw from the world scene. He only leaves the modalities of the world, but his life of divine wisdom and love is expected to elevate other souls. Siddhanta is not concerned only with one's own private salvation but has for its ideal *sarva mukti.*[7] It seeks to create whole society into a fellowship of devotees or perfected souls.

Another feature of Saiva Siddhanta which is relevant to the modern world torn by many schisms is that its philosophy recognises the diversity of approach to realisation. It is a common saying that all religions lead to the one God but

Siddhanta philosophy is something more than this faith. It recognises that even in the idea of God, there is no mutual exclusiveness and that one lower concept is bound to lead to the higher and that though Siddhanta is claimed to be the end of ends, other systems even - Lokayata, are not antagonistic but they are only stages in the ascent. This feature of reconciling diversity in unity in the realm of religious philosophy, says Violet Paranjoti, is unique in Siddhanta.[8]

Again, Saiva Siddhanta's claim to universality and asboluteness for itself rests upon a conception of knowing which underlies its approach to the question of revelation. The Saiva Siddhanta concept of revelation and its types rest on the philosophy of 'illuminism'. Siva is the source of all knowledge and is the author of all *vidyas*. Personal revelation is concrete life. Its proof is its manifestation in the life of spirit. The experience of the mystic saints is the only demonstration of spiritual truth. Saiva Siddhanta is the form in which it is formulated and systematised as *Suddhadvaita* by Meykandar and his successors are chiefly inspired by this type of revelation.[9]

As Tamil culture has as its one of the characteristics the mystic outlook, it is important to note the basis of Saiva Siddhanta founded on mystical exprience or *anubhūti*. And hence we may claim its contribution to the culture of the Tamils through this *anubhūti* also. Again, we may hold that the important contribution of the 'philosophy' of Saiva Siddhanta to Tamil culture lies in that Siddhanta finds a meeting place between philosophical speculation and personal religion. The nature of personality of God in Siddhanta is both Absolute of philosophy and the God of religion.

We may hold that the evil of an erring mankind requires a philosophy of positivism, a philosophy of faith, free from hatred and dogmatism, elevating and yet within the comprehension of the humblest and the lowly, Siddhanta is thus, a satisfying philosophy which enriches man both in his thought and his deeds.

Social Philosophy of Saiva Siddhanta and Tamil Culture

As far as Saiva Siddhanta is concerned, society is a place where man's social relations are recognised and his spiritual awareness are activated. This spiritual

awareness of Tamils form the central pole of their culture. Not only spiritual values but also social values are important for the formation of a culture. We could find both these values in Tamil culture, because of Saiva Siddhanta. The key note of Saiva Siddhanta is that all men are God's servants and everything is His. In acts and possessions the sense of ownership and the sense of agency had to be given up if one has to transcend the ego-centred existence which is a thraldom. In Saiva Siddhanta all sense of values is oriented to a fine spirit of unselfish dedication.

The ethical code of *Tirukkural* which doubtlessly reflects the seminal idea of Siddhanta is given philosophic interpretation so that a philosophy of religion may not be barren of a social purpose. In fact, *Sivajnana Siddhiyar* modestly claims that its philosophy will help one to be ever in the fraternity of good men. It says, "By grace we can know what the *agamas* say, by logic also we can infer Siva. By *jnana* we can in our mind clear our doubts and emerge from the darkness of birth and death. Above all, we can remain in the company of servants of God"[10].

Again, Saint Appar gives expression to this robust self-assurance when he proclaims: "We are not bound in fealty to anyone, we are not afraid of death; we are free from the torments of hell; hypocrisy is foreign to us; we are free from the torments of hell; we are self respecting; we know no suffering; we bow to no one; we are ever happy; we know no pain; we are the eternal servants of Him who bears the conch-white ear-ring and who is the Lord of Lords, Sankara the Giver of all Goods!"[11]. This is testament of faith and not mere emotional bhakti. And we can say that this faith forms the foundation of Tamil culture. And this is not a message of theology or religion but for an age of reason and challenge.

In Tamil culture we can see the philosophy of tolerance and love and compassion which had had a deeper meaning from the time of *Sangam*. We can also see the idea of the universality of all religions in St. Ramalingaswami's *Samarasa Sanmargam*. All these are facets of one supreme truth and that integral truth is that of Tirumular in *Thirumantiram* that Siva is love and Love and Siva are inseparable.[12] The whole of Saiva Siddhanta metaphysics, ethics and theology is an elaboration of that great *Mahavakya*.

Siddhanta considers that man cannot love God without loving fellowmen.

His greatest service to God is to refrain from disservice. The greatest *tapas* is *hitam* and not ritualism or learning. There is no distinction between human love and divine love and Siddhanta enjoins that all men should be looked upon as Siva himself.[13] This, we can say, is the fundamental factor for the development of Tamil culture through these years.

We may claim that love and service are the two most important means of attaining a cultural state. Without these two we could not have a true culture. Interestingly it is to be noted that these two are the fundamental principles of Tamil Culture and are emphasised in Saiva Siddhanta as the most important ideals of human life. Thus, the message of Saiva Siddhanta is universal love. All are like the creatures, the children, the servant of God. Therefore God is best served by serving fellowmen. Ignorant man forgets God; is alienated from Him, consider himself independent of God and separate from his followers and seek false values. Love of God and service to the Divine take the form of love of fellow men and their service.

Again, in Saiva Siddhanta the way of life prescribed for achieving the blessed state is not one of severe penance, mortification - of the flesh nor is it exclusive pre-occupation with the other worldly concerns. Saiva Siddhanta does not recommend flight from the world, but insists only on God - centred life, work, intense work in a spirit of service to God; does not bind the individual to *samsaric* life. There is no separation of the sacred from secular duties. All duties rightly understood which also constitute worship. Every person has a station in life; and certain duties devolve on him, whether they be of his choice or not. A proper discharge of the duties pertaining to his station in life in the spirit of service of the Divine, leads to efficiency in action and mental purification. When the ego is put away there is the death of the lower and passing into the higher self.

In the conext of modern life *carya, kriya* and the like have to be interpreted in a broader sense as including the duties that pertain to one's place in society. And in complex modern societies, these are varied; but there is no distinction of high and low among them; and all are alike in the service of the soceity and selfless work discipline the mind. The individual learns to treat failures and successes

with an even temper neither getting desperate in the hour of distress and failure nor becoming tipsy on occasions of success. He learns to treat all persons alike; does not hate individuals or group, but sees them all as the temples of God (*nadamadum koil*) and serves them to the extent possible. Tirumular says, "What is offered to the Lord, the spire festooned temple reaches not the lord, who dwells within the walking temple; but what is offered to the Lord of the latter is shared equally by the Lord of the former.[14]

To the extent we show love to others, we help us. Jnanasambandar and Tirunavukkarasar derived great pleasure in feeding the poor. Concern for the welfare of fellowmen becomes a strong motive; and devout souls find no joy in *moksa* when so many are still entangled in *samarasa*, and expresses this feeling thus: "Where such an attitude inspire life and conduct, grace works from within; blesses the individual with true *jnana* and therewith *anava* is dispelled"[15]. If this state spreads to every man then the true culture would glitter.

We would conclude that the key principles of Saiva Siddhanta - Siva, the souls and the bondage, the life cycle, the life-struggle, the causes for the cycles and the struggles, the way to remove them and the suggestion of Universal love as the universal answer to all these had their origin in the very early thought of the Tamils. From the time of cultural history of the Tamils started, these concepts had also evolved gradually shaping the culture of the Tamils in all its aspects. And it continues to shape the life of the Tamils and has a universal relevance for all those who seek for it.

NOTES

1. Quoted in A.R. Mohopatra, *Philosophy of Religion: an Approach to World Religion*, (1985), p. 2.
2. Dr. K. Sivaraman, *Saivism in Philosophical Perspectives* (1973), p. 2.
3. *Ibid*, p. 5.
4. Nicol Macnicol, *Indian Theism*, (1968), p. 54.
5. *Sivajnana Siddhiyar*, 1.67

6. *Tiruvacagam Atisaya Pattu*, 2.

7. N. Murugesa Mudaliyar, *The Relevance of Saiva Siddhanta* (1968), p. 183.

8. V. Paranjoti, *Saiva Siddhanta* (1954), p. 144.

9. K. Sivaraman, *op.cit.*, p. 30.

10. *Sivajnana Siddhiyar (Avaiatakkam)*, 6

11. Appar *Tevaṙam*, 6. 312. 1

12. *Tirumantiram*, Verse 270.

13. *Sivajnana Siddhiyar*, 2-102.

14. *Tirumantiram*, verse 1821.

15. *Tiruvacagam, Patirrupathu*, 9.

17

THE *MAṆIMĒKALAI'S* BUDDHIST AUDIENCE

ANNE MONIUS

The *Maṇimēkalai*, the only extant Buddhist narrative composed in Tamil, has raised a number of vexing questions among scholars since Dr. U.Vē. Cāminātaiyar's first printed edition of the text appeared nearly a century ago. With no obvious parallel in Tamil, Pali, or Sanskrit Buddhist literature,[1] the *Maṇimēkalai* poses a number of significant problems: for whom was the text primarily written, and for what purpose? How "historical" are the characters and events mentioned? what is the text's relationship to its "sister" epic, the *Cilappatikāram*?

Particularly unclear is the "school" of Buddhism to which the *Maṇimēkalai* belongs, whether Hīṉayāṉa / Theravāda, Mahāyāṉa, Tantric Vajrayāṉa / Mantrayāṉa, or some combination thereof.[2] A host of gods and goddesses appear in this text and nowhere else-- Cintātēvi, Tīvatilakai, and the mysterious Tuvatikaṉ, for example -- as do various characters: Aṟavaṇa Aṭikaḷ, Āputtiraṉ, and Maṇimēkalai herself. Obscure references -- such as the date of the Buddha's future appearance on earth in the year 1616 (XII. 77-78)--make the text difficult to classify, while the discussions of logic (XXIX) and Buddhist doctrine (XXX) are too general to assign to any specific philosophical school. The mix of elements found in the narrative - stories within - stories involving merchants, kings, goddesses, mantras, and admonitions to help the poor -- and the tradition that the *Maṇimēkalai* was written by a grain merchant at the request of a king (*patikam*. 95-98) suggest, at the very least, a text that is non-monastic, written by and for lay people. Perhaps like other Buddhist story literature such as the Jātaka and Avadāṉa collections, the *Maṇimēkalai* cannot easily be assigned to any one particular philosophical community or school.

This paper will attempt to sort through some of the possible Buddhist orientations of the *Maṇimēkalai*, as well as make some tentative speculations as to the nature of Cāttaṉār's "Buddhism" and his intended audience.

First, I think the point must be argued that the *Maṇimēkalai* was written for a Tamil-speaking audience that knew a great deal about Buddhism, its philosophical terminology, doctrines, and myths. Since Buddhism is no longer part of the Tamil religious landscape, many scholars, from Krishnaswamy Aiyangar (1928) to Richman (1988), have simply assumed that Cāttaṉār addresses a primarily non-Buddhist audience, that "he spends so much time explaining extremely basic concepts of Buddhism" because "some of the members of the audience for the *Maṇimēkalai* would have been relatively ignorant of Buddhism" (Richman 1988:10).

There is certainly much evidence to suggest, however, that Cāttaṉār's intended Tamil - speaking audience could well have been quite familiar with Buddhist teachings, whether we date his text as early as the second century or as late as the sixth. Aśokan Rock Edict II, for example, dating from the third century B.C., mentions the establishment of medical facilities in the the Cōḻa, Pāṇṭiyaṉ and Kēraḻaputra kingdoms (Srinivasa Murti and Krishna Aiyangar 1951:5), while Rock Edict XIII claims victory for the dharma in the land of the Cōḻas and the Pāṇṭiyaṉs (Srinivasa Murti and Krishna Aiyangar 1951: 45-47). The Chinese pilgrim, Hsuan tsang, describes a large Buddhist monastic community flourishing in Kāñcīpuram in the seventh century (Beal 1981:228-230). Mahēndravarmaṉ's portrayal of a debauched Buddhist monk in his *Mattavilāsa prahāsaṉam* (Lockwood and Bhat 1994: 59-79) and Campantar's continual railing against Buddhist (and Jain) monks (see Peterson 1989: 276-278, for example) perhaps also indicate, albeit indirectly, the prevalence and popularity of Buddhist monks and their teachings in the Tamil country of Cāttaṉār's day.

Leaving aside such "external" evidence, however, the text of the *Maṇimēkalai* itself assumes a sophisticated audience familiar with Buddhist discourse. As early as II. 68, for example, Cāttaṉār introduces the term *aivakai (c) cīlam* (Sanskrit *pañcasīla)* -- Buddhism's five basic rules of moral conduct --[3] without any definition or explanation. In the following chapter (III. 3-4), he employs the term *ēṭunikaḻcci-*

- possibly referring to the cycle of cause and effect, *pratītyasamutpāda*, explicated in chapter thirty - with only the barest of similes.[4] Even if a commentarial tradition upon the Maṇimēkalai did once exist, it seems unlikely that the poet would so casually introduce words such as these unless he could safely assume that his audience already understood their significance. In similar fashion, the terms used to explicate the cycle of dependent origination or *pratītyasamutpāda* (first introduced at XXIV. 105-107) - *pētaimai, ceykai, uṇarvu, aruvuru, vāyil, ūṟu, nukarvu, vēṭkai, paṟṟu, pavam, tōṟṟam,* and *viṉaippayaṉ* - are simply listed rather than defined. Cāttaṉār also assumes that his audience is familiar with the Jātaka stories, as the Buddha is repeatedly addressed with epithets referring to his former births in XI. 61-72.[5] The story of the Buddha's coming to earth from Tuṣita heaven is similarly alluded to without elaboration (XII. 72-74).[6]

If Cāttaṉār's audience was, in fact, already familiar with the basics of Buddhism, then what sort of Buddhists were they? The majority of scholarly opinion contends that the text is Hīṉayāṉa or Theravāda (Krishnaswami Aiyangar 1928; Alexander 1949; Balusamy 1965, for example). Although the evidence supporting such a claim cannot be listed exhaustively here, certainly the emphasis throughout the text on *tavam* and *nōṉpu*, celibate ascetic practice, suggests a Hiṉayāṉa/ Theravāda element. Mātavi retreats to "the dwelling place of the great ascetics" (II. 59), while Maṇimēkalai (XXI. 173-179) and Kaṇṇaki (XXVI. 35-61), we learn, will achieve liberation only after many lifetimes of practicing austerities as men in order to achieve rebirth in Magadha at the feet of the Buddha. The elucidation of *pratītyasamutpāda* (Pali *paticcasamuppāda*), the chain of dependent origination, found in chapter thirty generally follows the discussions of this topic found in such Hiṉayāṉa/Theravāda texts as the *Visuddhimagga* (XVII: 1-314) and *Abhidharmakośabhāṣyam* (III.iii).[7] The description of Buddhist cosmology found at the end of the chapter six, "The story of the Cakravāla Temple, "closely follows that described in the canonical Pali works (Haldar 1977: 1-20). In addition, many of what scholars have come to think of as the "hallmarks" of the Mahāyāṉa are nowhere encountered in Cāttaṉār's text: the concept of emptiness or *śūṉyatā*, associated specifically with the doctrine of *pratītyasamutpāda* after the second century work of Nāgārjuna, and the figure of the bodhisattva, to cite but two examples.

Despite all of the above indications of a Hiṉayāṉa or Theravāda text, however, we actually see very little of the monks, nuns and monastic practices we might expect in a Hiṉayāṉa text about renunciation. Nowhere does Cāttaṉār provide a description of a Buddhist nunnery; only once do we find a brief reference to the community or *saṅgha* of monks and nuns (XXX.3).[8] If we can consider a text such as the fifth century *Visuddhimagga* to represent the "normative" Hiṉayāṉa/ Theravāda tradition of Cāttaṉār's day, then Maṇimēkalai's acquisition of three powerful mantras through the goddess Maṇimēkalā (X. 80-82, 91) contradicts Buddhaghosa's assertion that such "supernormal" powers can be achieved only through rigorous meditational practice (*Visuddhimagga* XII. 1-139).

Fewer scholars, such as Kandaswamy (1978) and Hikoska (1989), have favored the view that Cāttaṉār was a Mahāyāṉa Buddhist, the latter reading the text as a Tamil rendering of the *Gaṇḍavyūha* portion of the *Avataṃsakasūtra* (Hikosaka 1989: 60-67). The discussion of logic in chapter twenty-nine, Kandaswamy (1978: 253-312) argues, follows a number of Sanskrit Mahāyāṉa treatises including the *Nyāyapravēśa*. A reference to "countless Buddhas" -- *eṇṇil Puttarkaḷ* (XXX.14) echoes the Mahāyāṉa departure from the Hiṉayāṉa notion of a single "historical" Buddha. In a manner similar to the Mahāyāṉa emphasis on compassion or *karuṇā*, Cāttaṉār repeatedly stresses the need for compassionate service to others, as when *Maṇimēkalai* feeds the starving multitudes in drought - stricken Kāñci (XXVIII. 218-245). Yet, as mentioned above, several of the defining characteristics of the Mahāyāṉa are noticeably absent. While Cāttaṉār proves so adept at translating Sanskrit and Pali terms into Tamil in chapters twenty-nine and thirty, for example, nowhere does he use a Tamil equivalent for the Sankrit term *bodhisàttva*, even when describing such wise and compassionate beings as Caṅkataruman (V. 58-70) and Aṟavaṇa Aṭikaḷ. Also missing, as mentioned above, is any hint of the doctrine of emptiness or śūṉyatā so central to Mahāyāṉa philosophy.

Kandaswamy (1978: 60-61) has also noticed certain elements in the *Maṇimēkalai* commonly associated with tantric Mantrayāṉa/Vajrayāṉa Buddhism. The mantras given by the goddess Maṇimēkalā to her namesake (X. 80-82, 91), for example, bestow upon the young girl three supernatural powers: the ability to fly through the air, to change form at will and to curb her appetite indefinitely.[9] The preponderance

of goddesses in the text perhaps also suggests Cāttaṉār's familiarity with tantric forms of workship: Cintātevi, responsible for giving the wonderous begging bowl to Āputtiraṉ; Tīvatilakai, the guardian goddess of the pedestal on Maṇipallavam; Campāpati, the ancient goddess of Maṇimēkalai's city; and Maṇimēkalā, the mentor who sets Maṇimēkalai upon the path of dharma. Much of the narrative also takes place in the neighborhood of the cremation ground, which we learn stands right next to the Uvavaṉam, the Buddha's flower park (VI. 37-38).

As in the case of the Mahāyāṉa, however, many of the elements central to tantric Vajrayāṉa/Mantrayāṉa traditions are conspicuously absent from the *Maṇimēkalai*. Vajrayāṉa or Mantrayāṉa is philosophically indebted to the notion of *śūṉyatā* or emptiness, which, as mentioned above, Cāttaṉār never discusses. The very aim of the Vajrayāna -- to become *a siddha* or adept through ritual and meditational practice -- is also completely absent; rather, Cāttaṉār's characters repeatedly speak of penance, of rigorous austerities and self-denial. Characters who engage in such "tantric" practices as drinking liquor are clearly ridiculed (III. 92-102, 104-115). Even the celestial goddesses must act in accordance with karmic law, as Maṇimēkalā acknowledges when she takes Maṇimēkalai to Maṇipallavam (VII. 19-22).[10] The closing lines of the text stress a path to liberation that is quite conservative (XXX. 257-260), governed by the reading of scriptures, meditation, contemplation, and realization.

In the midst of all of these various elements that may or may not be associated with one or more "schools" of Buddhist thought -- Hiṉayāṉa/Theravāda, Mahāyāṉa, Vajrayāṉa/ Mantrayāṉa-- one doctrine clearly stands out as central to the message of the *Maṇimēkalai*: the doctrine of dependent origination or *pratītyasamutpāda*. The narrative in its entirety, with all its complexities of plot and subplot, continually stresses the power of karmic cause and effect in shaping the lives of each character. The story of Maṇimēkalai's renunciation, interwoven with the stories of her parents, her lover and various other companions and acquintances over many lives, culminates in the final doctrinal teaching of chapter thirty, namely, that all events and phenomena have their necessary antecedents, that all existence is to be understood only in the context of the chain of events originating with ignorance and karma. As early as the second chapter, this fundamental theme is voiced by Mātavi (II. 64-67):

Those who are (re)born experience increasing sorrow.
Those who are not (re)born experience supreme bliss.
The first is the result of desire.
The (second) is experienced by those who have
eradicated their desires.

Time and again we are told that events occur due to past actions, that characters move through situations propelled by karma. To cite but one example of this recurring theme, we learn that the entire sequence of events ending with the violent death of the prince is rooted in the pince's *tīviṉai* or bad karma from his previous birth (XXII. 193-203).

Because of his bad karma coming into force there,
. . . Utayakumaran did not leave (the public rest house).
(This bad karma) brought (Maṇimēkalai) there to the
public rest house.
led (Utayakumaraṉ) there in the pitch blackness of midnight,
summoned the Vidyadhara with the sharp sword who was
Kāyacaṇṭikai's husband,
confused the mind of the vengeful vidyādhara (into
thinking that Utayakumaraṉ) had come (to see)
the vidyādhara woman,
and cut down (Utayakumaraṉ) in the public rest house
through the sword in the (Vidyādhara's) hand.

By the close of the text, in the philosophical discussion found in chapter thirty, the twelve nidāṉa or cārpu have become so central to Cāttaṉār's teaching that even the Four Noble Truths are explained exclusively in terms of the twelve elements of the chain of dependent origination (XXX. 179-188).

The teaching of *pratītyasamutpāda* or dependent origination, realized during the first night of the Buddha's enlightenment according to tradition (see *Mahāvagga* I-i, for example) and discussed throughout the Pali canon, is common in various formulations to all schools of Buddhist thought, and is a central point of doctrinal discussion in a wide range of texts, from the *Abhidharmakośabhāṣyam* and

Visuddhimagga mentioned above to Nāgārjuṉa's *Mūlamādhyamīkakārikā*. As the basic Buddhist formulation of how existence and suffering arise, are perpetuated, and eventually extinguished, the twelve *nidāṉa*, no matter how any particular school arranges or defines them, are arguably as central and basic to the teachings of Buddhism as are the Four Noble Truths and the concept of *anitya* (Pali *anicca*) or impermanence.

If we can assume with some confidence that Cāttaṉār addressed a Tamil - speaking audience familiar with Buddhist teachings, and we can also say that the doctrine of *pratītyasamutpāda* -- albeit with significant variations -- is fundamental to all schools of Buddhism, then the original question concerning Cāttaṉār's audience and its "Buddhist" orientation points in a slightly different direction. With Cāttaṉār's relentless emphasis on the doctrine of Karma, on the chain of events and phenomena preceding and emanating from every person and action good or bad, the problem becomes: what sort of Buddhist audience would need to be reminded of -- pummelled with, if you will -- a teaching so basic to the tradtion as a whole? What Buddhist audience would want or need to hear a narrative so centered upon the consequences and results of karma?

Here I propose two possible answers to this question, both offered very tentatively as potential ways of making sense of Cāttaṉār's intricately constructed text and its central theme. Both rest on the assumption that Cāttaṉār belongs not to any particular philosophical "school" as such, but that he rather addresses a specific problem that had arisen among Tamil-speaking Buddhists of his time: the eclipsing of the doctrine of dependent origination by teachings inconsistent with Cāttaṉār's Buddhist world-view. While considering the nature of these "other teachings" necessarily requires some amount of speculation, the following two possibilities can be supported with evidence from both the text of the *Maṇimēkalai* itself and from external literary sources.

From the work of Basham (1981: 186-204) and Vijayalakshmy (1988), we know with some certainty that Ājīvikas flourished in the Tamil-speaking region through the medieval period. Known primarily for their doctrine of *niyati* or fate, the Ājīvikas posed a direct challenge to pan-Indian notions of karmic cause-and-effect with their

conception of an all-encompassing, preordained cosmic order that human action was powerless to change. When Maṇimēkalai enters the city of Vañci to learn of non-Buddhist doctrines, among those she listens to is a follower of *maṟkalinūl* (XXVII. 108-165), the books of Makkhali Gosāla, traditionally held to be the founder of the Ājīvika sect. Here the word *ūḻ* is used to express *niyati* (as at XXVII. 164), as distinct from Cāttaṉār's use of the term *viṉai* for karma, and the doctrine is dimissed by Maṇimēkalai as inconsistent and confused. The comment made by Cāttaṉār at III. 74-77, that the lotus seat of the Buddha in the Uvavaṉam is intended to show the futility of austerities performed without proper *cintai* (Sanskrit *cintā*), is perhaps also directed against the Ājīvika contention that human volition is irrelevant in the face of *niyati*. Cāttaṉār's central theme of the causes and consequences of karma is directly opposed to the Ājīvika doctrine of fate or *niyati/ūḻ*, and perhaps the *Maṇimēkalai* was written to reinforce the concept of dependent origination among Tamil-speaking Buddhists led astray by Ājīvika doctrines.

A second possibility, and perhaps a more likely one given the range of supporting evidence, is that the *Maṇimēkalai* was written to remind its Buddhist audience of the soteriological limitations of devotion to any divine being, including the Buddha, in a world ruled by karma. Although Cāttaṉār indicates that devotion to superior beings does, indeed, hold some significant place in such a world, he warns repeatedly that no being, human or divine, can intervene in the cyclic processes of dependent origination.

The *Maṇimēkalai's* continual emphasis on the process of the karmic cause - and - effect, for example, occurs within a narrative filled with examples of heartfelt devotion to higher beings, particularly to the Buddha. Each and every significant character in the text, whether human or divine, worships the Buddha in emotionally charged language. Cutamati, for example, at V. 77-79 proclaims: "Except for praising the feet of the Buddha, ... I have no tongue at all!" The goddess Maṇimēkalā first appears singing the praises of the Buddha as the highest and most benevolent of all beings (V. 99-105); she later worships the Buddha as the splendid morning sun who appears to illuminate a world darkened by evil (X. 7-15). Overwhelmed by the vision of the miraculous pedestal on the island of Maṇipallavam, Maṇimēkalai spontaneously prostrates herself before the feet of the Buddha (IX. 1-6). Not only

the Buddha, but every deity who appears throughout the narrative -- from Maṇimēkalā and Tīvatilakai to Cintātēvi and Campāpati -- is duly praised, honored and adored.

Yet throughout this text steeped in an atmosphere of devotion, Cāttaṉār finds a number of ways to caution his audience as to the limits of such devotion and the inability of divine beings to grant liberation. At the close of the sixth chapter, for example, Cāttaṉār retells the story of Gotamī, the grieving mother who asks the Buddha to revive her dead son, which is found in various renderings in the Pali Commentaries on the *Aṅguttara Nikāya*, the *Therīgāthā*, and the *Dhammapada*.[11] In the *Maṇimēkalai*, *Cāttaṉār* subtly expands the message common to all the earlier versions of the tale. While the Pali stories of Gotamī end with sūtras expressing the impermanence of all life,[12] Campāpati provides Kōtamai with the *cause* of that impermanence: "Ignorance was the cause of (the life of your son) . . .and it is matured karma that has come and taken his life" (VI. 150-152). She adds further that Kōtamai's pleas for help are futile, for no being can interfere in the cycle of birth, death and rebirth: "Bringing back (your son's life) and alleviating your sorrow is not within my capabilities" (VI. 160-161). Campāpati summons the entire cosmos to prove her point; the celestial builder, Mayaṉ, constructs the Temple of the Cakravāla to commemorate that event (VI. 190-192) and, we can assume, to remind us of its import.

Again and again Cāttaṉār is careful to qualify his characters acts of devotion by explaining that such expressions are the means to a better birth, *not* a means to salvation or liberation. The wonderous *pīṭikai* or pedestal in the Uvavaṉam garden, replicating the *pīṭikai* on Maṇipallavam, was built, we are told (III. 70-78), to show the necessity of proper intention in making offerings to the Buddha; only those done with proper *cintai* or intent will reach him. There is nothing liberating or salvific in worshipping the *pīṭikai*. Worship of the lotus footprints enshrined on the Pātapaṅkaya mountain provides for a better birth in the next life, as in the case of Mātavi and Cutamati (XII. 108-110). Images of divine beings crafted in wood, stone, clay or paint merely represent the gods of various locations who explain events to ordinary mortals (XXI. 119-128). In fact, not only do gods and goddesses lack the power to liberate or enlighten, but they themselves are subject to the same laws of karmic cause - and - effect as are human beings. Kōvalaṉ

and Kaṇṇaki, for example, who are both deified in the *Cilappatikāram*, must in the *Maṇimēkalai* undergo the sufferings of numerous rebirths before attaining enlightenment at the feet of the Buddha (XXVI. 1-60).

We are told outright that only the ignorant say that god can protect one from karma (XXI. 63-64). The presentations of the Saiva and Vaiṣṇava traditions in chapter twenty-seven underscore this view. Cāttaṉār points to the Śaiva doctrine that the Lord's grace removes the sorrows of birth (XXVII. 93) and to the Vaiṣṇava doctrine that Nārāyaṇa protects his followers (XXVII. 98-99) as particularly objectionable. Equally untrue, given Cāttaṉār's emphasis on the ultimate reality of the chain of twelve *nidāṉa*, is the Bhūtavādi's contention that "this birth and its effects end now" (XXVII. 275-276).

After spelling out the doctrine of dependent origination in some detail, Cāttaṉār concludes both his doctrinal discussion and his narrative full of devotion to divine beings with the observation that no one is the cause of either bondage or release. All of the steps in the process of karmic cause-and-effect that have just been described are the results of desire, anger and mental confusion (XXX. 250-253).

Given what we know of the rise of the Hindu *bhakti* movements in South India beginning in the sixth century (probably the same era in which the *Maṇimēkalai* was written), it seems likely that a rising emphasis on emotional devotion to the lord -- a belief in the saving power of the deity -- offered a potential challenge to the Buddhist doctrine of karmic cause-and-effect, *pratītyasamutpāda*. Whether this challenge took the form of increased interest in the saving power of the *bodhisattva* is impossible to say, although it is interesting to note that no such beings are specifically mentioned in the *Maṇimēkalai*, as Avalokiteśvara (Avalōkitaṉ) is mentioned by name in the later *Vīracōḻiyam* (*pāyiram*.2). Cāttaṉār's text does suggest, however, that someone-- an audience quite familiar with teachings and ideas common to many schools of Buddhist thought -- needed to hear, perhaps to be reminded of, the irreversible consequences of karma over many lifetimes, and the role of ascetic practice in eradicating those consequences and achieving liberation. Positing such an audience for Cāttaṉār's text can perhaps explain the *Maṇimēkalai's* lack of any clear doctrinal affiliation, as well as begin to explain

the relationship between the narrative and the philosophical portions of the text.

NOTES

1. While narratives such as the *Kuṇṭalakēci* and the *Pimpicārakatai* (both now lost) were probably Tamil renderings of stories first told in Pali, the story of *Maṇimēkalai* is found only in Cāttaṉār's text.

2. Such terms are employed here in a general sense to consider the text of the *Maṇimēkalai* from various angles. Use of these labels to indicate discrete schools of Buddhist thought is problematic, as many recent works, have shown. Holt's (1991) study of the cult of Avalokiteśvara in Sri Lanka, for example, demonstrates the importance of supposedly "Mahāyāṉa" being in the Theravāda pantheon. The *Maṇimēkalai*, as this essay will hopefully demonstrate, also defies neat categorization.

3. Prohibitions against: lust, lying, theft, killing and toddy-drinking.

4. *Ētunikaḻcci* comes into effect "like the fragrance of a flower" (*māmalar naṟṟam pōl*).

5. Here the Buddha is *tuṟakkam vēṇṭā (t) tollōy* or "the ancient one who refused heaven" (line 64); *kaṇ piṟarkku aḷikkum kaṇṇōy* or he who "donated his eyes to another" (line 66); *narakar tuyar keṭa naṭappōy* or he who "acted to eradicate the suffering of the people in hell" (line 69); and *urakar tuyaram oḻippōy* or he who "annihilated the suffering of the Nāgas" (line 70).

6. *cakkaravāḷattu (t) tēvar ellām*
tokku oruṅku īṇṭi (t) tuṭitalōkattu
mikkōṉ pātam viḻuntaṉar irappa

All the gods of the Buddhist cosmos
came together and prostrated themselves
at the feet of the king of Tuṭitalokam
and beseeched him.

This refers to the Buddhist notion that all *bodhisattvas* must take their

penultimate birth as king of Tuṣita heaven. Only when all the gods assemble and pray to the Buddha-to-be will he agree to appear on earth.

7. Although Cāttaṉār's narrative necessarily does not contain the same in-depth analysis of each of the twelve *nidāṉa* found in the philosophical works.

8. The *saṅgha* is included as one of the "Three Jewels" (Sanskrit *triratna*) of *putta* (Buddha), *taṉma* (dharma), and *caṅkam* (saṅgha).

9. These same powers, save the last, are also clearly associated with the Vidyādhara characters who appear in the narrative.

10. Here the goddess Maṇimēkalā reports that she deposited Maṇimēkalai on the island of Maṇipallavam "because of the maturation of causes (that had come about) for the young creeper" (*ēṭu mutirntatu iḷaṅkoṭikku āталiṉ*).

11. See Richman 1988: 167-174 for English translations of each of these Pali narratives.

12. From the commentary on the *Aṅguttara Nikāya*:

This is the Law not only for villages or towns --
Not for one family is this the Law,
For all the wide worlds both of men and gods,
This is the Law-- that all must pass away!

(Richman 1988:169)

From the commentary on the *Dhammapada:*

Whoso hath set his heart on sons or flocks or herds,
To worldly pleasures given o'er whose thoughts, --
Even as a torrent sweeps away a sleeping town,
So him the Prince of Death doth take and bare away.

(Richman 1988:173)

SOURCES CITED

Abhidharmakośabhāṣyam (1967) ed. P. Pradhan, Patna.

Alexander, P.C. (1949) *Buddhism in Kerala,* Annamalainagar.

Balusamy, N. (1965) *Studies in Maṇimēkalai*, Madurai.

Basham, A.L. (1981) *History and Doctrines of the Ājīvikas*, Delhi.

Beal, Samuel (1981) *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, Delhi.

Haldar, J.R. (1977) *Early Buddhist Mythology*, Delhi.

Hikosaka, Shu (1989) *Buddhism in Tamilnadu: A New Perspective*, Madras.

Holt, John Clifford (1991) *Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York.

Kandaswamy, S.N. (1978) *Buddhism as expounded in Maṇimēkalai*, Annamalainagar.

Krishnaswami Aiyangar (1928) *Maṇimēkalai in its Historical Setting*, London.

Lockwood, Michael and Bhat, A. Vishnu (1994) *Metatheater and Sanskrit Drama*, Madras.

Mahāvagga (1879) ed. Hermann Oldenberg, London.

Maṇimēkalai (1981) ed. U. Ve. Caminataiyar, Madras.

Peterson, Indira (1989) *Poems to Śiva*, Princeton.

Richman, Paula (1988) *Women, Branch Stories and Religious Rhetoric in a Tamil Buddhist Text*, Syracuse.

Srinivasa, Murti, G. and Krishna Aiyangar, A.N. (1951) *Edicts of Aśoka (Priyadarśin)*, Madras.

Vijayalakshmy, R. (1988) *Tamiḻakattil ācivakarkaḷ*, Madras.

Vīracōḻiyam (1970) ed. Kā. Ra. Kōvintarāca, Madras.

Visuddhimagga (1940) ed. Dharmananda Kosambi, Bombay.

18

JAIN INFLUENCE ON TAMIL ROMANTIC POETRY

V. SUBRAMANIAM

Jainism was essentially an austere, ascetic and puritanical religion and puritanical sects have generally taken a confrontational stance against romantic-erotic literature and art, without any accommodation. This was an important reason for the secularization of the visual and performing arts and literature in Europe from the 18th century onwards. In India however, Jain confrontation with Tamil secular erotic literature, and the Tamil ethic of life-assertion in the first millennium did not lead to totally negative results. The encounter on the whole resulted in a fruitful compromise. This paper explores the socio-historical reasons for this fortunate result.

We are not concerned here with the Jain contributions to refining Tamil grammar, their prolific output of ethical works in *Patinenkizhkanakku*, their refinement of the methods of education and schooling or their introduction of the longer epic and Kavya form to bypass the Tamil passion for anthologies. All these had little direct bearing on Jain confrontation with Tamil eroticism - but indirectly, these contributions perhaps made this confrontation less acrimonious.

What we do know is that where Jain monks had a free field they had their way in shaping local literature. For example in Karnataka, where they developed Kannada literature, without an earlier local tradition, they left a deep ascetic imprint. Thus the Ramayana of Pampa has no real romantic element. In Gujarat, the imprint was probably less deep on Gujarati literature but, Jain Sanskrit scholars in Gujarat and Rajasthan commenting on erotic poems of Kalidasa, diluted and bowdlerized them in their commentaries, (Patel, 1978). More importantly, their condemnation

of Lord Krishna for his polygamous and adulterous relations was unequivocal and indeed was a condemnation of all Hindu erotic literature and art based on the Krishna theme (Padmanabh Jaini, 1982).

During the first seven centuries after Christ, Jain monks had a well known strong influence in the Kalabra and the later Pandya court - and on the Pallava monarch Mahendravarman. But in spite of it, they had no free hand in creating a new literature from a void in Tamil. Instead they encountered a well established secular literary tradition glorifying human love in their *Akam* literature and heroism in war and generosity in peace in their *Puram* literature. They had no difficulty in using the Puram genre for their own ends. They glorified self control as heroism and generosity as part of their ethics. But how did they come to terms with the *Akam* genre particularly in regard to the unashamedly romantic erotic content of that genre. They did it in two complementary ways. Some poets, took over the *Akam* genre into their epics or other works but set ethical limits to it without desiccating it. The best examples of this method are Tiruvalluvar in *Kamathuppal,* Tiruttakka Tevar in *Cintamani,* Ilango in *Cilappatikaram* and Tolamozhithevar in *Culamani.* Others probably exercised some choice in the shaping of Tamil Akam anthologies so as to exclude the grossest aspects of eroticism. The latter cannot be proved directly but the indirect evidence is quite suggestive.

I

The five great Tamil Akam anthologies in *Ettutthokai* - and four smaller poems in *Patthuppattu* sing about all aspects of human love. The four ones in *Patthuppattu* detail, fulfilled love and temporary separation. The *Ettutthokai* anthologies have hundreds of songs on all aspects detailing, the first meeting, secret trysts, separation, lover's tiffs - and marginally about the other woman and courtesans - but never about adultery. On the other hand, the famous Prakrit erotic anthology *Gathasaptasati* has a substantial number of poems on adultery and on the grosser side of prostitution, as does the Prakrit magnum opus *Bruhat Katha.* To give an example or two: *Gathasaptasati* describes an adulterous wife who has trained her dog to chase away her husband, by starving the dog about the time of his arrival and feeding him before her lover comes. In another poem, the mother

of prostitute tells her to hurry up and not to dress up too much as her customer would not know the difference between a pillar decked in a saree and a well dressed lady.

By contrast, Akam poems even when dealing with courtesans and prostitutes are quite delicate and sensitive. Thus *(Akananuru 26)* describes how a young mother feels that her husband's embrace is artificial-because of her sagging breasts after childbirth. She tells him to go to other woman - and that she has her little darling to love. The husband saying that he loves him too embraces her and the child together and the young wife is reconciled even while calling herself soft and silly. The husband later leaves her but the wife remembers the incident. Another poem *(Akananuru 16)* describes, how the erring husband is 'caught' by his wife. Their little son walking along the street is embraced warmly by the 'other woman'. The wife seeing this tells her half warmly that 'she' is also mother to the little one. Such examples can be multiplied.

All in all, Tamil Akam anthologies eschew adultery and exercise much delicacy in dealing with the other woman and courtesans. Considering that the Prakrit counterpart *Gathasaptasati* has dealt with that freely and profusely there is a reasonable suspicion that Jain scholars had some influence in selecting poems for inclusion in the Akam anthologies. This may be either through direct participation or through their general ethical influence in the process of selection.

One may go a little further to say that this Jain influence also left its stamp on Tamil Bhakti movement in contrast to its developments elsewhere. I have analysed and discussed in considerable detail (Subramaniam 1979) how the Nayikabhava devotional approach i.e. the feeling of the devotee as a beloved of the super masculine Lord was derived from the dominant influence of Akam poetry and its grammar. This approach paints the devotee as a chaste virgin in love with the Lord and was the dominant devotional cult. But the *Gathasaptasati* influence was felt in parts of North India and this ultimately led to the concept of a mad adulterous love for the Lord while married to an earthly husband. In the hands of devotional philosophers like Rupa Goswamin (Vitebnik, 1994) this led to the glorification of adulterous love as a superior form of devotion. Tamil devotional poetry escaped this pitfall-and Jain influences might have had something to do with it.

II

The positive side of the Jain-Tamil compromise was even more fruitful of which we discuss five examples. The best and most well known of these is Tiru Valluvar's *Kamatthuppal*, the third book of this famous *Tirukkural*. Valluvar's religious affiliations have been disputed but the sum total of the evidence points to his being a Jain by birth and general inclination but a liberal one who accepted the best of local Tamil culture and much of the general all India Hindu culture. Taking over the established threefold ideals of earthly life, namely Dharma (moral order) Artha (wealth or worldly goods) and Kama (love) for this three constituent books, he deals with each of them in an original manner. The first book *Aratthuppal* dealing with Dharma, betrays a strong Jain basis but accepts some Hindu ideas about honouring ancestors; *Porutpal* deals with politics and polity in an original manner (V. Subramaniam,1994)- but is *Kamatthuppal* that rejects the Aryan Sanskritic interpretation of Kama as sex (as Vatsyayana does in his *Kama Sutra*) and instead interprets it in terms of the Tamil grammar of love in two broad divisions namely before marriage as *Kalaviyal* and after marriage as *Karpiyal*. Under each division all the important (*thurais*) aspects of love like the first meeting, secret trysts, conversations with the eyes, love sickness, the village gossip about lovers, lover's tiffs, after marriage, and the delicate joys of embrace are dealt with in beautiful couplets which later poets appropriated avidly into their works. Jain austerity shows its influence in his studied avoidance of prostitutes and courtesans in *Kamatthuppal* and his pithy chapter (*Varaivin Makalir*) on them in *Porutpal* as a thing to be avoided.

Valluvar set a powerful example for some later Jain poets, even though his contemporaries who composed the ethical works of *Patinenkizhkanakku* did not care to sing of love. Of later poets, the most well known is Ilaṅgo, whose *Cilappatikaram*, combines Jain austere ideals with some worldly ideals. Indeed, his three stated objectives in composing his work fall under the Kural rubrics of Polity (*Arasiyal pizhaitthorku*), love (*uraisal Patthinikku*) and ethics (*Oozhvinai*): Focusing on love, Ilango deals with married love of Kovalan for Kannagi and also Kovalan's love for the talented courtesan Madhavi. It is clear that his identity as a poet triumphed over his Jain ethical commitment to preach. Kovalan's fulsome

praise of his wife Kannagi on the first night and again after he leaves courtesan Madhavi are genuine-but Ilango's attempt to suggest that Madhavi's love was less genuine than Kannagi's, does not click. Nor does the glorification of Kannagi as a goddess detract from Madhavi's artistic talents and commitment and her love for Kovalan. Ilango's tantalizing ambivalence regarding Madhavi can be traced to a basic compromise between Jain austerity and the Tamil literary tradition of glorifying human love.

Tiruttakka Tevar's *Cintamani* more or less follows Tamil *Akam* grammar within the broad ethical limits set by Tiruvalluvar. The hero Jivakan falls in love and marries eight young women-and this justified the renaming of *Cintamani* as *Mananul* or a manual of marriages. In most cases the act of falling in love through a meeting of the eyes is described with much polish and sensitivity-following the *Kamatthuppal* chapter on eye-meeting. Jivakan describes Kemasari's brief look at him as worth all that heaven can give-and the eye message of the dancer Anangamalai is described even more suggestively. If the last two chapters of *Cintamani* dealing with Jivakan's giving up the world are forgotten, this epic can be treated as one of the best love lyrics in Tamil literature.

Culamani of Tolamozhi Tevar provides a different example of Jain compromise with Tamil *Akam* conventions as well as Tamil Bhakti literature. We have noted already how the Jain Sanskrit scholars were extremely critical of the Krishna story. The Tamil *Culamani* is more or less a retelling in beautiful verse of the Krishna story in all its romantic beauty without the polygamous element. While the Krishna story was part of Jain literature it attained its full glory in the hands of Alwars before it was Sanskritized and embedded in the Bhagavalthapurana. The possibility of the influence of Alwar poetry on the Jain poet in this regard cannot be ignored.

The strangest and strongest case of a Jain poet absorbing all the erotic elements of the Tamil *Akam* genre is provided by *Kalingattupparani* of Jayamkondar a Jain poet from Deepangudi. The opening chapter *Kadai tirappu* which includes poems of returning warriors requesting their women to open the door contains most intimate portraits of love making with some verging on pornography but painted with extreme sophistication; of the loving wife looking again and again at her husband's

nail marks and tooth marks on her body - like a poverty stricken man counting again and again his small savings-or of the roused wife protesting against her husband disrobing her but cleverly enough to encourage him. What is more surprising is that these love scenes are 'balanced' by the most gruesome descriptions of the Kalinga war, of piles of corpses, of hungry eagles and ghosts waiting to eat them and of warriors cutting off their own heads before Kali to ensure victory of their side. Here again the poet has not only followed but also streched the *Puram* conventional descriptions of war to their utmost limit.

III

It is clear that the Jain poets we have discussed, absorbed the existing conventions of Tamil literature on love setting ethical limits *only in realistic terms* and not in terms of their austere religion. This is in contrast to what their counterparts did in other parts of India where they had a more or less free hand. Secondly, as the centuries passed and Jain influence in politics and society declined, the later poets were even more adoptive of Tamil erotic conventions as Jayamkondar and Tiruttakka Tevar became. The story that Tevar had to prove his mental purity with an ordeal by fire when his fellow Jains could not accept his poetic concentration on Jivakan's love life - proves that he had become more of a Tamil *Akam* poet and less of a Jain monk in the course of composing his epic.

The influence was mutual. Jain monks living in total isolation from Tamil society coult not have influenced it and they had to pay a price to gain that influence i.e. to understand and even absorb its basic ethos. In the case of Tamilnadu, the dominant love poetry of *Akam* was the main part of this ethos. The Jain authors by understanding it were able to tone down some less desirable aspects such as prostitution and exclude adultery in Tamil anthologies of love poetry. As centuries passed and as Hindu renaissance was pushing Jainism to the wall, the Jain poets had to become more attuned to Tamil literary ethos all the more so because Tamil *Bhakti* poets, particularly the Alwars, had absorbed and transmuted *Akam* ethos for their own purposes. That probably explains the centrality of *Akam* in *Cintamani* and the heady mixture of *Akam* and heroic *Puram* in *Kalinkatthupparani*. To sum up, Jain interaction with Tamil *Akam* literature was a case of mutual influence which

enriched Tamil literature without resort to gross sexual elements.

REFERENCES

Jini, Padmanabh, "Krishna in the Jain view", *Paper read at the Wisconsin S. Asia Conference*, 1982.

Patel, S., "Jain commentaries on Kalidasa", *Paper read at Kalidasa Academy 10th Year Celebration*, Ujjain, 1978,

Subramaniam, V., *Cultural Integration in India*, New Delhi: Ashish P.H. 1979.

_______________, (ed), *Political Theorizing in Asia: the Socio-Cultural Context*, New Delhi: Ajanta Books International, 1994.

Brezinski, J.K., "The Adulterous Nayika in Indian Love Poetry", *Enriched by South Asia*, (ed.) Elliot Tepper, Calgary, 1994.

For all the Tamil works cited, the standard edition published by Trunelveli Saiva Siddhanta Publishing Society was used. For *Gatha Sapta Sati*, the Ninayasagar, Bombay edition was used.

19

RAMANA MAHARSHI - HIS LIFE, TEACHINGS AND PHILOSOPHY

GITA KEENI

1.0 Ramana Maharshi's life

India is the land of many great Sages, Rishis and Philosophers and is famous for her philosophical teachings all over the world. Many occidentals were and are attracted by the sages, rishis and philosophers of India. Bhagawan Sri Ramana Maharshi is one of them and is widely recognised as the greatest sage of the twentieth century. On the sacred day of 'Arudra Darshan', the day which is observed with great devotion by Saivites, for it commemorates the occasion when Siva manifested himself to his devotees as Nataraja, in 1879 Ramana Maharshi was born at Tiruchuzhi, a small village in the Tamil land of South India. He was the 2nd son of Sundaram Iyer and Alagammal and was named Venkataraman. Sundaram Iyer was a self made man of innate wisdom and strong character, very gentle and hospitable by nature. The priest at home regularly worshipped a set of tiny images and offered the daily food to them before it was served to Sundarams family members. Occasional visits to the local temple and sermons, kalakshepams or readings from the sacred legends and epics were at practice. A peculiar feature is found in this family - one memeber of each generation gave up home and all comforts and turned ascetic. One of Sundaram Ayyar's paternal uncles had donned the orange (ochre) colored robe, taken staff and lived on begged food. Ayyar's elder brother also suddenly disappeared from the village, evidently intent on leading the life of an ascetic. Thus in every generation the family had produced an ascetic. There is an interesting legend narrated by the old folk about the origin of this family trait. An ascetic once

came to the family and was not given due respect, not even a meal. He left them with a curse that, in each generation, one member of the family should turn ascetic and wander about in quest of food.

At the age of 12 when his father died, they came to their paternal uncle, Subba Iyer's place, who had a house in the nearby city of Madurai. Venkataraman found school games and outdoor life more congenial than studies or reading books. In later days he used to say - "To the astonishment of my friends, at all times and in all games I used to win invariably, were is swimming or doing domestic chores. That is why they called me *Thangakkai* (golden hand). If my aunt began preparing appalams she would call me and ask me to put my hand on it first. She had great faith in me, because I would do everything according to her wishes and never told lies". He was religious minded from his childhood. A moslem classmate of His, Sabjan recollected - even as a student he was very religious minded. Every Saturday and Sunday he would go to Tirupparankunram and go around the Subramanya Swami temple with fervent religious ecstasy. He took me several times with him to the temple saying "Gods creation is alike and there is no differentiation in creation. God is the same; the apparent differences in Gods are created by man".

At the age of 16 the most important event of his life took place. Ramana Maharshi describes it in the following way - "It was about six weeks before I left Madurai for good that the great change in my life took place. It was quite sudden. I was sitting alone in a room on the first floor of my uncle's house. I seldom had any sickness, and on that day there was nothing wrong with my health, but a sudden violent fear of death overtook me. There was nothing in my state of health to account for it and I did not try to account for it or to find out whether there was any reason for the fear. I just felt 'I am going to die' and began thinking what to do about it. It did not occur to me to consult a doctor or my elders or friends; I felt that I had to solve the problem myself, there and then.

The shock of the fear of death drove my mind inwards and I said to myself mentally, without actually framing the words 'Now that death has come; what does it mean? what is it that is dying? This body dies and I at once dramatised the occurance of death. I lay with my limbs stretched out stiff as though *rigor mortis*

had set in and imitated a corpse so as to give greater reality to the enquiry. I held my breath and kept my lips tightly closed so that no sound could escape, so that neither the word "I" nor any other sound could be uttered. 'Well then' said I to myself, 'this body is dead. It will be carried stiff to the burning ground and there burnt and reduced to ashes. But with the death of this body am I dead? Is the body I? It is silent and inert but I feel the full force of my personality and even the voice of the "I" within me, apart from it. So I am the spirit transcending the body. The body dies but the spirit that transcends it cannot be touched by death. That means I am the deathless spirit. All this was not dull thought; it flashed through me vividly as living truth which I perceived directly, almost without thought process. "I" was something very real, the only real thing about my present state and all the conscious activity connected with my body was centred on that "I". From that moment onwards the "I" or Self focused attention on itself by a powerful fascination. Fear of death had vanished once and for all. Absorption in the self continued unbroken from that time on. Other thoughts might come and go like the various notes of music, but the "I" continued like the fundamental *sruti* note that underlies and blends with all the other notes. Whether the body was engaged in talking reading or anything else, I was still centred on "I". Previous to that crisis I had no clear perception of myself and was not consciously attracted to it. I felt no perceptible or direct interest in it, much less any inclination to dwell permanently in it".

After this (awakening / experience) He used to go to Meenakshi temple almost every evening, whereas, formerly He used to visit it very occasionally with friends. He used to go alone and stand motionless for a long time before an image of Siva or Meenakshi or Nataraja and the 63 saints. He stopped going out with friends to play games and preferred solitude. He often used to sit alone and become absorbed in the self, the Spirit, the force or current which constituted him. Looking at Him, His elder brother used to sarcastically call Him 'Sage' or 'Yogi' and advised Him to retire into the jungle like the ancient *Rishis*. When Nagaswami, His brother remarked "What use is all this to such a one?" the meaning was obvious; that one who wished to live like a *Sadhu* had no right to enjoy the amenities of home life.

Venkataraman recognised the truth in His brother's remark. Making the excuse that He had to return to school, He rose to his feet to leave the house then and there and so forth renouncing every thing. For Him that meant Tiruvannamalai and the Holy Hill Arunachala. Unconsciously providing Him with funds for the journey, His brother said "Take five rupees from the box downstairs and pay my college fees on the way". Calculating the distance in an old atlas He found that 3 rupees should suffice for the fare to Tiruvannamalai. Leaving behind a note and a balance of 2 rupees, He started off for the railway station. The note read as - In search of my Father and in obedience to His command, I have left this place. *This (i.e. myself) is only entering on a good enterprise.*

On 1st September 1896, three days after leaving home, Venkataraman arrived at Tiruvannamalai station, Sacred Arunachala. He went to Arunachala temple and the thousand pillared hall served as the first residence for the young *Brahmana Swami*, which is the name by which He has always been known to the masses at Tiruvannamalai. For approximately 24 years He spend in various places, viz. at the big temple, Virupaksha cave on the big hill of the Holy Beacon, Skandashram and finally came down to Ramana Ashramam where His Mother's samadhi is. He continued to stay here, till 14th April 1950, till the last moment of his life.

2.0 Karma

Maharshi set little store in teaching by words. He preferred the way of Dakshinamurti, who taught through silence. But His silence was not dull or gloomy like that of a graveyard. On the contrary it was dynamic, vibrant, charged with power. He taught things through His life.

When His Mother came to get Him back home, He remined unmoved and indifferent. Looking at Alagammal, one Pachaiyappa Pillai told Him: Your Mother is weeping and praying. Why do you not answer her? Whether it is 'yes' or 'no', why not give her a reply? Swami need not break His vow of silence. Here are pencil and paper. Swami may atleast write out what he has to say. His reply in a piece of Paper in Tamil was: "The ordainer controls the fate of souls in accordance with their past deeds - their *prabdha karma*. Whatever is destined not to happen will not happen, try how hard you may. Whatever is destined to happen will happen,

do what you may to stop it. This is certain. The best course, therefore, is for one to be silent".

He says:

The Lord sustains the Universe
The pseudo self which thinks it bears it
Is like the grining figure which seems
To carry the weight of the temple tower.
If a traveller in a cart does not
Put down his luggage in the cart
But carries it painfully on his head,
Whose is the fault?

Now 'Karma' is a very commonly used term. It indicates *kriya* or action. There are four kinds of *kriya* (action) or '*Karma*'-

1. White or virtuous (*sukla*)
2. Black or wicked (*krsna*)
3. White black or partly virtuous and partly vicious (*sukla-krsna*), as most of our actions are
4. Neither black nor white (*asukla-krsna*), i.e. those acts of self renunciation or meditation which are not associated with any desires for the fruit.

It is only when a person can so restrain himself as to perform only the last kind of action that he ceases to accumulate any new *karma* for giving fresh fruits. He has thus only to enjoy the fruits of his previous karmas which have ripened for giving fruits. If in the meantime he attains true knowledge, all his past accumulated actions (i.e. *prabdha karma*) get destroyed, and as his acts are only of the *asukla-krsna* type no fresh *karma* for ripening is accumulated, and thus he becomes divested to all *karma* after enjoying the fruits of karmas alone.

We find in Bhagavad Gita; Bhagawan Sri Krishna tells Arjuna, who lost heart on the battlefield - moments before the start of an epic war: (The Bhagavad Gita, tr S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, 2nd Edition, 1967).

Not from abstention from work does a man attain freedom from action; nor by mere renunciation does he attain to his perfection (III:4).

For no one can remain even for a moment without doing work; every one is made to act helplessly by the impulses born of nature (III:5).

Do thou alloted work, for action is better than inaction; even maintenance of thy physical life cannot be affected without action (III:8).

But the man whose delight is in the self alone, who is content with the self, who is satisfied with the self, for him there exists no work that needs to be done (III:17).

Similarly, in this world he has no interest whatever to gain by the actions that he has done and none to be gained by the actions he has not done. He does not depend on all these beings for any interest of his (III:18).

Therefore, without attachment, perform always the work that has to be done, for man attains to the hightest by doing work without attachment (III:19).

There is not for me, O Partha (Arjuna), any work in the three worlds which has to be done nor anything to be obtained which has not been obtained; yet I am engaged in work (III:22).

Resigning all thy works to me, with thy consciousness fixed in the Self, being free from desire and egoism, fight, delivered from thy fever (III:30). Thus here the secret, which is no secret, is laid bare. God Himself, embodied in the wise and gentle form of Krishna, does not take up arms in the field of *dharma:* yet as a non combatant driver, He instructs Arjuna in the Supreme Knowledge.

In *Upadesa Saram*, the essence of instruction, Ramana Maharshi says:

Action-Karma-bears fruit in action, for so the creator ordains, But is it God? It cannot be, for it is not sentient.

Ramana Maharshi often used to tell people to be silent - "Summayiru". Silence is the highest teaching in the world. There is nothing higher than this. A devotee

who sits with a sage purifies his mind just by being with the sage. The mind automatically becomes purified. No words exchanged, no words said. Silence is the ultimate reality. Everything exists in this world through silence.

But while talking about this silence, Ramana Maharshi never asks one to refrain from work. We find Sri Krishna to ask Arjuna not to desire for the result but asks him to participate in the war (When we go through Ramana Maharshi's life, we find him to be active.)

Sri Krishna says in Bhagavad Gita - 'I am not the doer. It is like the sun and the world action. For instance, many flowers bloom, change their direction with the rising of the sun or the change of its position. Now the sun has no desire/vasana to activate those things. It is responsible for it, but it is not the doer/actor. This is known as the Cosmic law.

Observing the life of Ramana Maharshi we find that he was active all the time. He used to go into the kitchen by 3 a.m and start cutting vegetables. He used to cut much more and more quickly than others. Sometimes when the amount of vegetables were too much, others used to look at the clock in hope that if they can finish by 5 a.m they can go for another nap. When they were asked the reason for being concerned about time, they tried to bluff Him saying:

'If only we could complete the work before 5 a.m, we could meditate for an hour.'

Ramana Maharshi told them-

The allotted work has to be completed in time. Other thoughts are obstacles, not the amount of work. Doing the allotted work in time is itself meditation. Go ahead and do the job with full attention.

Thus he taught the importance of honest work.

He taught that work is love for others, that we can work for ourselves. The amount of keenness he used to show in cooking might lead one to think that he liked good food and enjoyed a hearty meal. But that was not true. He used to

mix everything together and gulp it down carelessly as if he had no taste in his mouth. When asked he used to say- "Enough of multiplicity. Let us have some unity".

He used cooking to teach the ashramites religion and philosophy. He used to say,

"You must cover your vegetables when you cook them, then only will they keep their flavour and be fit for food. It is the same with mind. You must put a lid over it and let it simmer quietly. Then only does a man become fit for God to consume. He emphasised on dignity of labour. Besides cutting vegetables, He used to attend to the mixture of various components for the cooking. When there was no literary work or other work on hand, He used to polish walking sticks, repair *kamandalas*, sticks, leaf plates, copy from books in print like handwriting, bind books and other useful works.

While in Skandasram, Ramana Maharshi used to build walls, embankments and stone and mud benches. He preferred to do His work on His own. But there was no vasana behind it.

Apparently it seems that He also acted like a common human being. But the difference between the two is that one works with a definite intention, desire, vasana - where as in case of Jnani, he has no sankalpa - no vasana.

When the vasanas are there (alive), a man might work busily while doing nothing. Like someone lying still lying in sleep and dreaming that he climbs uphill and tumbles down: where as a Jnani with absence of vasanas may seem to act yet never acts.

3.0 Who AM I

The essence of Ramana Maharshi's teachings is "Who Am I". We talk about *Karma* but who does that *karma?* Who is the doer/*karta?* He got His realisation looking for the answer to the above question. As it is mentioned in the earlier part, after having a serious thought he got the answer that this body is not *HE*. Because even after the body perishes, I continues to exist.

In order to know this "I" the easiest way suggested by Him, is to still the mind-in other words to turn it inwards and make it merge in the heart, the abode of the Self. Now, what is the nature of the mind. He says-Mind is a bundle of thoughts. Apart from thoughts, there is no such thing as mind. Thought is the nature of mind. It causes all thoughts to arise. In deep sleep there are no thoughts, and there is no world. The pure self is not realised unless the mind subsides. And the only way to subside mind is to inquire "Who am I"; because the first and foremost of all thoughts is the primal "I" thought. To keep the mind constantly turned within and to abide thus in the Self alone is Self enquiry. Only by steady and continuous investigation into the nature of the mind, the mind is transformed into THAT to which "I" refers, and that verily the Self. That which arises in the physical body as "I" is mind. If one inquires whence this I-ness first arises, it will be found that it is the heart or *Hridayam*. Restraint of the outgoing mind and its absorption in the Heat is known as *Antarmukhadrishti* or introversion. When the mind becomes absorbed in the Heart, the "I" or ego vanishes, the pure consciousness or Self, which subsists during all the states of the mind, alone remains resplendant. This state, where there is not the sligthest trace of the "I"-thought is one's true *Swarupa*.

Through the control of breath also, the mind will become quiescent, but only, so long as the breath remains controlled; and with the movement of breath the mind also will start moving and will wander as impelled by residual impressions. The source is same for both mind and breath. Till the time of death the mind keeps the breath in the body; when the body dies the mind takes the breath (*prana*) along with it. Breath control is only an aid for mind-control, it will not bring about annihilation of the mind.

By breath control when the mind merges in the Heart one realises the True Self. With Sat Darshan or True Perception, Awareness is realised as the only true being. It is for each one to discover this Truth for oneself. It cannot be granted. When one prayed to Ramana Maharshi to grant her salvation only; Ramana Maharshi replied 'Is salvation something to be handed over on request? Do I keep bundles of salvation concealment about me, that people should ask me for salvation? It is to be realised only by actual experience. For example, the mother, when questioned

by her little girl, about the joys and pains of maternity and child birth, smiles and says 'wait and see for yourself by actual experience'; similarly is it with the 'birth' of this *Atama* (Self) i.e. its realisations in one's Self and all as pure "bliss-consciousness-existence".

Conclusion

Thus looking at Ramana Maharshi's life and His teachings, we find that His is the way which is very simple. Everybody irrespective of learned or illiterate had a free access to His teachings. He Himself never read any books on philosophy, before His realization. He experienced the Real, the Truth. So whatever He used to say was from His own experience; thus was the feeling of many critics like Paul Brunton etc. He always used to say that the most important thing is to know thyself-when one doesn't know himself, what is the point in wasting time to know other things. Once one knows the self, he realises that everything else is false except the Self. In this way Maharshi's thinking is similar to the Mayavada of the Adaita Vendanta school. Vedanta says that this world is a Maya. Just like in the theatre we play different roles according to our Praravadha karma. Maharshi sites the analogy of a dream. As soon as we get up we realise that it was a dream. Similarly, this is our waking dream state. When we come to know the truth, we will come to know about our dream state.

But how do we know the truth, the real state?

Maharshi never opposed any of the other known methods, such as Karma, Bhakti, Raja, Jnana yoga, observance of rituals or any of the different ways chosen by the devotees to attain God. He often allowed people to select whatever they have taken up as their *lakshya* or object of meditation. If a person has already started meditation on God Ganapati, Subramanya, Kali, Siva, Rama, Jesus, Buddha Pranava, Sakti bijan, Panchakshari, Ashtakshari, a lamp's flame, his mother or his Guru, Maharshi tells him to go on with full faith, as that will ultimately lead him to the goal.

In Karma yoga there is a *jiva* trying to free himself from the bondage of birth and death by doing *karma* without attachment. In Bhakti yoga there is a

jiva feeling separated from his God who is his father, mother, master, friend or lover and wanting reunion with him, through devotion and love. In Raja yoga the *jiva* feels he has been alienated from his real nature and wants to be re-integrated by various practices including control of breath. In Jnana-yoga the *jiva* is in ignorance and by eliminating all that is false seeks to attain knowledge of the Real. Whereas Maha Yoga has been described as a process of Unlearning. Its follower has to unlearn all his knowledge, because,being in relativity, it is ignorance and therefore a hindrance. Following the Maharshi's method, we inquire into the origin, nature and source of *jiva* itself by questioning who the "I" is that is engaged in the yogic practices. The seeker then discovers that the "I" which is supposedly doing all these things is non existent and only an appearance, and that sole Reality is the Self; one without second, whose nature is Sat-Chit-Ananda.

SELECT BIBLIOGRAPHY

Brunton Paul, *A search in Secret India.*

Muruganar, *The Garland of Guru's sayings* (Translated from Tamil by Prof. K.Swaminathan).

Sri Ramanasramam, *Talks with Sri Ramana Maharshi.*

————————., *The Liberating Question.*

————————., *Ramana Smrti Souvenir* (1980).

Sadhu Om & James Michael, *Updesa Undiyar of Bhagavan Sri Ramana.*

Devarja Mudaliar, *Day by Day with Bhagavan.*

Narashimha Swami B.V., *Self Realization.*

Who, *Maho Yoga of Bhagavan Sri Ramana.*

The Bhagavad Gita, tr S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, 2nd edition, 1967.

Das Gupta Surendra Nath, *A History of Indian Philosophy.*

20

INNER AND OUTER CULTURE

SWAMI VIGNANANANDA

This was a very nice visit in India, Malaysia and Japan. I visited many places and met so many devotees and many people participated in our Yoga classes. I taught certain special *pranayamas*, advanced yoga exercises, the *uddiyan, nowli,* which is very good for the stomach, as well as the *jala neti* and *sutra neti* and people attended the classes very well. I also visited Madras, our headquarters in Salem, of course, also Trichy, Madurai plus the famous Vaigai Dam in South India, where water is held to serve many villages.

Inner and Outer Culture, you see, it means that people are living in two different ways. The people do not focus inwardly; they focus upon mental directions and we call this Outer Culture. They have a lot of obstacles and worries and sadness, and unknown difficulties-all will happen when we are living with the mental directions. We call this outer focus, Outer Culture. One who lives the deep-in-spiritual life, Spiritual Culture which is daily *practicals* to sure and definitely stay within our Self directions, which is heartful directions- that is called Inner Culture.

Sometimes, what happens- the Inner Culture people, who practice spiritually and develop for many years, gaining wonderful experiences, their hearts are very clean and neat, like a crystal clear jewel or crystal clear lotus petal we are going to sometimes mix with the outer-focus people, then we have some struggles and problems. Whatever experience we have, we try to serve the people through the lectures. One who knows about spiritual things, or wants to know something about the value or essence, they will come to ask some questions.

Mostly, the reason the people suffer is because they are too much involved with the Outer Culture, mental directions, all the physical directions. The mental directions and physical directions are endless-it looks like you fulfill yourself but really you don't find fulfillment, you don't settle your life, and you don't find any understanding. On and on and on going on, constantly, continually, however long you go, it looks like you always wake up in the morning from the bed, work all day, go to eat, and go to sleep, then wake up in the morning, then work and go to sleep-that's the way your life is going on-but still you can't find the *essence* of life, what is the meaning of life.

On the other hand, when we are involved with the Inner Culture, which is the practical of the meditations, and chanting some Sanskrit mantras, and restoring the energy, try to get full of crystal clear words and thoughts and the way of communicating with the heartful directions-that makes us very bright and neat and clean, health develops very well, and we try to set up our Inner and Outer Culture together.

We don't want to focus upon two different kinds of culture. If we focus in two different directions, that will always make you feel extremely unsettled, or missing, or so much sadness and worry-so many things happen. If we want to get set up, we try our best to communicate within by the way of *practicals,* that is, we try to clear up the mental dust or mental weakness. When we sit for meditation or whatever, after a couple of minutes, the knees and ankles aching, spinal and buttocks all aching-we have to try to avoid all this, try to go far, far away from this-beyond that we have to go, the practical way, then this is all going to stop, the mind is going to become still, very clean, then you can easily focus upon your heart beat or easily communicate with your Self. This is Inner Culture.

One who does not know Inner Culture-for them, "Oh, that's too hard for me to find!" It's like, "I have a battery, put it in the light and just push the switch-easy to see the torch light. I don't want to have to go and buy a match and this and that, and come sit here and burn a candle..". "This is very hard, that's very easy", people sometime think. But you must remember: that which is very hard, there you have the Truth, there you have the Inner Culture, we call it. If

you take it the *easy* way, then that makes your way of living easy, way of talking easy, way of eating very easy. This produces tons of habits, mental laziness and dullness-many things happen-then you are really away from the deep Inner Culture, and that always brings you 'achings'.

The Inner Culture is so important. If you really communicate with the Inner Culture directions, that always makes you feel free and helps you to release your easy way of thinking, or cheap way of thinking, and so many habits. All will be released through by the way of the *practical* of the Inner Culture, this is, spiritual direction. The spiritual way of *practicals* help you to find your own goal, your own life, your own way of living. You become so happy and fully satisfied-such a tremendous, giant feeling. People who do not do any spiritual practice or any kind of meditation-for them, something is always missing. Everything is there but it's like-morning, wake up, you didn't wash your mouth or clean your teeth or anything-such a feeling.

So daily try your best to keep a practical routine of the meditations, then try to listen to your inner feeling. Then, when the mind comes under control, then the life becomes very precious and you can see, within a week or two weeks, you have so much better and clearer understanding. The Inner Culture comes when we try our best to off the habits, try our best not to think the easy way. There is no such 'easy' way or short-cut way. Everybody can prepare a meal, eat food-we always use the right hand. Without the hand, with the mouth alone, we cannot eat - everybody eats with the hand and mouth, together. The same way, try our best to plunge in the *practicals*. See, in a week or two or three weeks, how much better you are. You try to communicate with the mind, try to communicate with the Outer and Inner Culture, together, as one-then you can see the differences: how much stronger, how much better you feel, how much more understanding you have, how valuable your life is-respect and rewards all naturally come to you. Then you can see what you are doing, where you are going, what purpose-all comes to you. Without that, if we are involved with the Outer Culture, that is, mental and physical directions-it always leaves you unsatisfied and selfish. Naturally, one who is selfish always has a lot of habits. If we do not have the habits, if you try to involve with the Inner Culture, *practical way*, the other things

all disappear, you become very pure and very free. This is called Inner and Outer Culture.

In India, many people do not know about Spiritual Culture. They think that 'Culture' means religion or something, that's how they talk. But *practical* is not religion. Our own Self-development is the practical way to establish within our Self, to develop, as a small child growing inside, becoming very smooth, and neat and clean, and very flexible.

There is a beautiful proverb, we say, "When the body is very soft, the mind will also be soft; when the body is very stiff, the mind, also, will be stiff." The same way, if you really find Culture-the practical way to keep clean, neat, plain-the mind also will not have any dust or dullness, no more habits, no more weaknesses. Always combine together, grow well, then you become a master of yourself, then your life becomes really meaningful. You can easily serve many people. You never feel tired or weak or sick or anything-any time you are ready. That's the purpose of our life.

Try your best to live with Inner Culture. Try your best to combine with it to live. It will give you such a nice and light feeling. Aum.

21

RELIGION AND TRADITION AS DETERMINANTS OF THE POSITION OF WOMEN IN SOUTH INDIA WITH SPECIAL REFERENCE TO TAMILNADU

(FROM THE BEGINNING TO 6TH CENTURY A.D)

RANGARAJAN VIJAYALAKSHMY

In the social and intellectual history of India in general women have played a comparatively insignificant role either in the formulation of social, religious and philosophical thinking or in their development. Their status in the society seem to have been determined by many factors on which they had no control. Women were subordinates to men and highly dependent on them, economically and otherwise. Most of the early literatures, the only sources from which one could learn about the position of women in the society, were written mainly by male authors. In Tamil, the early works such as Caṅkam works, the eighteen minor works and the earlier epics, the Cilappatikāram and the Maṇimēkalai, were also composed by male writers, except for a few poems which are claimed to have been written by female poets. In this stretch of time in Tamil Nadu apart from the indigenous religion of Tamils, there had been the influence of four main religions the Brahmanism, Buddhism, Ājīvikism and Jainism. Though they had some common thoughts to share, they differed in many respects. The indigenous religion latter with the Brahmanical thoughts evolved as Hinduism and stood against the other three religions and saw that either they were completely wiped out from Tamil Nadu or lost their hold.

All the above mentioned religions had some truths to affirm, literature to document their truths, precepts to obey , holy leaders to follow, mythological tales to narrate, holy days to observe and religious verses to recite. Regardless of whether

all these religions beleived in one god or more or something sacred other than god, they considered anything related to their religion as sacred. They had their special form of worship and conduct and adhered to their religious beliefs.

The main connecting link between the Tamils as a group was linguistic. Though they deffered in their religion, they were still brought together by their common cultural ideas, values and social forms which were born in common tradition. Tradition seeps along with the time into the culture and during the process there occur many changes. These changes can be a modification of already existing traditions, or blending up of new values with old traditions, or introduction of completely new values. These changes in traditions can be purely due to the internal growth or by external contacts or due to the interaction of internal growth and external contacts.

In preserving the tradition and accepting the novelties a medium path can be adopted for a land needs to preserve its valuable traditions to ensure a balanced life for its people. At the same time it is also necessary to absorb and entertain new novelties which could improve the intellectual and economical capacity of the people.

These traditions can be religious or non religious traditions. The non-religious traditions with the passage of time could have also changed into religious traditions by then association with a particular religion.

It has been the tradition in Tamil Nadu that women stayed at home taking care of the domestic needs while men went out to bring the wealth needed for the running of a family establishment. The following line

... viṉaiyē āṭavarkk uyirē .. (Kuṟuntokai.v. 135)

explain the duty of the men clearly.

The work at home, bringing up children, cooking, entertaining quests, nursing the sick and the rest when compared to the work of men outside were not considered important enough. Traditionally they were considered as woman's duty. This assumption brought in the word 'illāḷ' to the woman and there is no equivalent masculine gender for this word in Tamil even today.

Even in her birth a female child is not considered equal to a male child. It could have been in the beginning that a male child was preferred to a female child, for he was in a position with his might to help his clan and family, to fight against their enemies. This situation has not changed much even through the ages though the reasons for this preference underwent considerable changes. The tradition of receiving dowry from the woman in marriage causes anxiety for their parents even at the time of their birth. This has caused even parents to commit female infanticide at the child's birth and today the scheme of Cradle babies in Tamil Nadu is a result of such acts. Apart from these, the religious belief of Hinduism that a son could save *(trāyatē)* the father from falling into the hell called *'put'*. This has taken deep root also in Tamil Nadu like it is among the Hindus in the rest of India.

In the earlier literature of the Tamils, the Caṅkam works the mother is often addressed as the mother of the son (Putalvaṉ tāyē) except in one place where a kuṟavāṉ expresses a wish to have a daughter (Aiṅkuṟunūṟu, line 257). One does not find any reference to parents preferring the birth of a daughter to that of a son.

The tradition of young woman being educated does not seem to have generally existed except in a few cases like Avvaiyār. As mentioned earlier the tradition expected young girls to help their parents in their activities like watching the fields to scare away birds and animals, watching the fish to be dried along the beach, helping the mother to milk the cows, etc.

The love songs of Caṅkam works exhibit a tradition which provided a kind of freedom to the young girls in meeting their lovers, often clandestenley with the help of their friends. Premarital sex, (Meyyuṟupuṇarcci) seemed to have been common though not accepted socially by elders. The marriage is considered as an important sacrament between couples who are in love to make the relationship socially acceptable.

In the following sutra of Tolkappiyam one could trace a change in tradition in performing marriage.

melōr mūvarkkum puṇartta Karaṇam
kīḻōrkkākiya kālamum uṇṭe
poyyum vaḻuvum tōṉriya piṉṉar
aiyar yāttaṉar karaṇam eṉpa" (Tolkāppiyam, kaṟpiyal, sūtra 3.4)

It is explained here that the marriage performance prescribed for the people of the three upper strata have been also made applicable by the respected men for the people belonging to the lower strata after the advent of insincerity and untruthfullness among them (in the society). It is also understood from the above sutra that earlier the tradition among the three upper grade people was to give a couple in marriage according to some prescribed rituals. The other group of people did not have any rituals prescribed, but their marriage took place according to their traditions passed on from the past. The eighty first verse of Akanāṉūṟu beautifully describes the festivity of the marriage day and the way in which the couple were united. In a pavillion with a floor filled with cool white sand with lamps and hanging flower garlands, at an auspicious time when the moon was free from the influence of the bad planets and united with *Rōhiṇi*, the elderly women standing in a row poured water along with paddy and flowers on the couple and blessed the bride with statements to say that she should live without failing from '*kaṟpu*' and with constant affection to take care of her husband.

But in later days, the society demanded a change in the tradition in order may be to protect the young women in the society. The statement of Tolkāppiyar that the appearance of '*poy*' (falsehood) and *vaḻu* (error) in the society indicates infidelity among men and to avoid this situation the elders had to change the existing traditions to provide more security to the women. The twenty fifth verse of Kuṟuntokai brings out the woe of a women who explains her insecure position if her lover abandons her. She wails that there was only a bird when her lover took her in his hands. To avoid this situation the tradition was blended into the Brahmanical rituals where the marriage is performed in front of the sacrificial fire with vedic chanting. As a result the general tradition of marriage performance among Tamils had imbibed some of the Brahmanical marriage traditions where the marriage is performed in the presence of sacrificial fire and vedic chantings of a learned priest. One could see this situation in the marriage of Kōvalaṉ and Kaṇṇaki in the text

of Cilappatikāram.

....

mā mutu pārppaṉ maṟai vaḻi kāṭṭiya
tīvalam ceyvatu kāṇpārkaḷ noṉpeṉṉa (Cilappatikāram 1:51-53)

(The people who watch (the marriage rituals) in which (Kōvalaṉ and Kaṇṇaki) round the fire under the vedic guidance of the great old Brahmin are meritorious.)

What is expected of a woman who was given in marriage to a man? Does the tradition provides opportunities to her to share equal status with her husband? Does the tradition allow her to indulge herself in the same type of activities as men do? Is she in a position to express her emotions, likes and dislikes as her counter part could display? What is the role of the tradition in determining all these for a woman in the society in which she lives? Here, it becomes important to explain the traditional concept of *'kaṟpu'* (which I find difficult to translate in one word into English) which determine most of the activities and position of a woman, in the society where she is born.

The word *'kaṟpu'* which is translated into the word 'chastity' by many scholars, in my opinin does not restrict its boundary only with chastity. Of course chastity is one of the main virtues expected from a woman who possess *'kaṟpu'*. It is a unification of fidelity to ones own husband, sincerity and adherance to the expected norms expressed by her husband in her traditional duties to him (this concept is explained in detail elsewhere in my coming book on the "*Status of Women in Tamilnadu*"), and the family in which she is married.

As the tradition insisted on fidelity to the spouse only in the case of women, men had the freedom to have sexual relationship with one or more women and often with the courtesans, who preserved most of the dance forms and music of India. Tradition neither permitted a regularly married housewife to practise any dance form or music nor encourage such activities in their circle of family. Men who are interested in the fine arts often sought the company of courtesans who were not governed by the same expectations of tradition, of course creating ill feelings in the minds of their wives. The same society which expected fidelity

from a wife to her husband, approved of or at any rate; ignored the infidelity shown by the husband to his wife.

The concept of *'karpu'* traditionally is not expected from a courtesan or a prostitute and if anybody born of such a family wishes to maintain the concept of *'karpu'* in her life, she was often ridiculed. Maṇimēkalai, the daughter of Mātavi born of Kōvalan who prepares herself for renunciation in the text of the Maṇimēkalai meets several obstacles and is often ridiculed and obstructed by people around her as she is trying to follow a path which is only suited to a woman born in respectable family (*kulamakaḷ*).

The social traditions expected a women to be part of man and rarely as an individual. She is expected to only worship her husband and no other god need exist for her. Mythological stories were knitted around this traditional belief and even ethical codes are formulated. The following verse of Tiruvaḷḷuvar in Tirukkuraḷ explicitly demands the unquestioning depends from a woman on her husband.

teivam toḻāḷ koḻunan toḻutu eḻuvāḷ
peyy enap peyyum maḻai (Tirukkuraḷ v.55)

(She who worships her husband and no other God, when pronounces that the rain should rain, the rain rains.)

Unusual attributes like bring the rain down by a woman with *'karpu'* elevated the man to pedestal and the woman with the divine attribute. The height of this *'karpu'* expectation from the society is that the women loses her *'karpu'* even if she enters the mind of another man.

The man who looks at a woman other than his wife is not condoned to such an extent as a woman is. The woman loses even her right to live with her husband if another man thinks about her. The androcentric society has woven many stories around this concept and imposed unreasonable restrictions and misseries on women. In 'Maṇimēkalai'. (Maṇimēkalai,22-38-79) *'Maruti'* the wife of a Brahman, who has been desired by another man loses her right to maintain three fires in her house (muttī) such unfair judgements pronounced over women had rendered them timid and subservient.

The concept of *'karpu'* found its culmination in the life of woman on the death of her husband. A widow had only three options, one is to die on hearing about the death of her husband, second is to enter the funeral pyre of her husband and third is to lead an austere and emaciated life renouncing all the happiness and luxury she enjoyed before, in order to join her husband in heaven.

In Purananuru, a woman addresses a crowd of learned people, not to obstruct her form entering the funeral pyre of her husband (Purananuru, v.246). Also in another verse a women request a potter who makes the pot to bury her husband to make it large enough so that she also could enter the burial urn along with her husband (Purananuru, v.256). Even later texts like Maṇimēkalai advocate such actions to prove the *'karpu'* of a woman (Maṇimēkalai,2:2-48).

Religion had a great role in establishing these concept in the society. The fear of entering hell in the next birth and the pressure excerted by the society in the name of religion on woman, made the life of woman entirely dependent on men.

Laws of Manusmrti had its influence also in Tamilnadu and even today many Hindu laws are based on Manusmrti. Only recently with a demand for women's rights some ammendments have been made, though most of the laws regarding women are yet to be ammended.

Many practises and traditional beliefs about women are inherited right from the olden days and many of them even today determine the position of women in the Tamil society, even though remarkable changes in traditions have taken place due to the introduction of scientific thinking in India. Still there are many traditional beliefs have to be changed or corrected. More active groups who work for the better living of women should appear and advocate for changes where they are needed.

பகுதி-2 / SECTION 2

கலைகள்

ARTS

22

பொய்க்கால் குதிரையாட்டம்

கு. முருகேசன்

நாட்டுப்புற நடனங்கள் ஒரு நாட்டின் பாரம்பரிய மரபு சார்ந்த நடனங்கள் ஆகும். நாட்டுப்புறக் கலைகள் பண்பாட்டின் இருப்பிடமாக விளங்குவதுடன் ஒரு நாட்டின் மனநிலை, கலைநயம், எளிமை,. சமுதாய நிலை, பழக்கவழக்கங்கள், நம்பிக்கை முதலியவற்றை வெளிக்காட்டும் கண்ணாடிகளாகவும் திகழ்கின்றன. முரட்டுத்தனம், உணர்ச்சிகளை மறைக்காமல் வெளியிடுதல் என்னும் பண்புகள் நாட்டுப்புற நடனங்களின் சிறப்புக் கூறுகளாகக் காணப்படுகின்றன (Projesh Banergi, 1959, ப. 2). இவைகளின் அடிப்படையில் தமிழக நாட்டுப்புற நடனங்களில் மிகவும் சிறந்து விளங்கும் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் தோற்ற வரலாறு, இவ்வாட்டத்தின் அடவுகள், பக்க இசை, இவற்றின் ஒருங்கிணைப்பு, காலநிலை, சமூக ஏற்பு போன்றவை இங்கு ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளப் பெறுகின்றன.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டம்

கரகம், காவடி, பொய்க்கால் குதிரை, புலிவேடம், குறவன் குறத்தி நடனம், தேவராட்டம், பகல்வேடம், கும்மி, கோலாட்டம் போன்ற பல நடனங்கள் தமிழகத்தின் நாட்டுப்புற நடனங்களாக விளங்குகின்றன. தமிழகத்தைப் பொறுத்தவரை கரகாட்டமும் காவடியாட்டமும் சமயச் சடங்குகளிலிருந்து தோன்றி வளர்ந்துள்ள ஆட்டக் கலைகளாக விளங்குகின்றன. பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் சமுதாய நடனமாக விளங்கி வருகிறது.

மனித வாழ்விலும் கலை வெளிப்பாட்டிலும் குதிரை

மக்கள் வாழ்க்கையில் குதிரையின் பயன்பாடு பெருமளவில் உள்ளது. சில குறிப்பிட்ட இனமக்களின் திருமணக் காலங்களில் மணமகன் குதிரையின் மீதேறி ஊர்வலமாக மணமகளின் வீட்டை அடைவது வழக்கமாக உள்ளது. தமிழ்நாட்டில் காரைக்குடியில் வாழும் நாட்டுக்கோட்டைச் செட்டியார்களின் இல்லத்

திருமணங்களிலும், நாயுடு இன மக்களின் திருமணங்களிலும் இவ்வழக்கம் நிலவி வருகிறது. மராட்டியர்கள், இராசபுத்திரர்கள், சைன மதத்தைப் பின்பற்றும் சேட்டுகள் திருமணங்களிலும் இம்முறை காணப்படுகிறது. முஸ்லீம் இன மக்கள் இல்லத் திருமணங்களில் இப்பழக்கம் பெருமளவில் காணப்படுகிறது. முத்துப்பேட்டை, கீழக்கரை, தேவகோட்டை, புதுக்கோட்டை முதலிய ஊர்களில் மணமகன் அமர்ந்து வரும் குதிரை நையாண்டி மேளம் அல்லது கிளாரினெட் மற்றும் பாண்டு வாத்திய இசைக்கேற்ப ஆடிக்கொண்டே வருவதுண்டு. இதற்காகவே குதிரைகளைப் பழக்கிப் பயன்படுத்தி வருகிறார்கள்.

தமிழகக் கிராமப்புறத் தெய்வமாகக் கருதப்படும் அய்யனாரின் வாகனமாகக் குதிரை விளங்கியுள்ளது. இதனை இன்றும் தமிழ்நாட்டுக் கிராமப் புறங்களில் காணப்படும் அய்யனார் கோயில்களில் உள்ள மண்ணாலான பெரிய குதிரைகளின் சுதைச் சிற்பங்களினால் அறியலாம். கிராமப்புறக் காவல் தெய்வமாகிய அய்யனாருக்கு விழா எடுக்கும்பொழுது அவருடைய வாகனமாகிய குதிரை உருவங்களுக்கும் சிறப்புச் செய்யப்படுவதைக் காணலாம். இரவு வேளைகளில் அய்யனார் தம் குதிரையில் அமர்ந்து, கிராமத்தைச் சுற்றி வந்து தீய சக்திகளிடமிருந்து கிராமத்தைக் காப்பதாக நம்பப்படுகிறது (Stephen Inglish, 1980, p. 48). சிதம்பரம் கோயில் விமானமும் தாராசுரம் கோயிலும் சக்கரங்களையுடைய குதிரைகள் ஓட்டிய தேர்வடிவில் அமைக்கப்பட்டுள்ளன. திருச்சி திருவரங்கம் கோயில் கோபுரத்தின் வெளிப்புறத்தில் சிறப்பாகச் செதுக்கப்பட்டு, வெளிப்புறப் பார்வைக்குரியதாக அமைந்துள்ள குதிரை உருவத் தூண் சிற்பங்களும் வேலூர்க் கோட்டைக் கோயிலில் காணப்படும் குதிரைச் சிற்பங்களும் (Bharatha Iyer, 1977: p. 41) குதிரை மனிதனின் கலைவெளிப்பாட்டில் பேரிடத்தைப் பெற்றுள்ளதைக் காட்டுவனவாகும். மாபெரும் வீரர்களின் தோற்றத்தைக் குறிப்பிடும்பொழுது அவர்கள் குதிரையில் வீற்றிருப்பதுபோலக் குறிக்கப்படுவதே வழக்கமாயிற்று. பழம்போர்களில் 'டாங்கிப்படை' என்று அழைக்கப்பட்ட குதிரைப்படை போரில் பெருமைப்படத்தக்க பொருளாகக் கருதப்பட்டது. குதிரைகளின் பெருமையும் அழகும் ஹோமரின் பாடல்களில் மீண்டும் மீண்டும் பாடப்பட்டுள்ளன (Margaret and James Stutley, 1977: p. 23). லியோனார் டோ டாவின்சி (Leonardo - Da - Vinci) என்ற உலகப் புகழ்பெற்ற ஓவியர் முப்பது ஆண்டுகள் பலவகையான குதிரைப் படங்களை வரைந்த பின்னர் அவற்றின் அமைப்பில் பல சிற்பங்களைச் செதுக்கினார். லிலுங்மியன் எனப்படும் சீன ஓவியரும் குதிரை ஓவியங்களை வரைந்தே உலகப் புகழ் பெற்றார் (Kenneth Clark, 1977: p.35).

இவ்வாறு உலகப் பெருங் கலைஞர்கள் முதல் கிராமப்புறக் கலைஞர்கள் வரையில் குதிரையின் உருவம், வேகம், ஆற்றல் என்னும் கூறுகள் பெரும்

வியப்பையும் ஆர்வத்தையும் உண்டாக்கியுள்ளன என்பது அவர்தம் கலைப் படைப்புக்களின் வழி வெளிப்படுகிறது.

கால்களில் கட்டைகளைக் கட்டிக் கொண்டு, செய்தித்தாள், சாக்கு, காடாத்துணி, புளியங்கொட்டைப் பசை, பிரம்பு எனும் இவைகளினால் ஆன குதிரைக் கூட்டை இடுப்பிற்குக் கீழ் தொங்கும்படித் தோளில் மாட்டிக் கொண்டு ஆடப்படும் ஆட்டம் பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் என்றழைக்கப்படுகிறது.

உண்மையான கால்களில் நின்று ஆடாமல் இரு கால்களிலும் 1' முதல் 1 ½' உயரம் வரையிலான கட்டைகளைக் காலோடு சேர்த்துக் கட்டிக் கொண்டு, பொய்யான காலில் அதாவது கட்டைக்காலில் நின்று கொண்டு உண்மையல்லாத, பொய்க் குதிரைக் கூட்டைத் தோளில் மாட்டிக் கொண்டு ஆடுவதால் இது பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் என்று வழங்கப்படுகிறதெனலாம். பொய் என்னும் அடைமொழி முறையே கால், குதிரை என்ற இரண்டிற்கும் பொருந்துவதாக அமைந்து பொய்க்கால் குதிரை என்று வழங்கப்படுகிறது. காலில் கட்டையைக் கட்டிக் கொள்ளாமல் வெறுங்காலில் சலங்கைக் கட்டிக் கொண்டு குதிரைக் கூட்டைத் தோளில் மாட்டிக் கொண்டு ஆடுவதும் உண்டு. மதுரைப் பகுதிகளில் இது பொய்க் குதிரையாட்டம் என்றே அழைக்கப்படுகிறது. சில இடங்களில் இது புரவியாட்டம் எனவும் வழங்கப்படுகிறது.

பண்டைத் தமிழகத்திலும் இந்தியாவின் ஏனைய மாநிலங்கள் ஒரு சிலவற்றிலும் காலில் கட்டைக் கட்டிக் கொண்டு ஆடும் முறை வழக்கில் இருந்தமைக்கான சான்றுகள் கிடைத்துள்ளன.

கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டதாகக் கருதப்படும் சிலப்பதிகாரத்தில் மாதவி ஆடிய 11 வகை ஆடல்களில் முன்பு துர்க்கை ஆடிய மரக்காலாடல் என்னும் ஒருவகை ஆடலும் இடம்பெற்றுள்ளது.

மாயவ ளாடிய மரக்கா லாடலும்

(சிலப்பதிகாரம், 1968: 5.59)

இதனை,

மாயவள் துர்க்கை, அவுணர் உண்மைப் போரான்
வேறலாற்றாது வஞ்சத்தான் வேறல் கருதிப் பாம்பு, தேள்
முதலியனவாய்ப் புகுதலையுணர்ந்து அவள் அவற்றை உழக்கிக்
களைதற்கு மரக்கால் கொண்டு ஆடுதலின் மரக்காலாடலாயிற்று

(சிலப்பதிகாரம், 1968:5:.59 அடியார்க்கு நல்லார் உரை)

என்னும் அடியார்க்கு நல்லார் உரையால் அறியலாம்.

இவ்வாறு காலில் கட்டைக் கட்டிக்கொண்டு ஆடுதல் தமிழ்நாட்டில் மட்டுமின்றி அண்டை மாநிலங்களிலும் காணப்படுகின்ற செயலாக உள்ளது.

மத்திய பிரதேசக் காட்டுப் பகுதிகளில் வாழும் கோண்டு இன மக்கள் அந்தப் பகுதிகளில் உள்ள பாதைகளற்ற காடுகளில் பயணம் செய்ய மரத்தாலான பொய்க்கால்களைப் பயன்படுத்துகின்றனர். இந்த அனுபவத்திலிருந்து திறமைமிக்க பொய்க்கால் நடனம் ஒன்றையும் கோண்டு இன இளைஞர்கள் அமைத்து ஆடி வருகிறார்கள் (கபிலவாத்ஸ்யாயன், 1959, ப. 87). விந்திய மலையில் பாஸ்டர் சமவெளிப் பகுதிகளில் உள்ளவர்கள் 'கெண்டி' எனப்படும் கால்கட்டைகளை அணிந்து ஆடுகின்றனர் (Kapila Vatsyayan, 1977:p.166).

தமிழ்நாட்டில் பன்னெடுங் காலத்திற்கு முன்பே காலில் கட்டைக் கட்டிக் கொண்டு ஆடும் மரக்காலாடல் இருந்து வந்துள்ளதற்கான இலக்கியச் சான்று கிடைத்திருப்பது போல் காலில் கட்டைகளைக் கட்டிக் கொண்டு பொய்க்குதிரைக் கூட்டைச் சுமந்து பழங்காலத்திலிருந்தே ஆடி வந்ததற்கான சான்றுகள் எதுவும் கிடைக்கவில்லை. தமிழ்மொழியின் தொன்மையான இலக்கண நூலாகத் திகழும் தொல்காப்பிய அகத்திணை இயலில் பெருந்திணைக்கு இலக்கணம் கூறும் நூற்பாவில், தான் விரும்பிய பெண்ணை மணக்கப் பெண்ணின் பெற்றோர் தடை விதித்தபோது, தலைவன் பனைஓலையால் குதிரைபோல் உருவம் செய்து அதனை உடலில் தாங்கிக் கொண்டு ஊர்த்தெருக்களில் வந்து தான் விரும்பும் பெண்ணைத் தனக்கு மணம் முடிக்கக் கோரிய செயல் 'மடலேறுதல்' என்னும் பெயரால் வழங்கப்பட்டுள்ளது. இது தொல்காப்பியத்தில் 'ஏறிய மடல்திறம்' (தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், 1967) செய். எண் 51) என்று குறிக்கப்படுகிறது. ஆனால், காலில் கட்டைக் கட்டிப் பொய்க்குதிரைக் கூட்டைச் சுமந்து ஓர் ஆடலாக ஆடப்பட்டதற்கான சான்றுகள் எதுவும் கிடைக்கவில்லை.

தமிழ்நாட்டில் தஞ்சையில்தான் இக்கலை தோற்றம் கண்டுள்ளது. 1954-இல் கிருட்டின ஐயர் இந்து இதழில் தென்னிந்திய நாட்டுப்புற நடனங்கள் என்ற தலைப்பில் எழுதிய கட்டுரையே இக்கலை பற்றி நமக்குக் கிடைத்துள்ள முதல் எழுத்துச் சான்றாக உள்ளது. இக் கட்டுரையில் இவர் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தைப் பற்றி எழுதியுள்ளார். இக்கட்டுரையில் இவர், பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் சேர, சோழ, பாண்டியர் காலந்தொட்டே ஆடப்பட்டு வந்திருக்கலாம் என்று நம்பப்படுவதாகவும், மராட்டிய மன்னர் சரபோஜியின் காலத்தில் அரசர்களும் அரசிகளும் செல்லும் அரச ஊர்வலத்தில் இந்நடனம் இடம் பெற்றிருந்ததாகவும் குறிப்பிடுகிறார் (Krishna Iyer, 1954, May - 17:p.7).

இக்கூற்றுக்கு இவர் எந்தச் சான்றுகளையும் கொடுக்கவில்லை. இதே கட்டுரையில் இவர் "அண்மைக்காலங்களில் திருவையாற்றைச் சார்ந்த இராமகிருட்டிண சகோதரர்கள் இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்க ஆண்டுகளில் இக்கலையைப் புதுப்பித்திருக்கிறார்கள் என்று சொல்லப்படுகிறது (Krishna Iyer, 1954, May 17:p.7) என்று குறிப்பிட்டுள்ளார்.

ஆனால், களப்பணிச் செய்திகளால் கிடைக்கும் முதன்மைச் சான்றாதாரங்கள் தமிழ்நாட்டில் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் தோற்ற வரலாறு இராமகிருட்டிண நாயுடுவிடமிருந்துதான் தொடங்குகின்றது என்பதை வெளிப்படுத்துகிறது. இராமகிருட்டிண நாயுடுவின் குடும்பத்தாரோடும் அவர் குடும்பத்தோடு பழகிய பல அண்டைக் குடும்பத்துப் பெரியவர்கள் தரும் செய்திகளிலிருந்தும் நாகப்பட்டினம் நாடக நடிகர்களிடமிருந்தும் இராமகிருட்டிண நாயுடு பொய்க்கால் குதிரை ஆடியபோது அவருக்கு உதவியாளராக இருந்து 1983-இல் 87 வயது நிரம்பியவராக இருந்து கட்டுரையாளருக்குப் பேட்டியளித்த டி.ஜி. உத்ராபதி என்ற முதியவரின் கூற்றினாலும் தமிழகப் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் தோற்ற வரலாறு இன்றைக்குச் சற்றேறக்குறைய 100 ஆண்டுகளுக்கு முன்தான் தொடங்குகிறது என்று தெரிகிறது.

டி.ஜி. உத்ராபதி அவர்களின் கூற்றுப்படி 1920 களில் இராமகிருட்டிண நாயுடு பொய்க்கால் குதிரையைத் தனிக்குதிரையாக ஆடிக்கொண்டு இருந்துள்ளார். 1926-இல் தஞ்சைப் பெரிய கோயில் திருவிழாக் காலத்தில் அலங்கரிக்கப்பட்ட இறைவன் திருமேனிகள் ஊர்வலமாக எடுத்துச் செல்லப்பட்டபோது அந்த ஊர்வலத்தின் முன் இராமகிருட்டிண நாயுடு பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் ஆடிச் சென்றுள்ளார். இவர் 1926-இல் சிங்கப்பூருக்குக் கலைப்பயணம் மேற்கொண்டுள்ளார். இந்த ஆண்டில்தான் பெரிய கோயில் ஊர்வலத்திலும் ஆடியுள்ளார். 1928-இல் கொழும்பிற்குக் கலைப்பயணம் மேற்கொண்டுள்ளார். டி.ஜி. உத்ராபதி தனது 25-ஆவது வயதில் இராமகிருட்டிண நாயுடுவிடம் உதவியாளராக இருந்துள்ளார். இராமகிருட்டிண நாயுடுவிடம் உத்ராபதிக்குத் தொடர்பு ஏற்பட்ட காலத்திற்குச் சுமார் 20 ஆண்டுகளுக்கு முன்பிருந்து இராமகிருட்டிண நாயுடு பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் ஆடி வருவதாகத் தான் அறிந்து கொண்டதாக உத்ராபதி குறிப்பிட்டார். இக் கூற்றின் அடிப்படையில் இராமகிருட்டிண நாயுடு சற்றேறக் குறைய 1900 வாக்கில்தான் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தை ஆடத் தொடங்கியிருக்க வேண்டும்.

4-5-1953 இல் இராமகிருட்டிண நாயுடு இறந்துள்ளார். இது இராமகிருட்டிண நாயுடுவுடன் பொய்க்கால் குதிரையாடிய அவரது தம்பி

கோவிந்தசாமி நாயுடுவின் மகன் அயோத்தியா நாயுடுவின் இல்லத்தில் இருக்கும் இராமகிருட்டிண நாயுடுவின் பொய்க்கால் குதிரையாட்டப் புகைப்படத்தில் இத்தேதி குறிக்கப்பட்டுள்ளது. இராமகிருட்டிண நாயுடு இறந்தபோது அவருக்கு 80 வயதிற்கு மேல் இருக்கும் என்று கோவிந்தசாமி நாயுடு குடும்பத்துப் பெரியவர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். இவர் இறப்பதற்கு 10 ஆண்டுகள் முன்புவரை அதாவது 1943 வரை பொய்க்கால் குதிரை ஆடினார் என்கின்றனர்.

இராமகிருட்டிண நாயுடு பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தைக் கண்டுபிடித்து ஆடக் காரணமாக இருந்த நிகழ்ச்சிகளை உத்ராபதியும், இராமகிருட்டிண நாயுடுவின் தம்பி மகன் அயோத்தியா நாயுடுவும், இவர்களின் பக்கத்து வீட்டு நண்பர் தியாகராாசனும், நாகப்பட்டினத்தில் 1983 இல் 70 வயது நிரம்பியவராக இருந்த நாகப்பட்டின நாடக நடிகர் அகமது இராவுத்தரும் பின்வருமாறு குறிப்பிட்டனர்.

சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதி அல்லது இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் (1895 - 1905) நாகப்பட்டினத்தில் அல்லாபிச்சை என்பவர், 'அப்பாஜி' என்ற நாடகத்தை எழுதி நாகப்பட்டினத்தில் பல இடங்களில் மேடையில் நடத்தி வந்தார். இந்நாடகத்தில் அப்பாஜியாக நடித்த அப்துல் ரகுமான் இறந்த பின்னர் அப்பாஜியாக நடித்தவர் அகமத் ராவுத்தர் (6.6.83-இல் அகமத் ராவுத்தரிடம் கட்டுரையாளர் மேற்கொண்ட பேட்டி) நாகப்பட்டினத்து நாடகக்காரர்கள் நாடகத்தில் பயன்படுத்திய போலி நகைகளையும், மரத்தாலான புஜக்கட்டை, கிரீடம் முதலிய நாடக அணிகலன்களையும் இவர்களுக்குத் திருவையாறு இராமகிருட்டிண நாயுடு வாடகைக்குக் கொடுத்து வந்துள்ளார். இதனால் நாகப்பட்டின நாடகக் குழுக்களோடு இராமகிருட்டிண நாயுடுவுக்கு இருந்த தொடர்பால் இவர் நாகப்பட்டினத்தில் நடைபெற்ற அப்பாஜி நாடகத்தைக் கண்டுள்ளார்.

இந்நாடகத்தில் வரும் அப்பாஜி மன்னன் நாடு கடத்தப்பட்டுச் சிந்து தேசத்திற்குக் குதிரையில் வருவதாகக் காட்சி இடம்பெற்றுள்ளது. இவன் குதிரையில் வருவதாகக் காட்சியை அமைக்கக் கல்யாண முருங்கை மரத்தில் குதிரை முகம் செய்து (அப்பாஜியாக நடித்த அகமத் ராவுத்தர் குடிசையில் 6-6-83 இல் இக்குதிரை முகமும் நோட்டில் எழுதிச் சிதைந்த வடிவில் காணப்படும் அப்பாஜி நாடக எழுத்துப் படியையும் இக்கட்டுரையாளர் நேரில் கண்டுள்ளார்.) அதில் வண்ணம் தீட்டிக் கண்ணாடிகளைப் பதித்து வண்ணத்தாள்கள் ஒட்டி மூங்கில் சிம்புகளால் பின்னப்பட்ட குதிரைக் கூட்டில் பொருத்தி அது இடுப்பிற்குக் கீழ் பொருந்தும்படிக் கழுத்தில் மாட்டிக் கொண்டு குதிரையில் வருவது போல் வருவானாம். இதற்கு மேல் இராச உடையை மேலாடையாக அணிவதால் குதிரைக் கூட்டை உடம்பில்

கட்டியிருப்பது மறைக்கப்படுமாம். இதனால் குதிரையில் அமர்ந்து சவாரி செய்வதுபோல் தோன்றுமாம்.

இந்த நாடகம் நாகப்பட்டினத்தில் பல இடங்களில் நடத்தப்பட்டது. இந்நாடகத்தில் அப்பாஜி மன்னன் பொய்க்குதிரையில் தார்மல் நகருக்கு வந்து பகுவீர் அரசன் மகள் ஞானரஞ்சித் வள்ளியின் கேள்விகளுக்குக் குதிரையில் ஆடிக்கொண்டே பதில் சொல்லி அவளை வென்று மணந்து வருவதாக நாடகக் கதை நிகழ்ச்சி இடம்பெற்றுள்ளது. பின்வரும் காலங்களில் நாகப்பட்டினத்தில் நடைபெற்ற எந்த நிகழ்ச்சியானாலும் நாடகத்தில் இடம்பெற்ற இந்த நிகழ்ச்சிப் பகுதி தனிக் கலைநிகழ்ச்சியாக நடத்தப்பட்டு வருகிறது. இப்போதும் இக்கலை நிகழ்ச்சி மொகரம் பண்டிகையின் போதும் திருமண நிகழ்ச்சிகளிலும் இடம்பெற்று வருகிறது. இக்கலை நிகழ்ச்சியில் அப்பாஜி குதிரையில் வருவது

பஞ்ச கல்யாணி பாரிமேல் அப்பாஜி
கொஞ்சிக் கொஞ்சியே ரஞ்சிதம் போலவே

(அப்பாஜி நாடகப் பிரதியில் இருந்து 1983 - இல் பார்த்து எழுதப்பட்டது) வருவதாகப் பாடப்பட்டுள்ளது. இக்குதிரை ஆட்டத்தில் கால்களில் கட்டை அணியப்படவில்லை. இந்த நாடக நிகழ்ச்சியில் இடம்பெறும் குதிரை வடிவைக் கவனித்த இராமகிருட்டிண நாயுடு மூங்கில் சிமிறால் குதிரைக் கூட்டையும் குதிரைத் தலையையும் பின்னி இவைகளின்மேல் வண்ணத்தாள்கள், வண்ணத் துணிகளை ஒட்டித் தங்க ரேக்குத் தாளைக் குதிரையின் முகம் உட்பட அனைத்துப் பகுதிகளிலும் ஒட்டித் தயாரித்தார். குதிரையின் நெற்றியிலும் இரு காதுப் புறங்களிலும் சதுரக் கண்ணாடிகளைப் பதித்தார். நெற்றியின் மத்தியில் சிவப்பு அல்லது பச்சைக் கண்ணாடி பதித்தார். குதிரையின் கழுத்தின் அடியில் பதக்கம் அணிந்து இருப்பதுபோல் சிவப்பு, பச்சைக் கண்ணாடி வேலைப்பாடுகள் செய்து இருந்தார்.

கடிவாளப் பகுதிக்கும் கடைவாயிலிருந்து காது வரைக்கும் கண்ணாடிகளைப் பதித்து இருந்தார். கடைவாயின் இருபுறத்திலும் இரும்பு வளையம் பொருத்தி நாடாக் கயிற்றைக் கடிவாளம் போல் கட்டிக் கையில் பிடித்து ஆடி இருக்கிறார்.

குதிரைக் கூட்டின் நடுவில் 1¼ அடிக்கு 1¼ அடி சதுரத் துளை செய்து அதன் வாயிலாகத் தான் புகுந்து இத்துளையின் இரு பக்கங்களிலும் இணைக்கப்பட்ட நாடாக் கயிற்று வளையங்களை இடவலத் தோள்பட்டைகளில் குறுக்கும் நெடுக்குமாக மாற்றி அணிந்து கொண்டார். குதிரைக்கூடு 5 அடி நீளமும் 4½ அடி உயரமும் கொண்டதாக இருந்தது. குதிரையின் பின்புறம் வால் பகுதியில் பெண்கள் அணியும் சவுரிமுடியைக் கட்டிக் குதிரையின் வாலாகப் பயன்படுத்தினார். குதிரைக்கூட்டின்

அடிப்பாகத்தில் 3 அடி உயரத் துணியைத் தொங்கும்படித் தைத்து இருந்தார். இவ்வமைப்பு ஆட்டக் கலைஞர் காலில் கட்டைக் கட்டியிருப்பதை மறைக்கவும் குதிரை நின்று கொண்டிருப்பதான தோற்றத்தைக் கொடுக்கவும் பயன்பட்டது. இராசா உடையணிந்து காதுக்கடுக்கன், கழுத்தில் மணிமாலைகள், மார்பணிகள், புஜகட்டை அணிந்து ஆடியுள்ளார். இவருடைய சொந்த மீசை மன்னர் மீசைபோல் பெரியதாக இருந்ததாம். சிவாஜி மன்னன் வேடம் தவிர வேறு எந்த வேடமும் இவர் போடவில்லை. குதிரையின் குழம்படிச் சத்தத்தை உண்டாக்குவதற்காக முதலில் தேங்காய் மூடிகளைக் காலில் கட்டி நடந்து பார்த்தும், கணுக்கள் அடங்கிய மூங்கில் குச்சிகளின் மேல் நின்று நடந்து பார்த்தும் இறுதியாக 1¼' அடி முதல் 1½' அடி உயரமுள்ள கால் கட்டைகளைச் செய்து அவைகளை நாடாக் கயிற்றினால் கால்களோடு இணைத்துக் கட்டிக் கொண்டு ஆடத் தலைப்பட்டார் என்று கூறுகிறார்கள்.

தஞ்சை கோந்தளக்காரத் தெருவில் வாழும் கோந்தளக்காரர்கள் இசைக்கும் கோந்தளத்தின் இசையைத் தனது பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்குப் பக்க இசையாக அமைத்துக் கொண்டார் எனக் கூறுகிறார்கள். இவரின் இக்கலைக்கு இவரே ஆசிரியர். இதை இவர் யாரிடமும் கற்கவில்லை. இவர்தான் இதனைத் தோற்றுவித்தார் என்று இராமகிருட்டிண நாயுடுவின் தம்பி மகன் அயேத்தியா நாயுடுவும் பக்கத்து வீட்டுக்காரர் தியாகராஜனும் உறுதிபடக் கூறுகிறார்கள். இவருக்குப் பின் இவ்வாட்டத்தை ஆடிவந்த இவரது சகோதரர் கோவிந்தசாமி நாயுடுவும் இராமகிருஷ்ண நாயுடுவின் மகன் முனுசாமியும் இறந்துவிட்டதால் இக்குடும்பப் பரம்பரையில் இக்கலையின் தொடர்ச்சி அறுபட்டு விட்டது.

தஞ்சை கோந்தளக்காரத் தெருவில் வாழ்ந்துவந்த மல்லாரிராவும் அவரது மனைவியும் இராமகிருட்டிண நாயுடுவின் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்குக் கோந்தளம் இசைத்து வந்துள்ளார்கள். இராமகிருட்டிண நாயுடுவிடம் ஏற்பட்ட கூலித் தகராறில் அவரின் கால்கட்டைகளை எடுத்துச் சென்று தாங்களே பொய்க்கால் குதிரை ஆடத் தொடங்கிவிட்டனர். இப்பொழுது தஞ்சையில் பொய்க்கால் குதிரையாட்டக் கலைஞர்களாக விளங்கி வரும் சோமுராவ், நாடிராவ் குழுவினர் இக்குடும்பத்தில் வருகின்ற கலைஞர்களே ஆவர். இக்குடும்பக் கலைஞர்கள் மற்றும் இராமகிருட்டிண நாயுடுவிடமிருந்துதான் தமிழகப் பொய்க்கால் குதிரையாட்ட வரலாறு தொடங்குகிறது என்பதை எவ்வித மறுப்பும் இன்றி ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள். தஞ்சைக் கோந்தளக்காரத் தெருவில் வாழும் மராட்டியக் குடும்பத்தைச் சார்ந்த இக்கலைப் பரம்பரையினர்தான் இன்றும் சென்னையிலும் கர்நாடக மாநிலத்திலும் இக்கலையை நடத்தி வருகின்றனர்.

எனவே, தமிழ்நாட்டின் பொய்க்கால் குதிரையாட்டக்கலை வரலாறு கிடைக்கின்ற களப்பணிச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் இன்றைக்கு ஏறத்தாழ 95 இலிருந்து 100 ஆண்டுகளுக்கு முன்பிருந்துதான் தொடங்குகிறது எனலாம். இதன் தோற்ற வரலாற்றிற்கு வேறு தக்க சான்றுகள் கிடைக்கும்வரை இந்த முடிவைத்தான் ஏற்க வேண்டியுள்ளது.

தஞ்சைக் கோந்தளக்காரத் தெருவில் வாழும் மராட்டியக் கலைஞர்கள் இக்கலையை ஆடத் தொடங்கியபோது முதலில் இவர்கள் தங்களுக்கான பொய்க்குதிரைக் கூட்டை தஞ்சைச் சித்திரக்காரத் தெருவில் வசிக்கும் சித்திரக்காரர்களிடம் செய்து வாங்கியுள்ளார்கள். பிறகு இவர்கள் தாமாகவே செய்து கொண்டார்கள். இவர்கள் பொய்க் குதிரைக் கூட்டை களிமண் அச்சின் மேல் தாள், காடாத்துணி, சாக்குத் துண்டுகளைப் புளியங்கொட்டைப் பசையின் உதவியோடு ஒன்றன்மேல் ஒன்றாகப் பல அடுக்குகள் ஒட்டித் தயாரித்துக் கொள்கிறார்கள். களிமண் அச்சினின்றும் அறுத்தெடுத்தக் கூட்டை இணைத்துத் தைத்துப் பிரம்புப் பட்டைகளின் உதவியால் கூட்டின் விளிம்புகளையும் உட்பாகத்தையும் இணைத்துக் கூட்டுகிறார்கள். கூட்டின் மேல் சாக்குப்பவுடர், மரத்தூள், புளியங்கொட்டைப் பசை கலவையைத் தடவி சமன்படுத்தவும் உறுப்புக்களைப் பொறுத்தவும் செய்கிறார்கள். இதன் மேல் கண்ணாடி வேலைப்பாடுகளைச் செய்து வண்ணம் தீட்டிக் கொள்கிறார்கள். இதே முறையில் தயாரிக்கப்படும் குதிரைத் தலையைக் குதிரைக் கூட்டுடன் இணைத்துக் கொள்ளுதற்கும் பிரித்து எடுத்துக்கொள்ளுதற்கும் ஏற்ற வகையில் குதிரையின் உடல் பாகத்தில் கழுத்துப் பகுதியிலும் தலைப் பாகத்தின் அடிப்பகுதியிலும் ஒரே அளவுள்ள இரு பலகைகளை வைத்துப் பொருத்துகிறார்கள். இரு பலகைகளையும் போல்ட்டுகளால் இணைத்தால் பொய்க்குதிரைக் கூடு கிடைத்து விடுகிறது. (காண்க படம்.1-19).

முதலில் பக்க இசையாகப் பயன்பட்ட கோந்தளத்துடன் நையாண்டி மேளத்தையும் இணைத்துக் கொண்டார்கள். தனிக் குதிரையாக ஆடிவந்த நிலையை மாற்றி அரசனும் அரசியும் இணைந்து ஆடுவதாகப் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் பெண் கலைஞர்களையும் இணைத்துக் கொண்டார்கள். ஆண் கலைஞர் மராட்டிய மன்னர் போல உடையணிந்து ஆடுகிறார். பெண் கலைஞர் மராட்டிய அரசிபோல் உடையணிந்து ஆடுகிறார்.

தஞ்சையில் இருந்து கர்நாடக மாநிலம் பெங்களூரில் குடியேறிப் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தை ஆடிவரும் டி. சி. சுந்தரமூர்த்தி இக்கலையில் பல புதுமைகளைப் புகுத்தியுள்ளார். இவரின் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் அரசன்

- அரசி, வீர சிவாஜியும் பவானி தேவியும், இராணா பிரதாப் சிங்கும் சுல்தானும், கோபு மன்னன் இராம்சாஸ்திரி போன்ற வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள், 'துரௌபதியும் வீமனும்' போன்ற இதிகாச நிகழ்ச்சிகள், 'சிவசக்தி நடனம்' போன்ற புராண நிகழ்ச்சிகளைப் பேச்சு இன்றிக் கையசைவுகள், சைகைகள், நடன அடவுகள், முத்திரைகள், முகபாவங்கள் ஆகிய இவற்றின் துணையால் பொய்க்கால் குதிரையில் இருந்து கொண்டு நிகழ்த்துகிறார். சிவனாக வரும்போது குதிரைக் கூட்டின் மேல் காளைமாட்டுத் தலையைப் பொறுத்திக் கொள்கிறார். பார்வதியாக வருபவர் குதிரைக் கூட்டில் சிங்கத் தலையைப் பொருத்திக் கொண்டு ஆடுகின்றனர்.

தமிழகத்தில் மட்டுமின்றி இந்தியாவின் பல மாநிலங்களிலும் அயல்நாடுகள் சிலவற்றிலும் பொய்க்கால் குதிரை அல்லது பொய்க்குதிரை ஆட்டம் ஆடப்பட்டு வருகிறது. ஒரிசா மாநிலத்தில் சைத்தி கோடா என்ற பெயரில் ஆடப்பட்டு வருகிறது. ஒரிசாவின் மீனவர்கள் குதிரை முக பசூலி அம்மன் வழிபாட்டிற்காக இந்த ஆட்டத்தை ஆடி வருகின்றனர் (Kapila Vatsyayan, 1977: p. 231). ஆந்திராவில் 'கீலு குரலு' என்னும் பெயரால் இவ்வாட்டம் ஆடப்பட்டு வருகிறது (Ramarajan, 1978:p. 119). இராஜஸ்தானின் கிழக்குப் பகுதிகளில் குறிப்பாகப் பிகானீர் மாவட்டத்தில் இவ்வாட்டம் 'கச்சி கோடி' என்னும் பெயரால் ஆடப்பட்டு வருகிறது. இங்குக் காலில் கட்டைக் கட்டி ஆடும் வழக்கம் இல்லை. பொய்க்குதிரைக் கூட்டை சுமந்து ஆடுகின்றனர் (Kapila Vatsyayan, 1977 : p. 197). கர்நாடகம், மகாராட்டிரம் ஆகிய இரு மாநிலங்களிலும் ஆடப்பட்டு வரும் பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் தமிழகத்தில் இருந்து அங்குக் குடியேறிய கலைஞர்களால் தான் ஆடப்பட்டு வருகிறது. கேரள மாநிலத்தில் இவ்வாட்டம் குதிரைக்களி என்ற பெயரால் ஆடப்பட்டு வருகிறது. கேரளாவில் கர்னாட் தாலுகாவிலும் மலப்புரம் மாவட்டத்திலும் இந்த ஆட்டம் ஆடப்பட்டு வருகிறது. காலில் கட்டை அணிதல் இல்லை.

போலந்து நாட்டில் உள்ள சிராக்கோ நகரில் 'லய்கோனிக்' என்ற பெயரால் இந்த ஆட்டம் ஆடப்பட்டு வருகிறது. போலிஷ் மொழியில் லய் என்பது பாமர என்ற பொருளிலும் 'கோனிக்' என்பது குதிரையைக் குறிக்கும் சொல்லாகவும் உள்ளது. அந்நாட்டில் இது ஒரு நாட்டுப்புறக் கலையாக ஆடப்பட்டு வருகிறது. போலந்து நாட்டிலிருந்து கிடைத்த இவ்வாட்டக் காட்சிப் புகைப்படத்தின் அடியில் எழுதப்பட்டுள்ள செய்தியிலிருந்து இது பெறப்படுகிறது. இந்தோனேசியாவில் 'குடாகெபங்' (Kuda Kepang) என்ற பெயரில் பொய்க் குதிரையாட்டம் ஆடப்பட்டு வருகிறது. 'குடா' என்றால் குதிரை எனவும் 'கெபாங்' என்றால் மூங்கில் சிம்புகளால் பின்னப்பட்ட என்ற பொருளில் பின்னப்பட்ட மூங்கில் குதிரை என்ற பெயரில் இவ்வாட்டம் அழைக்கப்படுகிறது (Claire, Halt, 1976: p. 104).

மேற்கண்டவாறு அமையும் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் புறச் செய்திகள் நமக்கு இவ்வாட்டக் கலையைப் பற்றிப் பொதுவாக அறிந்து கொள்ள உதவும். இனி தமிழகப் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் அகக் கூறுகளாக அமையும் இவ்வாட்டத்தின் அடவுகள், பக்க இசை, இவைகளின் ஒருங்கிணைப்பு, பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் கலைநிலை, சமூகத்தில் இக்கலைக்கான இடம் என்னும் பல கூறுகள் பற்றி அறிவது இவ்வாட்டத்தைக் கலைநிலையில் மதிப்பிடப் பெரிதும் உதவும்.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் அடவுகள்

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் அடவுகளைப் பற்றி அறிந்துகொள்வதற்கு முன் ஓர் ஆடல் அல்லது நடனத்தில் அடவுகள் பெறும் இடம் குறித்து அறிந்தால் பொய்க்கால் குதிரையாட்ட அடவுகளை நன்கு புரிந்து கொள்ளுதற்கு உதவும்.

சந்த ஒழுங்கமைவோடு தொடர்ச்சியாக நிகழ்த்தப்பெறும் பல அமைப்புகளைக் கொண்ட உடலியக்கங்கள் நடனம் எனப்படும். இது பெரும்பாலும் இசைக்கேற்ப நிகழ்த்தப்பெறும். இத்தகைய நடனம் அல்லது ஆடல் பல அடவுகளால் ஆனது. அடவு என்பது ஆடலின் ஓர் ஆதாரப் பகுதியைக் குறிக்கும். இதனை ஆடலின் ஒரு அளவை எனக் கொள்ளலாம். கட்டிடத்திற்கு எவ்வாறு செங்கற்கள் தேவையோ அதுபோல் ஆட்டத்திற்கு அடவுகள் தேவை. ஆட்டத்தில் அடவுகள் பெறும் இடத்தை,

> *அடவு என்பது ஆடப்படும் கலைகளுக்கு ஜீவநாடி போன்றதொரு ஆதார உறுப்பாகும்*

(பத்மா சுப்ரமண்யம், 1985:ப.81) என்னும் மொழிகளால் அறியலாம். கேரளாவில் காணப்படும் தொன்மையான போர்ப் பயிற்சிக் கலையாக விளங்கிவரும் 'களரிப்பயிற்று' என்னும் கலையில் காணப்படும் பயிற்சிகளைப் பாதசாரி (காலின் இயக்கம்) என்று சுட்டும் வழக்கம் காணப்படுகிறது. பிற்காலத்தில் கேரள நாட்டியங்கள் களரிப்பயிற்றுவிலிருந்து பல அடவுகளை எடுத்துக் கொண்டனவென்று ஆய்வாளர்கள் கூறுவர் (பத்மா சுப்ரமண்யம் 1985: ப. 81).

அடவிற்கு உருவம் கொடுப்பவை ஸ்தானம், சாரி, நிருத்தஹஸ்தம் என்னும் மூன்று உறுப்புகளாகும். உடலின் இருப்பு நிலைகளை ஸ்தானம் என்னும் காலின் அசைவைச் சாரி என்றும், கைகளின் அசைவை நிருத்த ஹஸ்தம் என்றும் கூறுவர். (பத்மா சுப்ரமண்யம் 1985: ப. 81). இவை மூன்றும் இணைந்து ஒன்றிலிருந்து ஒன்று மாறித் தோன்றும்படி அமைந்துள்ள ஆட்டத்தின் ஆதார அசைவுகள் அடவுகள்

எனப்படும். இது,

> அடவு என்னும் தமிழ்ச் சொல்லுக்குப் பண்டைய சமஸ்கிருதச் சொல் 'கரணம்' என்பதாகும். ஸ்தானம், சாரி, நிருத்த ஹஸ்தம் ஆகிய மூன்றும் சேர்ந்து ஓர் ஆதார நடன அசைவாக விளங்குவது கரணமாகும்.

என்னும் மொழிகளால் பெறப்படுகிறது. இதிலிருந்து ஓர் ஆட்டத்தின் அடவுகளைப் பற்றிச் சிந்திக்கும்பொழுது கால்களின் வைப்புமுறை, கைகளின் வைப்புநிலை, உடலின் இருப்புநிலை ஆகிய மூன்று கூறுகளையும் உடன் இணைத்தே பார்க்க வேண்டும் என்பது தெளிவாகிறது. அடவில் ஆடும் கலைஞனின் உடலின் இருப்புநிலை கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளப்படுவதால் உடலில் அணிந்துகொண்டு ஆடப்படும் பொய்க் குதிரையின் இருப்புநிலை அல்லது அசைவுகளும் இங்குக் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளப்படுகிறது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் இடம்பெறும் அடவுகள் தனித்த தம்மளவில் முழுமைபெற்ற செயல்களாகவே அமைகின்றன. எனவே தன்னளவில் முழுமைப் பெற்றதும், தொடக்கம், இயக்கம் (வளர்ச்சி) முடிவு என்னும் மூன்று நிலைகளை உள்ளடக்கியதுமாகிய செயலாகவே ஒவ்வொரு அடவும் எண்ணிப் பார்க்கப்பட்டுள்ளது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் காணப்படும் அடவுகள் ஒன்றோ இரண்டோ தனித்தனியாக நின்றுவிட்டால் இவ்வாட்டம் கலையாக மிளிர இயலாது. இவ்வாட்ட அடவுகளின் பன்முக இணைப்பாக்கமே இவ்வாட்டத்தைக் கலைப்படைப்பாக மாற்றுகின்றன. எனவே, எத்தனை அடவுகளை எவ்வெவ்விதத்தில் இணைத்து ஆடுவது, எந்த அடவுக்கு முன் அல்லது பின் எந்த அடவைப் போட்டு ஆடுவது, ஒவ்வொரு அடவையும் நிகழ்த்துவதற்கு முந்தைய ஆயத்தநிலை யாது, அடவை நிகழ்த்தி முடித்ததும் ஆட்டத்தை எவ்வாறு முடித்துச் செல்வது அல்லது அடுத்த அடவிற்கு எவ்வாறு செல்வது என்பது போன்ற செயல்களையெல்லாம் பொய்க்கால் குதிரையாட்டக் கலைஞர் அப்போதைக்கப்போது முடிவு செய்கிறார்.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் ஓரடி உயரத்திற்கும் மேலான கட்டைகளை நாடாக் கயிற்றினால் கால்களுடன் பொருத்திக் கட்டிக் கொண்டு அவற்றின் மேல் நிற்றல் என்பதே கடினமான செயலாகும். இதற்கு மேல் ஏறத்தாழ 40 கிலோ எடையுள்ள குதிரைக் கூட்டை உடம்பில் அணிந்து கொண்டு, இதன் எடையைத் தாங்கிக் கொண்டு நிற்பது என்பது மேலும் கடினமானது. இதனுடன் நடத்தல், ஓடுதல், குதித்தல், குனிதல், நிமிர்தல், கால்தூக்கி ஆடுதல், முன்புறம் செல்லுதல், பின்புறம் செல்லுதல், பக்கவாட்டுகளில் செல்லுதல், கால்களை அகட்டி வைத்தல், கால்களைக் குறுக்கிச் சேர்த்து வைத்தல், உட்கார்தல், எழுதல், கால்களைப் பக்கவாட்டில் வீசி ஆடுதல், முன்பக்கம் முழங்கால் உயரத்திற்கு இரு கால்களையும்

மாற்றி மாற்றித் தூக்கி ஆடுதல் என்னும் பல நிலைகளில் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் அடவுகள் இடம் பெறுகின்றன. புவியீர்ப்பின் சமநிலைக்கு எதிரான இத்தகைய பலநிலைகளில் இருந்து ஆடி அந்நிலைகளிலும் சமநிலை தவறி விழுந்து விடாமல் ஆடிக் குதிரைச் சவாரியைக் கண்முன் படைத்துக் காட்டுவதில்தான் இவ்வாட்டத்தின் சிறப்புநிலை அமைந்துள்ளது.

பிற ஆட்டங்களில் உள்ளது போல் ஓர் அடவிலிருந்து இன்னொரு அடவிற்கு மாறிச்செல்லும் நிலை பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் அருகியே காணப்படுகிறது. குதிரைக் கூட்டின் எடையைச் சுமந்துகொண்டு கட்டைகளில் நின்றுகொண்டு மிகுந்த சக்தியைச் செலவிட்டு ஆட வேண்டியிருப்பதால் விரைவில் களைப்படைந்து விடுகின்றனர். இதனால் ஆண் கலைஞரும் பெண் கலைஞரும் மாறிமாறி வந்து ஒவ்வொரு முறையும் வட்டத்தை ஒரு சுற்று நடந்து வந்து புதிய அடவுகள் சிலவற்றை நிகழ்த்திக் காட்டிய பின் ஆடுகளத்தின் ஒரு மூலைக்குச் சென்று நின்றுகொண்டு மற்றவர் உள்வந்து ஆட வாய்ப்பளிக்கின்றனர். பெரும்பாலும் இராசா, இராணி என்ற இரு பொய்க்கால் குதிரையாட்டக் கலைஞர்களே இடம்பெறுவதால் இவர்கள் இருவரும் ஒருவர் மாறி ஒருவர் வந்து ஆடுகின்றனர். இதனால் ஒருவர் ஆடும்பொழுது மற்றவர் ஓய்வு எடுத்துக் கொண்டு புதிய தெம்புடன் மீண்டும் களத்தில் இறங்கி ஆட ஏதுவாகிறது. எனினும் ஆட்டத் தொடக்கம், ஆட்ட முடிவு, இருவரும் சேர்ந்து ஆடுதற்குரிய முக்கிய இடங்கள் ஆகிய மூன்று நிலைகளில் ஆண், பெண் ஆட்டக் கலைஞர்கள் இணைந்தே ஆடுகின்றனர்.

ஆண், பெண் குதிரையாட்டக் கலைஞர்கள் இணைந்து ஆடும்பொழுது காலடவுகளும் குதிரைக் கூட்டின் அசைவுகளும் ஒரே மாதிரி அமைய, கையசைவுகளில் மட்டும் வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. ஆண் ஆட்டக் கலைஞர் இடக்கையால் குதிரையின் கடிவாளத்தைப் பிடித்துக் கொண்டு வலக்கையை வலப்புறப் பக்கவாட்டில் நன்றாக வீசி ஆடுகிறார். பெண் ஆட்டக் கலைஞர் இடக்கையால் கடிவாளத்தைப் பிடித்துக் கொண்டு வலக்கையைப் பக்கவாட்டிலும் முகத்திற்கு நேராக உள்நோக்கி வளைத்தும் பெண்ணிற்கேயுரிய நளினமான கையசைவுகளைச் செய்து ஆடுகின்றனர். சில வேளைகளில் பெண் கலைஞர் இரு கைகளையும் முகத்திற்கு நேராக உட்புறம் நோக்கி வளைத்தும் வெளிப்புறத்தில் நீட்டியும் சில கையசைவுகளைச் செய்கிறார்.

நுழைவு நடை

ஆண், பெண் ஆட்டக் கலைஞர்கள் ஆடுகளத்தில் புகுந்து பக்க வாத்தியக் கலைஞர்களை வணங்கியபின் வட்டமாக ஒருவர் பின் ஒருவராக நடந்து சுற்றி வருகின்றனர். ஆண் ஆட்டக் கலைஞர் வலம், இடம் எனக் கால்களை மாற்றி மாற்றி

வைத்து அரசன்போல் கம்பீரமாக வட்டத்தைச் சுற்றி வருகிறார். இடக்கையால் கடிவாளத்தைப் பிடித்துக் கொண்டு வலக்கையை முன்னும் பின்னும் வீசி நடக்கிறார். இவ்வாறு வட்டத்தை மூன்றுமுறை வலம் வருகிறார். இவரது பார்வை நாலாபுறமும் உள்ள பார்வையாளர்களைக் கம்பீரமாகப் பார்த்துச் செல்வதாக அமைந்துள்ளது (காண்க: படம் பொ. கு. 1-1. 1).

பெண் ஆட்டக் கலைஞர் இந்த நுழைவு நடையில் மட்டும் ஆண் ஆட்டக் கலைஞர் நடந்து வந்தது போலவே நடந்து வருகிறார். ஓர் இராணிக்குரிய வனப்பும் நளினமும் தென்பட உடலை இருபுறமும் மெல்லக் குலுக்கி அசைந்தாடி வருகிறார்.

கால் தூக்கி ஆடுதல்

ஆட்டக் கலைஞர் நடந்து வட்டத்தை ஒருமுறை சுற்றிவந்து இரு கைகளாலும் குதிரையின் இருபக்கக் கடிவாளங்களையும் பிடித்துக் கொண்டு குதிரையின் இடக்காலைத் தரையில் ஊன்றி வலக்காலை முழங்கால் உயரத்திற்கு 'ட' வடிவில் முன்புறம் தூக்கிப் போடுகிறார். பின்னர் தூக்கப்பட்ட வலக்காலைத் தரையில் ஊன்றி இடக்காலை 'ட' வடிவில் முழங்கால் உயரத்திற்கு முன்புறம் தூக்கிப் போடுகிறார். இவ்வாறு கால்களைத் தகிட, தகிட என அமையும் திஸ்ரநடை மத்திம காலத்திற்கு ஏற்ப மாற்றி மாற்றித் தூக்கிப் போட்டு ஆட வட்டத்தை ஒருமுறை சுற்றி வருகிறார். கால்கள் முன்புறம் தூக்கப்படும்பொழுது குதிரையின் தலைப்பகுதி மேல்நோக்கித் தூக்கப்பட்டும் தூக்கப்பட்ட கால்கள் தரையில் ஊன்றப்படும்பொழுது குதிரையின் தலைப்பகுதி கீழ்நோக்கித் தாழ்ந்தும் வருவதால் குதிரை தாவித் தாவிச் செல்வதான தோற்றத்தைக் கொடுக்கிறது (காண்க: படம் பொ. கு. 2-2.1).

குனிந்து நிமிர்தல்

ஆட்டக் கலைஞர் வழக்கம்போல் வட்டத்தை ஒருமுறை சுற்றி வந்தபின் இரு கைகளாலும் குதிரையின் இருபக்கக் கடிவாளங்களையும் பிடித்துக் கொண்டு, வலக்காலை வட்டத்தின் உட்புறம் எடுத்து வைக்கிறார். இடக்கால் வலக்காலிற்கு நேர் பின்புறம் வைக்கப்படுகிறது. குதிரையின் தலைப்பகுதி வட்டத்தின் உட்புறத்தில் கீழ்நோக்கி அமுக்கப்படுகிறது. பிறகு வலக்கால் வட்டத்திற்கு வெளியே எடுக்கப்பட்டு இடக்காலுக்கு நேர்ப் பக்கவாட்டில் வைக்கப்படுகிறது. கீழ்நோக்கி அமுக்கப்பட்டிருந்த குதிரை மேல்நோக்கித் தூக்கப்படுகிறது. இவ்வாறு வலக்காலை வட்டத்தின் உள் வைத்துக் குதிரையை உள் அமுக்குதல், வலக்காலை வெளியில் வைத்துக் குதிரையை மேல் தூக்குதல் என்னும் செயல்கள் மாற்றி மாற்றிச் செய்யப்படுகின்றன (காண்க: படம் பொ. கு. 3-3. 1).

குதிரையைக் கீழும் மேலும் அமுக்கியும் தூக்கியும் போடும் இவ்வடவைப் பெரும்பாலும் பெண் குதிரையாட்டக் கலைஞரே மேற்கொள்கிறார். சில வேளைகளில் ஆண், பெண் குதிரையாட்டக் கலைஞர்கள் வட்டத்தில் நேருக்கு நேர் நின்று இவ்வடவைப் போட்டு ஆடுவது உண்டு.

கால்மாற்றித் தூக்கிப் போட்டாடுதல்

ஆட்டக் கலைஞர் வட்டத்தில் ஒரு சுற்று நடந்து வந்தபின் வலக்காலை இடக்காலின் திசையில் உட்புறம் தூக்கிப் போட்டு ஊன்றியும் ஆடி வருகிறார். இதுபோல் கால் மாற்றித் தூக்கிப் போட்டு வட்டத்தை ஒரு சுற்றுச் சுற்றி ஆடி வருகிறார் (காண்க: படம் 4-4.4). இவ்வடவும் மத்திம காலத்தில் செல்லும் திஸ்ர நடைக்கேற்பவே போடப்படுகிறது. இவ்வடவைப் போடுகையில் கலைஞரின் வலக்கை குதிரையின் வலப்புறப் பக்கவாட்டைப் பிடித்து இருக்கிறது.

கால்களைப் பக்கவாட்டில் வீசிப் போட்டாடுதல்

ஆட்டக் கலைஞர் இருபுறக் கடிவாளங்களையும் இருகைகளிலும் பிடித்துக் கொண்டு வழக்கம்போல் வட்டத்தை ஒரு சுற்றுச் சுற்றி வருகிறார். வந்தபின் அந்த வட்டப் போக்கிலேயே இடக்காலை நன்றாகத் தரையில் அழுந்த ஊன்றி வலக்காலை வலப் பக்கவாட்டில் எவ்வளவு உயரத்திற்குத் தூக்கி வீசமுடியுமோ அவ்வளவு உயரத்திற்குத் தூக்கி வீசுகிறார். பின்னர் வலக்காலைத் தரையில் நன்றாக அழுந்த ஊன்றி இடக்காலை இடப்புறப் பக்கவாட்டில் எவ்வளவு உயரத்திற்கு வீசமுடியுமோ அவ்வளவு உயரத்திற்குத் தூக்கி வீசுகிறார். அதாவது ஆட்டக் கலைஞர் வலம், இடம் எனக் கால்களில் நடைபோட்டு நடந்து வருகையில் மீண்டும் வலக்காலைத் தரையில் ஊன்ற வேண்டிய நேரத்தில் வலப்பக்கவாட்டில் உயரத் தூக்கி வீசியும் பின்னர் இடம் வலம் எனக் கால்களில் நடைபோட்டு மீண்டும் இடக்கால் தரையில் ஊன்ற வேண்டியவிடத்து அதனை இடப்புறப் பக்கவாட்டில் தூக்கி வீசிப் போட்டும் ஆடிச் செல்கிறார். ஆட்டக் கலைஞர் மத்திம காலத்தில் செல்லும் திஸ்ர நடைக்கேற்பவே இந்த அடவைப் போடுகிறார் (காண்க: படம் பொ.கு. 5-5. 1).

கால்களைப் பக்கவாட்டில் அகற்றியும் குறுக்கியும் போட்டு ஆடுதல்

ஆட்டக் கலைஞர் வட்டத்தை ஒருமுறை சுற்றி வந்து வட்டத்தின் வலப்புற மேல் மூலையில் நிற்கிறார். இடக்கை குதிரையின் இடப்புறக் கடிவாளத்தைப் பிடித்துள்ளது. வலக்கை குதிரையின் வலப்பக்க அடிவயிற்றுப் பகுதியைப் பிடித்துள்ளது. இப்பொழுது இரு கால்களாலும் வலம் இடம் எனத் தட்டி

இவ்வடவைப் போடத் தொடங்குகிறார். வலக்காலையும் இடக்காலையும் ஒரே நேரத்தில் அகட்டிப் போடுகிறார். குதிரையின் உருவம் சற்றுத் தாழ்ந்து காணப்படுகிறது. பிறகு வல இடக் கால்களை ஒரே நேரத்தில் குறுக்கிப் போட்டு நிற்கிறார். இப்பொழுது குதிரையின் உயரம் சற்று உயர்ந்து காணப்படுகிறது. இவ்வாறு இரு கால்களையும் ஒரே நேரத்தில் அகட்டிப் போட்டும் குறுக்கிப் போட்டும் ஆடுகிறார் (காண்க: படம் பொ.கு. 6-6.1).

பொய்க்கால் குதிரையாட்ட அடவுகளில் ஒருசில அடவுகளே மாதிரிக்கு இங்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன. பொய்க்கால் குதிரையாட்ட அடவுகள் பெரும்பாலும் குதிரைச் சவாரியை நினைவூட்டும் வகையிலேயே அமைந்துள்ளன. ஒரு சில அடவுகள் தம்மை மீறிச் செல்லும் குதிரையை அடக்கித் தன் கட்டுப்பாட்டிற்குள் கொண்டு வருவது போல உள்ளன. குதிரைக் கூட்டினை முன்னும் பின்னும் சென்று வருமாறு அசைத்து ஆடுவது குதிரை நடந்து, ஓடிச் செல்லும் காட்சியை மனக்கண்ணில் படைக்க உதவுகிறது.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்கான பக்கஇசை

பொய்க்கால் குதிரைக்கு, தொடக்கக் காலத்தில் கோந்தளம் என்ற இசைக்கருவி இசையே பக்க இசையாக இருந்தது. காலப்போக்கில் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்கு நையாண்டி மேளமே பக்க இசையாக அமைந்தது. பொய்க்கால் குதிரைக்கு மட்டுமின்றிக் கரகம், காவடி போன்ற நாட்டுப்புற கலைகளுக்கும் நையாண்டி மேளமே பக்க இசையாக விளங்கி வருகிறது. (இரு நாதசுரங்களும், இரு தவில்களும் முதன்மை இசைக்கருவிகளாகப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இவற்றுடன் உறுமி, பம்பை, கிடுகட்டி, கோந்தளம் போன்ற பக்க இசைக்கருவிகளும் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இப்பக்க இசைக்கலைஞர்கள் தங்களுக்கிடையேயும், இப்பக்க இசைக் கலைஞர்கள் ஆட்டக் கலைஞர்களுடனும் ஆட்டக்கலைஞர்கள் பக்க இசைக் கலைஞர்களுடனும் கேலியும் கிண்டலும் செய்து கொள்வார்கள். இவர்கள் இவ்வாறு கேலியும் கிண்டலும் செய்து ஒருவரையொருவர் நையாண்டி செய்து கொள்வதால் இப்பக்க இசை நையாண்டி மேளம் என்று அழைக்கப்படுகிறது. நாதசுரத்தில் இசைக்கப்படும் நாட்டுப்புறப் பாடல்கள் மற்றும் திரைப்படப் பாடல்களுக்கேற்பத் தவில் மற்றும் பிற தோற்கருவிகள் இசைக்கப்படுகின்றன.

நாட்டுப்புற இசையில் காணப்படும் பல இராகங்கள் பல செவ்விசை இராகங்களோடு இனங்கண்டு கொள்ளத்தக்கதாக உள்ளன. இதனைப் பல இசை அறிஞர்களும் ஒப்புக் கொண்டுள்ளனர். திருமதி சியாமளா பாலகிருட்டிணன் தமிழக நாட்டுப்புற இசையில் ஐம்பதுக்கும் மேற்பட்ட இராகங்கள் இனங்கண்டு கொள்ளக்

கூடியனவாக உள்ளன என்று கூறுகிறார் (Shymala Balakrishnan, 1984: p. 218-229).

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்குப் பெரும்பாலும் எளிமையான தாளங்களே கையாளப்படுகின்றன. எனவே தாள இசைக்கருவிகளின் இசைப்பும் எளிமையான முறையிலேயே உள்ளது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டப் பக்க இசையில் தவில் மற்றும் கோந்தளம் முக்கிய பங்கை வகிக்கின்றன. முதலில் தவிலில் இசைக்கப்படும் இசைக்கு ஏற்றாற்போல் மற்ற தாள இசைக்கருவிகள் இசைக்கப்படுகின்றன. தாளக் கருவிகளில் முதலில் ஒரு கால அளவை அமைத்து ஒரு சிறு தீர்மானம் இசைத்து முடிக்க நாதசுரம் தொடங்குகிறது. பக்க இசைக் கலைஞர்கள் பொதுவாக ஒரு பாடலை விளம்ப காலத்தில் தொடங்கி, மத்திம காலத்திற்கு வளர்த்து இறுதியில் துரித காலத்தில் முடிக்கிறார்கள். இவர்கள் பார்வையாளர்களைக் கவர்வதற்காகவும், ஆட்டத்தை வேகப்படுத்துவதற்காகவும் பக்க இசை இசைப்பை அவ்வப்போது வேகப்படுத்தியும் வேகத்தைக் குறைத்தும் இசைக்கிறார்கள். தாளக்காரர்களே ஆட்டக்கலைஞர்களை ஆட்டிப் படைக்கும் சூத்திரதாரிகளாக உள்ளனர். நையாண்டி மேளக் கலைஞர்களும் சில வேளைகளில் ஆட்டக் கலைஞர்களுடன் சேர்ந்து ஆடிக்கொண்டே இசைக்கின்றனர். இரசிகர்களுக்கு இது ஒரு கலைவிருந்தாக உள்ளது.

தாளக் கலைஞர்களுக்கும் ஆட்டக் கலைஞர்களுக்குமிடையே ஒரு போட்டி மனப்பான்மை காணப்படுகிறது. இப்போட்டி மனப்பான்மை ஆட்டத்திற்கு மெருகூட்டுவதாக உள்ளது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் இடையிடையே வியப்பூட்டும் செயல்கள் சிலவற்றைச் செய்து காட்டுகிறார்கள். இவ்வாறு வியப்பூட்டும் செயல்களைச் செய்யும்போது இசைக்கருவிகளில் விளம்பகாலம் இசைக்கப்படுகிறது. இந்நிகழ்ச்சியின் இறுதியில் கெட்டிமேளம் இசைக்கப்படுகிறது. இக் கெட்டிமேளம் சதுஸ்ர நடை துரித காலத்தில் இசைக்கப்படுகிறது.

தாளம் என்பது காலத்தை அளந்து பிரித்துப் பாகுபாடு செய்வதாகும். ஒரு செயல் நிகழும்போது அதற்கு அடிப்படையாக மூன்று நிலைகள் அமைந்திருப்பதைக் காணலாம். அவையாவன : செயல் நிகழ்தல், செயல் நிகழ்வதற்கான நேரம், செயல் நிகழ்விற்கு இடையேயுள்ள இடைவெளிக் காலம். ஒரு சுற்றில் இம்மூன்றும் நிறைவுறும்பொழுது நிகழ்விற்குத் தேவையான காலஅளவு முற்றுப்பெற்று விடுகிறது. இசைமொழியில் இதனைத் தாளம் என்பர் (இராமானுஜம்,1989: ப.89). தாளம் என்பது இசையின் கணக்கு வடிவமாகும். தாளமே பாட்டிற்கு ஒழுங்கமைவையும் வடிவத்தையும் கொடுக்கும் கூறாகும். தாளத்தின் துல்லியத் தன்மை பாடுபவர்களையும் ஆடுபவர்களையும் பக்க இசைக் கலைஞர்களையும் ஒழுங்குபடுத்தி இவர்களிடையே ஒற்றுமையை ஏற்படுத்த உதவுகிறது (Sundaram, 1981:pp. 39-45). இக்கருத்து நாட்டுப்புற இசைக்கும் பொருந்தும்.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் மிக எளிமையான ஏகதாளமே மிகுதியாகக் கையாளப்படுகிறது. ஏக தாளத்தில் சதுஸ்ர நடையும் திஸ்ர நடையும் பயன்படுத்தப் படுகின்றன. நாட்டுப்புறக் கலைஞர்கள் அட்சரக் கணக்கை எண்ணி ஆட வேண்டிய கடின நிலையைத் தவிர்ப்பதற்காக மேற்கண்ட எளிமையான தாளங்களையே பயன்படுத்துகிறார்கள். ஏகதாளம் பெரும்பாலும் சதுஸ்ர சாதி, திஸ்ர சாதியில் இசைக்கப்படுகிறது. சதுஸ்ர சாதி ஏகதாளத்திலும் திஸ்ர சாதி ஏகதாளத்திலும் ஆதி தாளத்திலும் விளம்பகாலம், மத்திமகாலம், துரிதகாலம் என்னும் மூன்று காலங்களிலும் இந்தத் தாளங்கள் கையாளப்படுகின்றன.

சதுஸ்ரசாதி ஏகதாளம் தகதிமி / தகதிமி என நன்னான்கு எண்ணிக்கையாகச் செல்லும். ஒரு ஆவர்த்தனத்திற்கு 16 அட்சரங்களைக் கொண்டது. ஒரு தட்டிற்கு நான்கு அட்சர எண்ணிக்கையாகச் செல்கிறது. திஸ்ரசாதி ஏகதாளத் தகிட/தகிட/ தகிட/ தகிட எனத் தட்டிற்கு மூன்று அட்சரங்களாகச் செல்லும். இது ஒரு ஆவர்த்தனத்திற்கு 12 அட்சரங்களைக் கொண்டது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்கு இசைக்கப்படும் பாடல்கள் பெரும்பாலும் திஸ்ரம் அல்லது சதுஸ்ர நடையிலேயே இருக்கின்றன.

பொய்க்கால் குதிரையாட்ட நிகழ்ச்சியில் முதலில் பக்கஇசையில் கடவுள் வாழ்த்துப்பாடல் இசைக்கப்படுகிறது. இக்கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல் பெரும்பாலும் விநாயகர், முருகன், கலைமகள் மீது பாடப்பட்டப் பாடலாக இருக்கும். பொதுவாக இப்பாடல் இசைக்கப்படும்பொழுது ஆட்டக்கலைஞர்கள் ஆடுவதில்லை. கடவுள் வணக்கப்பாடல் முடிந்ததும் ஆட்டத்தின் தொடக்க இசையாகத் 'தெற்கத்தி நையாண்டி' என்ற மெட்டு திஸ்ர நடை விளம்ப காலத்தில் இசைக்கப்படுகிறது. இம்மெட்டு தென்காசியில் முதலில் தோன்றியதால் தெற்கத்தி நையாண்டி என வழங்கப்படுவதாகக் குறிப்பிடுகின்றனர் (பானு, தவில் கலைஞர், தஞ்சை). இம்மெட்டு எட்டாவது மேளகர்த்தா இராகமான அனுமத்தோடியில் பிறந்த 'ருக்மாங்கி' என்ற இராகத்தில் இசைக்கப்படுகிறது (தனபாண்டியன், 1985: ப.110).

இவ்வாட்டத்திற்கு மேற்கண்ட தெற்கத்தி நையாண்டியைத் தவிரக் குதிரை ஓட்டத்திற்குத் தகுந்த சில திரைப்படப் பாடல்களையும் இசைக்கின்றனர். அவை பெரும்பாலும் சதுஸ்ர நடையில் அமைந்துள்ளன. நான்மை நடையாகிய சதுஸ்ர லகுவிற்கு (சதுஸ்ர நடைக்கு) அசுவகதி என்ற ஒரு பெயரும் வழங்கப்படுகிறது. அசுவம் என்பது குதிரை என்றும் கதி என்பது நடை என்றும் பொருள்படும். குதிரைநடை என்னும் பொருளில் இப்பெயர் வழங்கப்பட்டுள்ளது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்குக் குதிரையின் நடைக்கு ஏற்ற தாளநடை இசைக்க வேண்டி இருப்பதால் சதுஸ்ர நடையே பெரும்பாலும் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இந்நடை

ஒலியளவிலேயே குதிரையோட்டத்தை நினைவுபடுத்தி விடுவதால் இதனைக் குதிரையாட்டத்திற்கு மிகுதியாகப் பயன்படுத்துகின்றனர்.

"நெஞ்சமுண்டு நேர்மையுண்டு ஓடு ராஜா" எனத் தொடங்கும் திரைப்படப் பாடல் பொய்க்கால் குதிரையாட்ட நிகழ்ச்சிக்கு இசைக்கப்படுகிறது. இப்பாடல் இடம்பெறும் திரைப்படத்தில் கதாநாயகன் குதிரை பூட்டிய வண்டியில் சென்று கொண்டிருக்கும்பொழுது இப்பாடலைப் பாடுவதாகக் காட்சி அமைந்துள்ளது. எனவே இப்பாடல் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் போது மிகுதியாக இசைக்கப்படுகிறது. இப்பாடல் 28-ஆவது மேளகர்த்தா இராகமாகிய அரிகாம்போதி இராகத்தில் பிறந்த குந்தலவராளி என்ற இராகத்தின் சாயலில் அமைந்துள்ளது. இப்பாடல் முறையாகப் பல்லவி, சரணம் என்ற முறையில் தொடங்கி இசைக்கப்படுகிறது. மத்திம காலத்தில் தொடங்கும் இப்பாடல் சதுஸ்ர நடையில் ஆதிதாளத்தில் இசைக்கப்படுகிறது. ஒவ்வொரு சரணத்தின் முடிவிலும் ஒரு சிறு தீர்மானம் தாள இசைக்கருவிகளில் இசைக்கின்றனர். பாடலின் கடைசிச் சரணத்தின்போது காலத்தைத் துரிதமாக்கி இசைக்கிறார்கள். சம எடுப்பில் அமைந்த இப்பாடல் ஆடுதற்கு மிகவும் பொருத்தமாக இருக்கிறது.

"ராஜாவின் பார்வை ராணியின் பக்கம்" எனத் துவங்கும் திரைப்படப் பாடலும் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்கு மிகுதியாக இசைக்கப்படுகிறது. இது 8-ஆவது மேளகர்த்தா இராகமாகிய தோடி இராகத்தின் சுரங்களைக் கொண்டு அமைந்துள்ளது. இப்பாடலும் சதுஸ்ர நடை ஆதிதாளத்தில் இசைக்கப்படுகிறது.

"என்னடி முனியம்மா உன் கண்ணிலே மையி" என்ற பாடல் இப்பொழுது திரைப்படப் பாடலாக மாறி இருப்பினும் இது தொன்று தொட்டுக் கிராமப்புறங்களில் பாடப்பட்டு வந்த நாட்டுப்புறப் பாடலாகும். இப்பாடலைப் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்கே பெரும்பாலும் இசைக்கிறார்கள். இப்பாடல் 22-ஆவது மேளகர்த்தாவாகிய கரகரப்பிரியா இராகத்தின் சுரக்கூறுகளைக் கொண்டிருந்தாலும் அன்னிய சுரமாக நிறை கைக்கிளை (அந்தரகாந்தாரம்) அவ்வப்போது கையாளப்படுகிறது. முதலில் அதீத எடுப்பில் எடுத்துப் பாடப்படும் இப்பாடல் பிறகு சமத்திலும், சில இடங்களில் அநாகத எடுப்பிலும் மாறி மாறி வருகின்றது. எனவே இப்பாடல் ஆடுதற்கு மிகவும் பொருத்தமாக அமைந்துள்ளது. இப்பாடல் திஸ்ர நடையில் ஏகதாளத்தில் அமைந்துள்ளது. இப்பாடல் முறையாகப் பல்லவி, சரணம் என்ற நிலையில் இசைக்கப்படுகிறது. இப்பாடலின் கடைசிச் சரணத்தின்போது நையாண்டி மேள வழக்கப்படித் துரித காலமாக்கி முடிக்கிறார்கள்.

இவ்வாட்டத்திற்காக இசைக்கப்படும் பாடல்கள் ஆட்டத்தின் போக்கிற்கேற்ப இசைக்கப்படும் நடையிலிருந்து துரிதப்படுத்தித் தாள இசைக்கருவிகளின் ஒருமித்த

இசையாகிக் கெட்டி மேளத்துடன் முடிக்கப்படுகின்றன.

பொய்க்கால் குதிரையாட்ட அடவுகள், பக்க இசை ஒருங்கிணைதல்

ஒரு கலைப்படைப்பில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ள தனிமங்கள் அல்லது கூறுகளுக்கிடையில் தனித்தனியாகவும் பிற தனிமங்களின் தொடர்போடும் உள்ள இணைப்புக்கள் சில நியதிகளின் அடிப்படையில் அமைந்தால்தான் படைப்பாக்கம் முழுமைபெற்று நிற்கும். கலையாக்கத்தில் இடம்பெறும் தனிமங்கள் சிதறல்களாகத் தொடர்பும் பிணைப்பும் அற்ற நிலையில் காணப்படுமாயின் படைப்பாக்கத்தின் முழு அனுபவ உணர்வைப் பெறுதல் இயலாததாகி விடும். கலைப்படைப்பின் இயைபு (Harmony) நிலைக்கு அதன் பிணைப்பு முறை இன்றியமையாததாகும். பிணைப்பு முறை என்பது ஒரு கூறு மற்றொரு கூறையும் ஒரு நிகழ்வு மற்றொரு நிகழ்வையும் எத்தகைய முறையில் பின்னிப் பிணைந்து செல்கிறது என்பதைக் காட்டுவதாகும். கலைப்படைப்பின் வளர்ச்சி நிலைக்கும் வடிவாக்கத்திற்கும் இக்கூறுகள் அல்லது தனிமங்கள் கன்னிகளாகத் தம்மை அமைத்துக் கொண்டுள்ளன (இராமானுஜம், 1989:ப.3).

நாட்டுப்புற நடனங்களில் இடம்பெறும் பக்க இசையும் அதற்கு ஆடப்பெறும் ஆட்ட அடவுகளும் இணைந்து இயல்கின்ற ஒருங்கமைவில்தான் அந்நடனங்கள் கலையாகத் தோன்ற முடியும். இந்த ஒருங்கிணைப்பின் வெற்றியில்தான் அந்நடனங்களின் சிறப்பு அடங்கியுள்ளது. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் அடவுகள் அவற்றிற்காக இசைக்கப்படும் பக்க இசையுடன் (தாளத்துடன்) ஒருங்கிணைவது கீழ்வருமாறு அமைகின்றது.

பொய்க்கால் குதிரையாட்ட அடவுகளில் இடம்பெறும் கால் வைப்புமுறை, கைகளின் இருப்புநிலை, தலையின் இருப்புநிலை, உடலின் இருப்புநிலை ஆட்டத்திற்குப் பயன்படும் பொய்க்குதிரையின் இருப்புநிலை என்னும் பல கூறுகள் அடங்கியுள்ளன. இதேபோல் இவ்வாட்டத்திற்குப் பயன்படும் பக்க இசையிலும் பாடலில் பயின்றுவரும் ஓசையொழுங்கு, இராகம், தாளம், நடை என்னும் பல கூறுகள் இடம்பெற்றுள்ளன. ஆட்ட அடவுகளின் கூறுகள் தம்மளவில் ஒரு முழுமையான வடிவ அமைப்பைப் பெற்றுத் திகழ்வதற்கேற்பப் பல வகைகளில் ஒருங்கிணைக்கப்படுகின்றன. இதேபோல் பக்க இசையில் அடங்கியுள்ள கூறுகளும் தம்மளவில் ஒரு முழுமையான வடிவமாக அமைந்து விளங்குவதற்கு ஏற்பப் பல வகைகளில் ஒருங்கிணைக்கப்படுகின்றன. தம்மளவில் தனித்தனியாக முழுமைபெற்ற இரு அமைப்புகளாக விளங்கும் பொய்க்கால் குதிரையாட்ட அடவுகளும் பக்கஇசையும் ஒருங்கிணைக்கப்படும்பொழுது இவை இரண்டிற்குமிடையே ஏற்படும் ஒழுங்கமைவு என்பது அவ்விரண்டின் கூறுகளுக்கிடையே ஏற்படும் ஒருங்கமைவைப்

பொறுத்தே அமைகிறது. இவ்விரு அமைப்புக்களின் கூறுகளையும் இணைத்துக் கலைவடிவாக்கம் செய்ய முயல்வோர் இவ்விரு அமைப்புக்களின் கூறுகளுக்கிடையே எந்த அளவிற்குச் சிறப்பான அமைப்பை உருவாக்குகிறார்களோ அந்த அளவிற்கே இந்த இணைப்பாக்கத்தினால் உருவாகும் கலைப்படைப்பு சிறந்து விளங்கும்.

கால்களை இடம், வலம் எனப் போட்டு நடந்துவருதல்

ஆட்டக்கலைஞர் வட்டத்தில் ஒருமுறை நடந்து வருகிறார். இந்த நடை தகிட/ தகிட என விளம்பகாலத் திஸ்ர நடையில் அமைந்துள்ளது.

தகிட	தகிட
வலக்காலை வைத்தல்	இடக்காலை வைத்தல்

என்ற தாளத்தோடு நடை அடவுப் பொருந்தி அமைகிறது.

குதிரையை மேலும்கீழும் அமுக்கியும் தூக்கியும் ஆடுதல்

ஆட்டக் கலைஞர் வலக்காலை வட்டத்தின் உட்புறத்தில் எடுத்து வைத்தும் இடக்காலை வட்டத்திற்கு வெளியில் வைத்தும் குதிரையின் தலைப்பக்கத்தை வட்டத்தின் உட்புறத்தில் கீழ்நோக்கி அமுக்கியும் வலக்காலை வட்டத்திற்கு வெளியே எடுத்து வைத்து இடக்காலை வலக்காலிற்குப் பின்புறத்தில் எடுத்து வைத்தும் ஆடுகிறார். இடக்கை கடிவாளத்தையும் வலக்கை குதிரைக் கூட்டின் வலப்பக்கத்தையும் பிடித்துள்ளன. இவ்வடவு பக்கஇசையில் இடம்பெறும் திஸ்ர நடை விளம்ப காலத்திற்கேற்ப மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

தகிட	தகிட	தகிட	தகிட
வலக்காலை வட்டத்தின் உட்புறம் வைத்தல். இடக்கை கடிவாளத்தையும் வலக்கை குதிரைக் கூட்டின் வலப் புறத்திலும் பிடித்து இருத்தல்.	இடக்காலை வட்டத்தின் வெளிப் புறத்தில் எடுத்து வைத்தல், கைகள் பழைய நிலையிலேயே இருத்தல்.	வலக்காலை வட்டத்தின் வெளிப் புறத்தில் வைத்தல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல்.	இடக்காலை வலக்காலுக்குப் பின்புறம் எடுத்து வைத்தல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல்.

தகிட தகிட	தகிட தகிட
குதிரையின் முகத்தைக் கீழ் நோக்கி அமுக்குதல்	குதிரையின் முகத்தை மேல் நோக்கித் தூக்குதல்

இவ்வடவில் கால்வைப்பு 3 அட்சரக் காலத்திலும் குதிரைக் கூட்டின் அசைவு 6 அட்சரக் கால அளவிலும் நடைபெறுகின்றன.

கால்களைப் பக்கவாட்டில் தூக்கிப்போட்டு ஆடுதல்

ஆட்டக் கலைஞர் பக்க இசையில் இடம் பெறும் துரிதகால திஸ்ர நடைக்கு ஏற்ப தகிட/தகிட/தகிட/தகிட என்ற கால அளவில் வலக்காலை வலப்பக்கம் தூக்குதல், தூக்கிய வலக்காலைத் தரையில் ஊன்றுதல், இடக்காலை இடப்புறம் தூக்குதல், தூக்கிய இடக்காலைத் தரையில் இறக்குதல் என்னும் செயல்களை மாற்றி மாற்றிச் செய்து ஆடிக்கொண்டே வட்டத்தில் செல்கிறார்.

தகிட	தகிட	தகிட	தகிட
வலக்காலை வலப் பக்கம் தூக்குதல், இடக் கை கடிவா-ளத்தைப் பிடித்து இருத்தல், வலக்கை குதிரையின் வலப் புறப் பக்க வாட்டைப் பிடித்து இருத்தல், குதிரை இடப் புறமாகச் சாய்தல்.	தூக்கிய வலக் காலைத் தரையில் இறக்கிப் போடுதல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல், குதிரை சமநிலைக்குக் கொண்டு வரப்படல்.	இடக்காலை இடப் பக்கத்தில் தூக்குதல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல், குதிரை வலப்புறமாகச் சாய்தல்.	தூக்கிய இடக் காலைத் தரையில் இறக்கிப் போடுதல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல், குதிரை சமநிலைக்குக் கொண்டு வரப்படுதல்.

கால்களைச் சேர்த்தும் அகற்றியும் ஆடுதல்

ஆட்டக்கலைஞர் பொய்க்கால் குதிரையின் இரு கால்களையும் ஒரே காலத்தில் சேர்த்துப் போட்டும், பின்னர் இரு கால்களையும் ஒரே காலத்தில் அகற்றிப் போட்டும் ஆடுகிறார். இரு கால்களையும் சேர்த்து வைக்கும் பொழுது குதிரையின் தலைப்பக்கம் உயர்த்திப் பிடிக்கப்படுகிறது. இரு கால்களையும் அகற்றி வைக்கும்பொழுது குதிரையின் தலைப்பக்கம் தரையை நோக்கித் தாழ்த்திப் பிடிக்கப்படுகிறது. பக்க இசையில் இடம்பெறும் திஸ்ரநடை மத்திம காலத்திற்கு ஏற்ப இந்த அடவு போடப்படுகிறது.

தகிட தகிட	தகிட தகிட
இரு கால்களையும் ஒரே நேரத்தில் நெருக்கிப் போடுதல், குதிரையின் தலைப்பக்கம் மேல்நோக்கித் தூக்கிப் பிடிக்கப்படுதல்.	இருகால்களையும் ஒரே நேரத்தில் அகற்றிப் போடுதல், குதிரையின் தலைப்பகுதித் தரையை நோக்கித் தாழ்த்திப் பிடிக்கப்படுதல்.

கால்களை முன்னும்பின்னும் வைத்துப் பக்கவாட்டில் நடைபோடுதல்

பக்க இசைக் கருவிகளில் சதுஸ்ர நடை துரித காலத்தில் இசைக்கப்படுகிறது. ஆட்டக் கலைஞர் வலக்காலை முன்புறத்திலும் இடக்காலைப் பின்புறத்திலும் வைத்து /தகதிமி/ என்ற கால அளவிற்கேற்ப வலஇடக் காலைகளை மாற்றி வைத்து வலப்புறப் பக்கவாட்டில் நடைபோட்டுச் செல்கிறார். பின்னர் இடக்கால் முன்புறத்திலும் வலக்கால் பின்புறத்திலும் இருக்குமாறு வைத்து மேற்கண்ட அளவிற்கேற்ப இட, வலக் கால்களை மாற்றி மாற்றி வைத்து இடப்புறப் பக்கவாட்டில் நடைபோட்டுச் செல்கிறார்.

வலப்புறப் பக்கவாட்டில் நடைபோட்டுச் செல்லுதல்

தக	திமி
வலக்காலை வலப்புறப் பக்கவாட்டில் எடுத்து வைத்தல், இடக்கை இடப்புறக் கடிவாளத்தைப் பிடித்து இருத்தல், வலக்கை குதிரையின் வலப்புறப் பக்கவாட்டைப் பிடித்து இருத்தல்.	இடக்காலை வலப்புறத்தில் எடுத்து வைத்தல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல்.

இடப்புறப் பக்க வாட்டில் நடைபோட்டுச் செல்லுதல்

தக	திமி
இடக்காலை இடப்புறப் பக்கவாட்டில் எடுத்து வைத்தல், இடக்கை குதிரையின் இடப்புறக் கடிவாளத்தைப் பிடித்து இருத்தல், வலக்கை குதிரையின் வலப்புறப் பக்கவாட்டைப் பிடித்து இருத்தல்.	வலக்காலை இடப்புறப் பக்கவாட்டில் எடுத்துவைத்தல், கைகள் அதே நிலையில் இருத்தல்.

இவ்வடவு சதுஸ்ரநடை துரித காலத்திற்கேற்ப 2 அட்சரக் காலத்திற்குக் கால்வைப்பு என்ற விகிதத்தில் /தகதிமி/ என்ற காலஅளவில் வலம் இடம் என்னும் இரு கால்வைப்புகள் இடம் பெறுவதால் தாளத்திற்கேற்பவே காலடவுகள் விரைவாகப் போடப்படுகின்றன.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தின் கலைநிலை

கலைப் படைப்பென்பது படைப்பாளியின் உணர்ச்சிவெளிப்பாடே ஆகும். இவ்வுணர்ச்சி வெளிப்பாடு வெற்றிபெற்றதாக அமைந்தால் அது பார்வையாளர்களைச் சென்றடையும். கலை உணர்ச்சிப் பரிமாற்றத்திற்குப் பயன்படும் கருவியே ஆகும் என்பார் ஆர்.சி. காலிங்வுட் என்னும் உளவியலறிஞர் (The New Encyclopaedia Britannica, Vol. I, 1973-74:p. 149). ஒரு கலையால் எழுப்பப்படும் உணர்ச்சி அல்லது சுவையின் அடிப்படையிலேயே அக்கலைப்படைப்பு மதிப்பிடப்படுகிறது. ஒரு கலையில் இச்சுவையை ஊட்டுவதற்காக அமைந்துள்ள கூறுகள் முருகியல் அல்லது அழகியல் கூறுகள் என்றழைக்கப்படுகின்றன.

இந்தியத் தத்துவவாதிகள் கலைகள் படைக்கப்படுவதையும் பாராட்டப்படுவதையும் குறிப்பாக நாடகக்கலை போன்ற கலைவடிவங்களில் இரசங்கள் பல இடம்பெறுவதையும் கண்டனர். அவை அனுபவிக்கப்பட்டு மதிப்பீடு செய்வதற்குப் பயன்படுவதாக அமைந்துள்ளன. 'இரசமின்றேல் பொருள் இல்லை' என்பதே நாட்டிய சாத்திரத்தின் கொள்கை (திருஞானசம்பந்தன், 1977: ப. 22). எனவே ஒரு கலையில் அதன் கலைத் தன்மையை மதிப்பிடுவதற்கு அக்கலைப் படைப்பில் பொருந்தியுள்ள அழகியல் கூறுகளை ஆராய்வது இன்றியமையாததாகும். தொல்காப்பியரின் மெய்ப்பாட்டில் இவ்வழகியல் கொள்கைகளின் சில கூறுகள் பொதிந்துள்ளன (Meenakshisundaram, 1977:p.1). தொல்காப்பியர் குறிப்பிடும் மெய்ப்பாடுகள் என்பது உள்ளத்துணர்ச்சிகளின் புறவுடற் குறிகளாகும். ஒருவரின் உள்ளத்தில் எழும் உணர்ச்சிகள் மற்றவர் கண்டும் கேட்டும் அறியப் புறவுடற்குறிகளால் புலப்படுபவையே மெய்ப்பாடு (ஞானமூர்த்தி, 1980: ப. 74). மெய்ப்பாடு என்பது உள்ளுணர்ச்சிகளின் மெய்ம்மை வெளிப்பாடு (கோதண்டபாணிப் பிள்ளை, 1971: ப. 6) என்னும் விளக்கங்கள் தொல்காப்பியரின் உணர்ச்சிக் கொள்கையை அறிந்து கொள்ள உதவும்.

கலைகள் படைக்கப்படுவதன் குறிக்கோளாக உள்ளவை அக்கலைப் படைப்பால் உண்டான விளைவுகளும் அனுபவங்களுமேயாகும். இங்கு மையக் கருத்தாகச் சொல்லப்படுவது அழகியல் அனுபவம்தான். கலைகளில் இடம்பெற்றுள்ள ஒவ்வொரு கூறும் குறியீடாக அமைந்து காணப்படுவதுடன் அக்கலைப் படைப்புக்கள் ஒவ்வொன்றும் முழு அளவிலும் ஒரு குறியீடாகவே அமைந்துள்ளது. எனவே கலை மதிப்பீட்டைக் கணிப்பதற்கு அவற்றைக் குறியியல் கோட்பாடுகளின் அடிப்படையிலும் அணுக வேண்டியுள்ளது. ஒவ்வொரு கலைப்படைப்பும் ஒரு குறியாகவே காணப்படுகிறது. ஒவ்வொரு கலைப்படைப்பும்

ஒரு குறியாகத் தோன்றுவதில் மூன்று முக்கியக் கூறுகள் இடம்பெற்றுள்ளன. 1. மனங்கொள்ளத்தக்க அளவில் கலைஞனால் படைக்கப்பட்ட கலைவடிவம்; 2. இக்கலை வடிவத்தில் பொதிந்துள்ள உட்பொருள்; 3. நேரடியாகச் சொல்லப்படாமல் குறிப்புப் பொருள் சார்ந்த நிலையில் சமுதாயச் சூழலில் ஒரு பொருளை உணர்த்துமாறு அமைந்துள்ள தன்மை என்ற மூன்று நிலைகளில் ஒவ்வொரு கலைப் படைப்பும் ஒரு குறியீடாகவே விளங்குகின்றது.

சுவைக் கொள்கைகளும், அழகியற் கொள்கைகளும், குறியீட்டுக் கொள்கைகளும் ஒன்றுடன் ஒன்று தொடர்புடையனவேயாகும். அழகியற் கொள்கைகள் சுவை மற்றும் குறியீட்டியல் கொள்கைகளை உள்ளடக்கியனவாகவே விளங்குகின்றன.

பொய்க்கால் குதிரை உவகை, வியப்பு என்னும் இரு உணர்ச்சிகளின் அடிப்படையில் தோன்றும் இன்பச்சுவை அல்லது இன்ப இரசத்தையே பெரும்பாலும் நல்குவதாக அமைந்துள்ளது. பொய்க்கால் குதிரையில் இன்பச்சுவையை நல்கும் பல கூறுகள் இடம்பெற்றுள்ளன. பொய்க்குதிரைக் கூட்டின் அமைப்பு, அதன் மேல் செய்யப்பட்டுள்ள கண்ணாடி வேலைப்பாடுகள், ஒட்டப்பட்டுள்ள தங்கநிறத் தாள்கள், பூசப்பட்டுள்ள வண்ணங்கள் முதலியன மனத்தைக் கவரும் அழகுடன் விளங்குகின்றன. குதிரைக் கூட்டை உடம்பில் அணிந்துகொண்டு, கட்டையில் நின்று கொண்டு, குதிரையின் குளம்பொலியை எழுப்பிக் குதிரையின் மேல் அமர்ந்து பலவகையான அடவுகளைப் போட்டு ஆடுதல், குதிரையின் நடைக்கேற்ற பக்கஇசை, ஆடும் கலைஞர் அரசன் உருவில் தோன்ற அணிந்துள்ள உயர்ந்தரகச் சட்டை, அலங்கரிக்கப்பட்ட தலைப்பாகை மார்பிலும் கழுத்திலும் அணிந்துள்ள பலவண்ண மணிமாலைகள் ஆகிய இவை அனைத்தும் இக்கலையில் காணப்படும் அழகியல் கூறுகளாக அமைந்துள்ளன. இவ்வாட்டக் கலைஞர்கள் பொய்க்குதிரைக் கூட்டை உண்மைக் குதிரை போல் படைத்தளித்து அரச உடையில் ஆண்கலைஞர் இருப்பதன் மூலமாகவும் அரசி உடையில் பெண் கலைஞர் இருப்பதன் வாயிலாகவும் அரசன், அரசி இருவரும் உண்மைக் குதிரைகளில் அமர்ந்து ஆடுவது போன்ற உணர்வைப் பார்வையாளர்கள் மனதில் ஏற்படுத்துகின்றனர். இதனால் இவ்வாட்டக்கலை சிறந்த கலைவடிவமாகக் காணப்படுகிறது.

மனிதன் தன் கலைப்படைப்பில் உண்மைத் தன்மையைக் கொண்டுவரத் தான் அறிந்த பொருள்களைத் தன் கலைப் படைப்புகளில் இணைத்துப் படைக்கிறான். இதில் இப்பொருட்களின் பயன்பாடும் இயக்கமும் அறிந்து பயன்படுத்தப்படுவதால் கலையின் அழகியல் தன்மை கூடுகிறது. இவ்வாறு

தூண்டப்பெற்ற ஒரு மாதிரிவடிவம் நிறைவுபடுத்தலை நோக்கமாகக் கொண்டு செயல்படுகிறது (The New Encyclopaedia Britannica, Vol.I, 1973-74: p. 152). அழகியல் கொள்கையாளராகிய தனஞ்சயனாவின் இக்கூற்றிற்கேற்பப் பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் குதிரைக்கூட்டின் அழகும், அதனை முன்னும் பின்னும் அசைத்தும் உயர்த்தியும் தாழ்த்தியும் உண்மையான குதிரைச் சவாரியை முழுவதுமாக நம் கண்முன் படைத்தளிப்பதும் நமக்கு மனநிறைவைத் தருகின்றது.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்திற்கு இசைக்கப்படும் நாதசுர இசைக்கேற்பத் தவிலில் இசைக்கப்படும் திஸ்ரநடை அல்லது சதுஸ்ர நடைத் தாள வகைகளும் மக்கள் மனதில் நன்கு பதிந்துள்ளன. நையாண்டி மேள இசையைக் கேட்டுக் கேட்டுப் பழகியிருப்பதால், காதில் அந்த ஒலிகளின் அமைப்பு முறைப் பழகிப் போவதால் அதனைப் பாராட்ட முற்படுகின்றனர். பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் பயின்றுவரும் அடவுகள் எளிமையானவையாகவும் கண்ணிற்கு விருந்தளிப்பனவாகவும் அமைந்துள்ளன. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் உவகையுணர்ச்சியும் வியப்புணர்ச்சியும் கலந்து மனதிற்கு மகிழ்ச்சியூட்டுகின்றன. பொய்க்கால் குதிரையாட்டத்தில் பொய்க்குதிரைக் கூட்டை உண்மைக் குதிரையாக நம்பவைத்தல், ஆண், பெண் கலைஞர் அரசன் அரசியாக வருவதும், அவர்தம் ஆட்டமும் குதிரைக் கூட்டின் அசைப்பும் உண்மையான குதிரைச் சவாரியை நினைவூட்டுவதும் என்ற இவை அனைத்தும் குறிகளாகவே விளங்குகின்றன. பொய்க்கால் குதிரையாட்டக் கலைஞர்கள், அவர்தம் ஆடையணிகள், ஒப்பனை என்னும் அனைத்தும் குறிகளாகவே உள்ளன. பொய்க்கால் குதிரையாட்டக் கலைஞர் அணிந்துள்ள ஆடை அணிகலன்கள் உடை என்ற நிலையில் அவை உடைகளாகவும், அது அரச உடையாக இருக்கின்றபோது அவை அரசனின் உடை என்ற குறிப்பை உணர்த்துவதால் குறியாகவும் அமைகின்றன.

பொய்க்கால் குதிரை ஆட்டத்தில் நாதசுரக் கலைஞரின் இசைக்கு ஏற்பத் தவில் கலைஞர் இசைப்பார். தவில் கலைஞரின் தாளத்திற்கேற்ப ஆட்டக்கலைஞர் ஆடுகிறார். இது ஒவ்வொரு நிலையிலும் ஒன்று பெற்றால் அதற்கு ஈடாக மற்றொன்றைத் தருதல் வேண்டும் என்னும் அமைப்பியல் விதிக்குட்பட்டு விளங்குவதால் விறுவிறுப்பைக் கொடுக்கிறது. ஆண் கலைஞர் ஆடிச்சென்றதும் பெண் கலைஞர் வந்து ஆடுவது ஒருவர் வந்து ஆடியதற்குப் பதிலாக அல்லது போட்டியாக மற்றவர் வந்து ஆடுவது போன்ற உணர்வை ஏற்படுத்துகிறது. நாதசுரக் கலைஞர்களுக்கும் தாள இசைக்கலைஞர்களுக்கும் இடையே காணப்படும் போட்டி இசைப்பும், பக்க இசைக்கலைஞர்களின் இசைப்பிற்குப் போட்டியாக ஆட்டக் கலைஞர் ஆடுவதும் மக்கள் விரும்பிப் பார்க்கும் கலையாக இது விளங்க உதவியுள்ளது.

சமுதாயத்தில் இக்கலை பெறும் இடம்

பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் தமிழகத்தைப் பொறுத்தவரை ஒரு பொழுதுபோக்குக் கலையாகவே விளங்கி வருகிறது. முன்பே குறிப்பிட்டது போல் திருமண விழாக்களிலும் ஊர்த் திருவிழாக் காலங்களிலும், அரசியல் மாநாட்டு ஊர்வலங்களிலும், மாநில, தேசிய விழாக்களிலும் ஆடப்படும் கலையாக விளங்குகிறது. பொருள்களின் விளம்பரத்திற்காக இவ்வாட்டத்தைப் பயன்படுத்தவும் செய்கின்றனர். தமிழக நாட்டுப்புற நடனங்களில் அனைவராலும் விரும்பிப் பார்க்கப்படும் முதன்மையான நாட்டுப்புற நடனமாகப் பொய்க்கால் குதிரை விளங்குகிறது.

பொய்க்கால் குதிரையாட்டம் பற்றிய இவ்வாய்வின் முடிவுகளைக் கீழ்வருமாறு தொகுத்துச் சுட்டலாம்:

தமிழகப் பொய்க்கால் குதிரையாட்ட வரலாறு ஏறத்தாழ 100 ஆண்டு காலத்திற்கு முன்பிருந்துதான் தொடங்குகிறது.

திருவையாறு இராமகிருட்டிண நாயுடுதான் இவ்வாட்டத்தைக் கண்டுபிடித்து முதன் முதலில் ஆடியுள்ளார்.

மராட்டிய மன்னனும் அரசியும் குதிரையில் ஊர்வலம் வருவது போன்ற உடையிலும் ஒப்பனையிலும் பொய்க்கால் குதிரை ஆடப்படுகிறது.

முதலில் கோந்தளமும் பிறகு நையாண்டி மேளமும் பக்க இசையாக அமைந்துள்ளன.

திஸ்ர, சதுஸ்ர நடையில் அமையும் தாளத்திற்கேற்பக் குதிரைச் சவாரியை நினைவூட்டும் எளிய அடவுகள் இடம்பெற்றுள்ளன.

அடவுகளும் பக்க இசையும் சிறப்பான முறையில் ஒருங்கிணைந்து சிறந்த கலைப்படைப்பாக விளங்குகிறது.

உவகைச் சுவையை ஊட்டவல்ல அழகியல் கூறுகளையும் குறியியல் தன்மைகளையும் பெற்ற மிகச் சிறந்த கலைப்படைப்பாக விளங்குகிறது.

பொழுதுபோக்கின் அடிப்படையில் அமையும் இக்கலை திருமணம், ஊர்த்திருவிழா, அரசியல் ஊர்வலம் போன்றவைகளில் இடம்பெறும் மக்கள் கலையாக விளங்குகிறது.

துணைநூற்பட்டியல்

இராமானுஜம், சே., (1986), *நாடகப்படைப்பாக்கம்: அடிப்படைக்கூறுகள்*, தஞ்சாவூர்.

கோதண்டபாணிப்பிள்ளை, கு., (1971), *கம்பரும் மெய்ப்பாட்டியலும்*, அண்ணாமலைநகர்.

சிலப்பதிகாரம் மூலமும் அரும்பத உரையும் அடியார்க்குநல்லார் உரையும் (1968), உ. வே. சாமிநாதையர் (ப. ஆ), சென்னை.

தனபாண்டியன், து.ஆ., (1985), *புதிய ராகங்கள்*, தஞ்சாவூர்.

தொல்காப்பியம் - பொருளதிகாரம் (1967), சென்னை.

பத்மா சுப்ரமண்யன் (1985), *பரதக்கலைக் கோட்பாடு*, சென்னை.

Banerji, Projesh (1982), *Aesthetics of Indian Folk Dance*, New Delhi.

Bharata Iyer. K., (1977), *Animals in Indian Sculpture*, Bombay.

Claine Holt (1976), *Art in Indonesia Continuities and Change*, London.

Kapila Vatsyayan (1977), *The Traditions of Indian Folk Dance*, New Delhi.

Kenneth Clark (1977), *Animals and Man*, London.

Margarat and James Stutley (1977), *A Dictionary of Hinduism, its Mythology Folklore and Development 1500 B.C-A.D. 1500*, Bombay.

Meenakshisundaram, T.C. (1977), *Aesthetics of Tamil*, Madras.

Proceedings of the Fifth International Conference Seminar of Tamil Studies, (1981), Ed. by M. Arunachalam, Madurai.

Ramarajan (1978), *Folklore of Andhra Pradesh*, New Delhi.

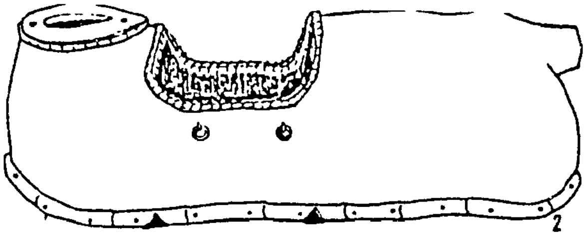
Shymala Balakrishnan (1984), *Folk Music of Tamil Nadu*, Madras.

Steephen Inglish (1980), *A Village Art of South India*, Madurai.

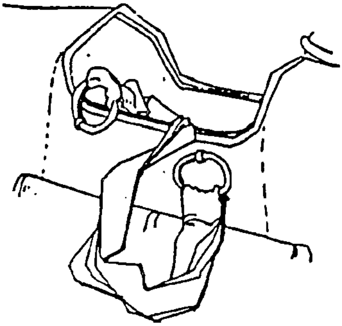
The New Encyclopaedia Britannica Vol. 5 (1973), London.

Magazine

The Hindu Weekly Review (May 17, 1954), Madras.

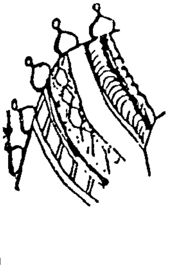


படம் -1



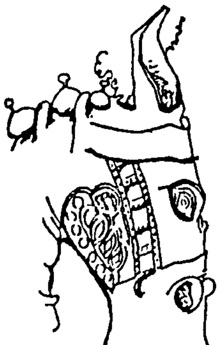
படம் - 2

படம்.

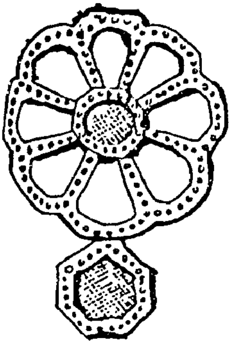


படம். 3

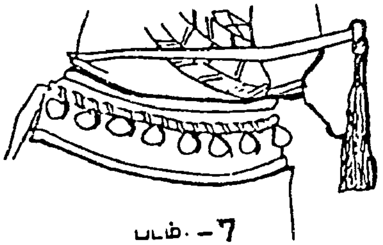
படம். 4



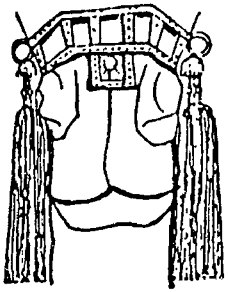
படம். 5



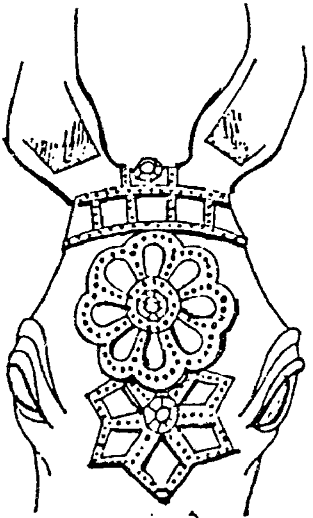
படம் 6



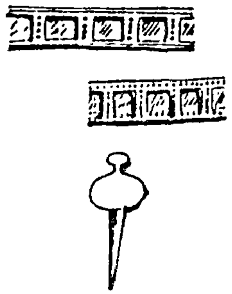
படம் - 7



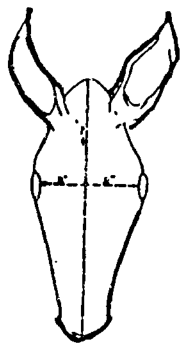
படம் 8



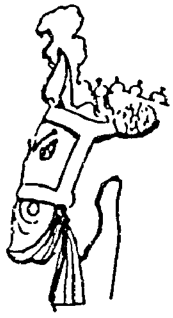
-படம்-9-



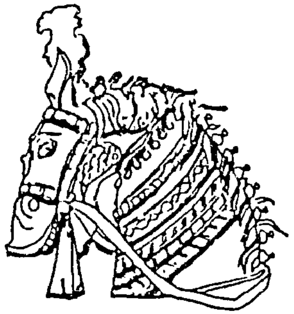
படம் 10



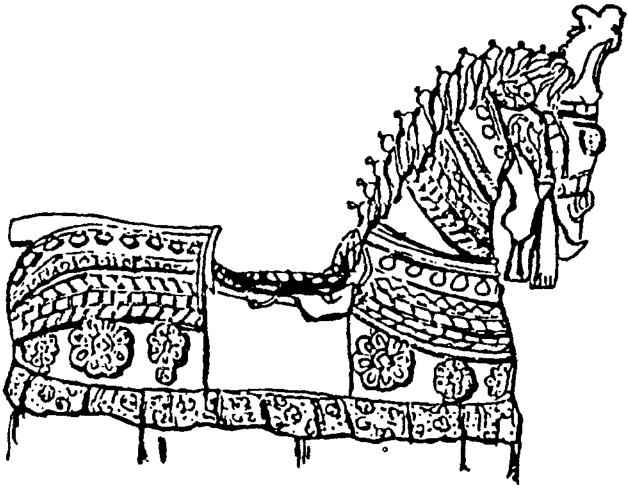
படம் - 11



படம் 12



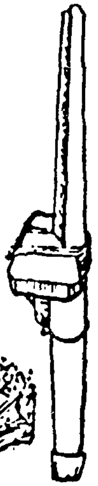
படம் 13

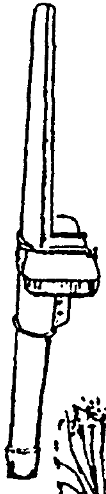


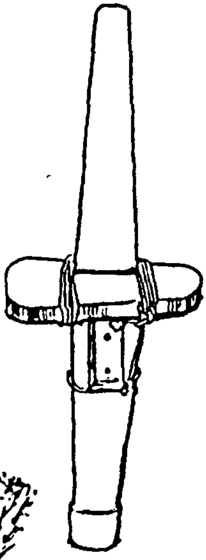
படம் - 14

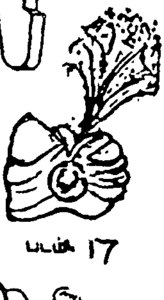
படம் 15

படம் - 16

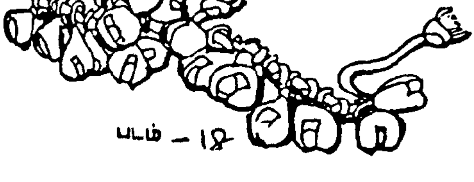






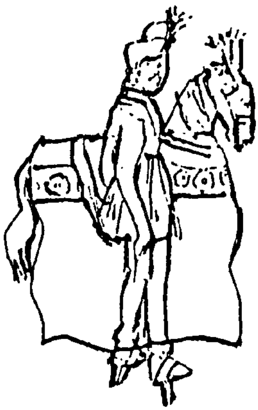


படம் 17



படம் - 18

படம் 19.



பொ - 1

பொ - 1-1

பொ - 2

பொ - 2-1

பொ - 3

பொ - 3-1

23

உளவியல் பகுப்பாய்வுமுறையில் 'அர்ச்சுனன் தபசுமரம் ஏறல்' சடங்கு

மு. இராமசுவாமி

தமிழகத்தின் வடமாவட்டங்களில் திரௌபதையம்மன் கோயில் தொடர்பான பாரதவிழாவின் ஒரு பகுதியாக நிகழ்த்தப்படும் பாரதக்கூத்து நிகழ்ச்சிகளின் சடங்குசார்ந்த நிகழ்வுகளில் ஒன்று 'அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல்'! அறுவடைக்குப் பின், அதாவது பங்குனி முதல் ஆவணிவரை (மார்ச் முதல் ஆகஸ்ட் வரை) உள்ள காலங்களில் ஒவ்வொரு ஆண்டும் உள்ளூர் மக்களால் அவர்களுக்கு வசதியான நேரத்தில் அவர்களின் வழிபடு தெய்வமான திரௌபதையம்மனுக்கு எடுக்கப்படும் விழா 'பாரதவிழா' எனப்படும். அதில் எட்டு முதல் பத்து நாட்கள் இரவில் பாரதக் கூத்து நிகழ்ச்சிகள் நிகழும். எட்டு நாட்களெனின் 1. வில்வளைப்பு 2. சுபத்திரை கல்யாணம் 3. திரௌபதை வஸ்திராபகரணம் (துகில்) 4. அர்ச்சுனன் தபசு 5. கீசக சம்காரம் 6. கிருஷ்ணன் தூது 7. கர்ண மோட்சம் 8. பதினெட்டாம் நாள் போர் ஆகியவை பாரதக்கூத்து நிகழ்ச்சிகளாக அமையும். பத்து நாட்களெனின், பாரதம் தொடர்பான வேறு ஏதேனும் இரண்டு கூத்துகளை இணைத்துக் கொள்வர். இக்கூத்து நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும் இரவு 10 மணிக்கு மேல் தொடங்கி விடிகாலை 6 மணிவரை நிகழக்கூடியதாய் இருக்கும். இக்கூத்து நிகழ்ச்சிகளோடு தொடர்புடையதாய், கூத்தர்கள் பங்கேற்கும் சடங்கு சார்ந்த நிகழ்வுகளான பகாசூரன் சண்டை, மாடுபிடி சண்டை, அர்ச்சுனன் தபசுமரம் ஏறல், அரவான் களபலி, படுகளம் ஆகியவை பகற்பொழுதுகளில் நிகழும். பாரதக் கூத்தானது, பகாசூரன் சண்டையில் தொடங்கி, அதன் தொடர்ந்த கூத்து நிகழ்ச்சியாக மறுநாள் இரவு (சில இடங்களில் வசதிக்கேற்ப 'பகாசூரன் சண்டை' நிகழ்ந்த இரவே நிகழும்.) வில் வளைப்பு நிகழும். 'அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல்' என்பது நான்காம் நாள் இரவு நிகழும் கூத்து நிகழ்ச்சியான 'அர்ச்சுனன் தபசு' நிகழ்ச்சியின் தொடர்ச்சியான பகல்நேரச் சடங்கு சார்ந்த நிகழ்வாகும்.

அர்ச்சுனன் சிவனிடமிருந்து பாசுபதம் பெறுவதற்காகக் கைலாயத்தில் தவம்

செய்யப் புறப்படுகையில், கிருஷ்ணன் மோகினியின் உருவத்தில் வந்து அர்ச்சுனனின் மனத்திடத்தைச் சோதித்து, இறுதியில் விடைகொடுத்து அனுப்புவதே 'அர்ச்சுனன் தபசின் கதை நிகழ்வாகும். அதனூடே பேரண்டன் எனும் அரக்கனின் மனைவியான பேரண்டியின் கதை சொல்லப்படும். பேரண்டி அர்ச்சுனனிடம் மாங்கல்ய பிச்சை கேட்கிற நிலையில், விடிகாலை 6 மணி அளவில் 'அர்ச்சுனன் தபசு' கூத்து முடிவிற்கு வரும். இதன் தொடர்ச்சியான சடங்கு நிகழ்வான 'அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல்' நிகழ்த்த, கோயிலவர்கள் - குமாரவர்க்கம், கணாச்சாரியர், தர்மகர்த்தா மற்றும் ஊர்ப்பெரியவர்கள் கூடி, நல்லநேரம் பார்த்து முடிவு செய்வார்கள். 'அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல்' நிகழ்விற்கான சரியான நேரத்தைக் குறிக்கும் உரிமை அக்கோயிலவர்களையே சேரும். ஆயினும் இச்சடங்கு நிகழ்வில், பெண்கள் - குறிப்பாக மணமான பெண்கள் - முக்கியப் பங்கேற்பவர்களாயிருப்பதால் அவர்கள் கலந்து கொள்ள வசதிப்படியான நேரத்தைக் கருத்திற்கொண்டே இந்த நேரம் குறிக்கப்படும். கோயிலுக்கு விரதம் மேற்கொள்ளும் மணமான ஆண்கள் அவ்வூரிலுள்ள மணமான பெண்களின் பங்கேற்பைக் கருத்திற்கொண்டே நேரம் குறிப்பதில் காணப்படும் இருமை எதிர்வு (Binary Opposition)ப் பாலினக் கருத்து கவனத்தில் கொள்ளவேண்டியதாகிறது.

'அர்ச்சுனன் தபசுமரம் ஏறல்' என்பது நிறுத்தப்பட்ட பனைமரத்தின் உச்சியில் (கைலாய உச்சி) நின்று பாசுபதத்திற்காக அர்ச்சுனன் தவம் செய்ய முயல்வது. இச் சடங்கு நிகழ்வை நான்கு பகுதிகளாகப் பிரித்துப் பார்க்கலாம். அவை 1. மரம் நிறுத்தல் சடங்கு 2. மரம் ஏறல் சடங்கு அ. முதல் மரியாதை பெறும் காப்புக் கட்டியவர் ஆ. கூத்தர் 3. உச்சநிலைச் சடங்கு அ. காப்புக் கட்டியவர் ஆ. கூத்தர் 4. மரம் இறங்கல் சடங்கு அ. காப்புக் கட்டியவர் ஆ. கூத்தர் ஆகும்.

1. மரம் நிறுத்தல் சடங்கு கோயிலவர்களால் ஊர்க்காரர்களின் உதவியுடன் வெட்டி எடுத்து வரப்பெற்ற பனைமரத்தைக் கோயிலருகில் வெட்டப்பெற்ற குழியில் நிறுவுவது மட்டுமே! இந் நிகழ்விற்காகக் கோயிலவர்கள் ஊரிலுள்ள ஒரு பனைமரத்தைத் தேர்வுசெய்து, அதற்குத் தேங்காய் உடைத்துக் கற்பூரம் கொளுத்திப் பூஜை செய்து அதை வெட்டுகின்றனர். வெட்டி எடுத்துச் செல்லும் பனைமரத்தின் தலைப்பகுதியைத் துண்டித்து விட்டு, மரத்தின் உடற்பகுதியில் குண்டுப்பகுதி சுமார் இரண்டு அடிக்கு ஒரு குச்சு வீதம் 21 கணுவாகச் சவுக்குக் கட்டைகளை இருபுறமும் மாற்றி மாற்றி உறுதியாக அடித்து, அதில் வெள்ளை - காவிப்பட்டைகளை வண்ணம் அடித்து, மரத்தின் மேல் முனையில் கயிறு கொண்டு சுற்றிக் கட்டி உச்சியில் 1½ அடி அகலமும் 3அடி நீளமும் கொண்ட பலகையைப் படுக்கை நிலையில் வைத்து, கடப்பாறையை மூன்றடி நீளம் வெளியில் நீளமாக இருக்கும் வண்ணம் மரத்தின் உச்சியில் அடித்து, மாவிலைகளும், தர்ப்பைகளும் உச்சியில் கட்டப்படுகின்றன.

திரௌபதையம்மன் கோயிலருகில், கூத்தாடுகளத்தின் எதிரே ஆழமான குழிவெட்டி, குழிக்கு மேற்கு நோக்கி மரத்தைக் கிடத்திப் பின் ஊரார்கள் - ஆடவர்கள் கிழக்கு முகமாகத் தூக்கி நிறுத்துகிறார்கள். மரத்தைச் சுற்றி ஊர்ப்பெண்கள் மெழுகிக் கோலமிடுகின்றார்கள் (மு. இராமசுவாமி, 1988; 62). திருமணமான பெண்கள் கோயிலவர் நிர்ணயித்த நேரத்தில் பனைமரம் நிறுத்தப்பட்ட இடத்திற்குக் குளித்து வெற்றிலை, பாக்கு, தேங்காய், வாழைப்பழம், சூடன் போன்ற பூசைப் பொருட்களுடன் தூய்மையாக வந்து குழுமுகின்றனர். குழந்தையில்லாத பெண்கள் தபசு மரம் சுற்றி வணங்கி அர்ச்சுனனிடம் பிரசாதம் பெற்றால் அடுத்த ஆண்டு குழந்தை பிறக்கும் என்பது நம்பிக்கை. ஆண்கள் நிறுத்தும் பனை மரத்திற்குப் பெண்கள் பூசை செய்தல் என்பதன் இருமை எதிர்வும் அதன் காரணமாய் அடுத்த ஆண்டு குழந்தை பிறக்கும் எனும் நம்பிக்கையும் இவ் உளவியல் ஆய்விற்குத் துணை செய்யும் கருதுகோள்களாகும். 2. மரம் ஏறல் சடங்கில் முதலில் கோயிலில் முதல் மரியாதை பெறும் குடும்பத்திலிருந்து காப்புக்கட்டிய ஒருவர் (2அ) முதலில் மரத்தில் ஏறி உச்சியில் அமர்ந்து (3அ) பூசை செய்து, அங்கிருந்து வில்வ இலைகளைப் பக்தர்கள் மீது எறிகிறார். பின் (4அ) கீழிறங்கி விடுகிறார். தற்பொழுது, நிறுத்தப்பட்டுள்ள மரத்தில் பாதி தூரம் வரை ஏறி, பின் இறங்கி விடுவதும் நடக்கிறது. அதன் பின் (2ஆ) கூத்தர் பங்கு பெறும் அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல் சடங்கு நிகழ்வு. நிறுத்தப்பட்டுள் தபசு மரத்தின் அடியில், சற்றுத் தள்ளி, பலகையில் அமர்ந்து கூத்தின் வாத்தியக் கருவிகளைக் கூத்தின் இளைஞர்கள் இசைத்துக் கொண்டிருப்பர். அர்ச்சுனன் வேடமிட்டவர், பம்பை முழங்கக் கோயிலுக்குச் சென்று அம்மனை வழிபட்டு விட்டு வருகின்றனர். துதிப்பாடல்கள் பாடி, தபசு மரத்தை மூன்று முறை வலப்புறமாக வலம்வந்து தீபாராதனை செய்கின்றனர். அந்த நேரத்தில் தபசு மரத்தைச் சுற்றி இந்நிகழ்வின் பார்வையாளராயும் பங்கேற்பாளராயுமிருக்கிற பெண்கள் தபசு மரத்திற்கு ஆரத்தி பூசை செய்கின்றனர். சிலருக்கு அந்நேரம் அருள் வருவதும் உண்டு. அர்ச்சுனன் வேடமிட்டவர் மரம் ஏறத் தொடங்குகிறார். மஞ்சள் துணியில் பை போலச் செய்து, அதில் தேங்காய், வெற்றிலை பாக்கு, கற்பூரம், மரம், வில்வவிலை, எலுமிச்சம்பழம், திருநீற்றுப் பொட்டலங்கள், தீப்பெட்டி முதலியவற்றை வைத்து அதைத் தோளில் மாட்டியபடி, ஏற்கெனவே சவுக்குக் குச்சிகளால் அடித்து வைக்கப்பட்டிருக்கும் 21 படிகளில் ஏறியபடி, சிவனைப் போற்றித் தேவாரப்பாடல்கள் பாடியபடி, எடுத்துச் செல்கிறார். ஒவ்வொரு படிக்கும் ஒரு பாடலும் விருத்தமும் என்று பாடிக்கொண்டு உச்சியை அடைகிறார்.

(3) உச்சநிலைச் சடங்கில் (3ஆ) அர்ச்சுனன் வேடமிட்டவர் உச்சியை அடைந்ததும், பூசை செய்து துதிப் பாடல்கள் பாடி, தபசு செய்கின்றார். முந்தைய ஆண்டுகளில் தபசுமரம் சுற்றி வேண்டிக்கொண்டு அதன் பயனாய்க் குழந்தை பெற்றதாக நம்புகின்றவர் மஞ்சள் துணியினால் தொட்டில் கட்டிக் குழந்தைகளைப்

படிகளில் தொங்கவிடுகின்றனர். ஊர்க்காரர்கள் மரியாதை செய்து போடும் வேட்டி, துண்டு முதலியவையும் பனைமரத்தண்டில் இணைக்கப்பட்டுள்ள கம்புகளாகிய படிக்கட்டில் தொங்கவிடப்படும். ஊரே இந்நிகழ்ச்சியில் பங்கு கொள்வதென்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பின் பரமசிவன் வேடுவனாக வந்து அர்ச்சுனனுடன் சண்டை செய்கையில், அர்ச்சுனன் மரத்தின் உச்சியிலும், வேடுவன் தரையிலும் இருந்துகொண்டு வாக்குவாதம் புரிகிற அரங்கியல் வெளியின் பயன்பாடு குறித்துவைக்கத் தக்கதாயுள்ளது. வேடுவன் சிவனாக மாறிக் காட்சிதர, அர்ச்சுனன் மரத்தின் உச்சியில் நின்று கொண்டு, தேங்காய் உடைத்து, தீபாராதனை செய்து. நிறுத்தப்பட்டுள்ள மரத்தண்டை ஆட்டியபடி ஆனந்தக் கூத்தாடி, பூசைப் பொருட்களான மலர், எலுமிச்சம் பழம், வில்வ இலை முதலியவற்றை எடுத்துக் கீழே வீச, கீழே விழும் அவற்றைப் பிரசாதமாகக் கருதிக் குழந்தையில்லாத பெண்கள் தங்கள் முந்தானையை ஏந்திப் பிடித்துக் கொள்கின்றனர். பின் (4ஆ) அர்ச்சுனன் வேடமிட்டவர் இறங்கிவந்து சிவன் வேடமிட்டவரை வணங்கிப் பாசுபதம் பெற்றுக் கொள்வதுடன் திரௌபதையம்மன் கோயிலுக்குச் சென்று வணங்குகிறார்.

ஊர்ப்பெண்கள் இச்சடங்கு நிகழ்வின் முதன்மைப் பங்கேற்பாளர்களாயிருக்கின்றனர் என்பதும், அச் சடங்கு நிகழ்வின் நேரத்தைக் குறிப்பவர்கள் அவ்வூர் ஆண்களாக (கோயிலவர்கள்) மட்டுமே இருக்கின்றனர் என்பதுமான எதிர்வுகளின் இணைவு முக்கியமானதாகும். கூடவும் தபசுமரம் ஏறி அருள்தரக் கூடியவர் வெளியூரைச் சேர்ந்த அர்ச்சுனன் வேடமிடும் ஆண் கூத்தாடி என்பதாகவும், அருள்பெறக் கூடியிருப்பவர்கள் வேடமிடாத உள்ளூர்ப் பெண்கள் என்பதாகவுமுள்ள இந்த எதிர்வுகளின் இணைவும் கருத்திற் கொள்ளத்தக்கது. ஆண்/பெண், உள்ளூர்/ வெளியூர், உண்மை முகம்/வேட (பொய்) முகம் எனும் எதிர்வுகளின் இணைவுகளையும், குழந்தை பாக்கியம் இல்லாதவர்களுக்குக் குழந்தை பிறக்கும் எனும் நம்பிக்கையையும் இச்சடங்கில் காணமுடிகிறது. ஆண், பெண் பால் எதிர்வுகளின் இணைவில் உருவாகும் வளமையின் வெளிப்பாடு குழந்தை பிறப்பு ஆகும். இது இச் சமூகத்தின் கருத்தமைவில் மிக முக்கியமானதாகக் கருதப்படுகிறது. குழந்தை பிறக்கும் எனும் நம்பிக்கையின் வெளிச்சத்தில் நிகழும் இச்சடங்கின் எதிர்நிலை இணைவுக் கூறுகளின் அடிப்படையில் 'அர்ச்சுன்ன் தபசு மரம் ஏறல்' சடங்கின் காட்சி வடிவாக்கத் தன்மைகள் இங்கு விவாதிக்கப்பட்டு உளவியல் பகுப்பாய்வுமுறையின் மூலம் அதனுள் புதைந்து கிடக்கும் வளமை உளவியலை வெளிக்கொணர முயற்சி மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

"இயற்கை நமக்கு உதவ வேண்டுமாயின் நாமும் இயற்கையைப் போல (imitate) நடிக்க வேண்டுமென்றும் நாம் செய்வதைப் பார்த்து இயற்கையும் அதேபோலச் செய்யும் என்றும் நம்பினர். இந்த நம்பிக்கை, வளம், செழிப்பு பற்றிய நம்பிக்கை

(fertility belief) எனப்படுகிறது. இந் நம்பிக்கையின் காரணமாகச் செய்யப்படும் சடங்குகள் வளமைச் சடங்குகள் (fertility ritual) ஆகும் (சு. கிருஷ்ணசாமி, 1981; 71). "பெரும்பான்மைத் தாந்திரீகர்களின் கருத்தில், படைக்கப்பட்ட பொருட்கள் அனைத்தும் ஒளி/ இருட்டு, நேர்மறை / எதிர்மறை, இயக்கம் / நிலைப்பு போன்ற எதிர்வுகளின் சமன்பாட்டிலே இயங்குகின்றன என்பதில் உண்மையிருக்கிறது. இந்தவகை எதிர்வுகளானது ஆண்/ பெண் எதிர்வையும் லிங்கம் யோனியுள் உறைந்து நிற்கும் காட்சிப் படிமத்தின் குறியீட்டையும் நியாயப்படுத்துவதாயுள்ளது" (Arvind & Shanta Kale, 1976; 10). தருமபுரி மாவட்டம் ஜகுடு என்ற ஊருக்கு அருகில் நடைபெறும் செழிப்பு விழாவில், களிமண்ணால் செய்து கிடத்தப்பட்டிக்கும் ஆண், பெண் உருவங்களைப் புணரும்படிச் செய்வர். அதன் மீது தானியங்களைத் தூவி வைப்பர். களிமண்ணில் ஈரப்பசை இருப்பதால் இறுதி நாளன்று தானியங்கள் முளைவிட்டிருக்கும். களி மண்ணோடு ஒரு பிடி பெயர்த்து எடுத்துக் கொண்டு போய்த் தங்கள் தங்கள் விளைநிலங்களில் தூவுவர்" (சு. கிருஷ்ணசாமி; 1981; பக். 91) என்பதும், "சோளக் காட்டிற்குள்ளும், கம்மங்காட்டிற்குள்ளும், பருத்திக் காட்டிற்குள்ளும் புணர்ந்தால் விளைச்சல் பெருகும்" (மேலது; பக். 194) என்பதும் இனப்பெருக்கத்திற்குரிய நம்பிக்கைச் சடங்குகளாகும். இவற்றிலெல்லாம் ஆண்/ பெண் எதிர்நிலைகளின் இணைவு காட்சி வடிவாக்கப்பட்டிருக்கிறது என்பது முக்கியமாகும். இதேபோல் கம்பளத்து நாயக்கர் இனத்தவரின் திருமணச்சடங்கின் ஒரு பகுதியாக மணமகள், மணமகன் உடுத்தியிருந்த மஞ்சள் நீரில் நனைத்த வேட்டியைக் கிழித்து எடுத்துக்கொண்டு அதில் நவதானியத்தைக் கொட்டி அதைத் தன் முந்தானையில் கட்டி, ஊரின் எல்லையில் அமைந்திருக்கும் ஜக்கம்மாதேவி கோவிலுக்குச் செல்வர். அங்குக் கிணற்றிலிருந்து நீர் மொண்டு, சிறியதாகப் பாத்தி காட்டப்பட்ட பூமிப்பரப்பில் ஊற்றி, அம் மண்ணைக் கிளறி, அதில் மஞ்சள் துணியில் கட்டி வந்துள்ள நவதானியங்களைப் போடுவர். பின் ஆவாரங்குச்சியைத் தொட்டிலாகக் கட்டி அதில் நவதானியங்களைக் கலந்திருந்த மண் பிண்டத்தைத் தொட்டிலில் இட்டு, தொட்டிலாட்டிக் கிண்டல்கள் செய்வர். பின் மணமக்கள் மஞ்சள் துணியுடன் அதை வீட்டிற்கு எடுத்து வந்து, வீட்டினுள் கட்டித் தொங்க விடுவர். அதன் கீழே மணமக்கள் படுத்திருந்து உறவு வைத்துக் கொள்கின்றனர்! இதுவும் இனப்பெருக்கம் தொடர்பான வளமைச் சடங்கின் இன்னொரு காட்சி வடிவாக்கமாகும். மணமகள் முந்தானையில் கட்டி வரும் நவதானியம் விதைக்கப்பட்ட நவதானிய மண்பண்டம், மணமகனின் வேட்டி, மஞ்சள் நீர், தொட்டில் ஆகியவை இச்சடங்கில் முக்கியக் கூறுகளாகும். வேட்டி (ஆண்)/ மண் (நிலம்) ஆகியவை இத்திருமணச் சடங்கின் வளமைக் குறியீடுகளாகும்.

இனப்பெருக்கத்திற்குரிய காட்சி வடிவாக்கங்களைக் கொண்டிருக்கும் இச்சடங்குகளின் மரபை அடியொற்றியே 'அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல்' எனும்

வளமைச் சடங்கு நிகழ்வின் காட்சி வடிவாக்கங்கள் இங்கு ஆய்விற்கு உட்படுத்தப் படுகின்றன. ஆண்/பெண் எனும் எதிர்வுகளின் இணைவில் உருவாகும் இனப்பெருக்கம் என்பது இச்சடங்கின் அடிப்படை நம்பிக்கையாயிருப்பதால் இதன் அடிப்படைக் கூறுகளை விரித்துப் பார்க்க வேண்டியுள்ளது.

மரம் நிறுத்தல் சடங்கில் முக்கியமான எதிர்வுக்காட்சி வடிவாக்கம் என்பது ஆண்/பெண், செங்குத்து நிலை / கிடைக்கோட்டு நிலை ஆகியனவாகும். வண்ணம், அடித்து பனைமரத்தண்டை ஆண்கள் தூக்கி நிறுத்தல் (செங்குத்து நிலை) என்பதாகவும், பெண்கள் பனைமரம் நிறுத்தப்பட்ட தரையை மெழுகிக் கோலமிட்டு வைத்திருத்தல் (கிடைக்கோட்டு நிலை) என்பதாகவும் அமைந்திருக்கின்றன. கிழக்கு நோக்கிப் பனைமரத்தைத் தூக்கி நிறுத்துதல் என்பதற்காகப் பனைமரம் மேற்குத் திசையில் கிடத்தப்பட்டிருக்கிறது. செங்குத்து நிலையில் பனைமரம் நிறுத்தப்படுகையில் அதற்குத் திசை இருப்பதில்லை. ஆனால் கிழக்கு முகமாக, சூரியனை நோக்கித் தூக்கி நிறுத்துதல் என்பது முக்கியமானதாகிறது. தமிழ்க் கருத்தாக்கத்தில் நிலவு பெண்ணாகவும், சூரியன் ஆணாகவும் கருதப்படுகிறது.

நிலவு

1. மதிமுக மடவார்தம் (சிலம்பு. 1:36)

2. கயலெழுதி வில்லெழுதிக் காரெழுதிக் காமன்
 செயலெழுதித் தீர்த்தமுகம் திங்களோ காணீர் (சிலம்பு.7: (57-58)

3. முழு மதி புரை முகமே (சிலம்பு.7:71)

4. அழைக்காமல் வரும் வெண்ணிலவு
 அதுதானே இந்தப் பெண்மனது
 (பட்டணத்தில் பூதம் படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

5. திங்கள் நீயும் பெண்குலமும் ஒருவகை ஜாதி
 தெரிந்திருந்தும் கொல்லவந்தாய் என்னடி நீதி
 (தாய் சொல்லைத் தட்டாதே படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

6. ஒருநாள் இரவு நிலவை எடுத்து
 உன் உடல் அமைத்தானோ?
 (ரகசிய போலிஸ் 115 படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

7 நிலவு மங்கை எழுதி வைத்த பாட்டு - நம்
இருவருக்கும் தெரிந்தது தான் காதலென்னும் பாட்டு
(தாய் சொல்லைத் தட்டாதே படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

சூரியன்

1. பெண் : சூரியனும் தேவையில்லை
நீ போதும் எப்போதும்

ஆண்: வெண்ணிலவும் தேவையில்லை
நீ போதும் எப்போதும்
(நாமிருவர் நமக்கிருவர் படத்தில்)

2. சூரியனும் உனக்கு மாலையிட்ட பிறகு
ஏம்மா சங்கடம்?
என்னுடைய மனசைத் தந்துவிட்ட பிறகும்
ஏம்மா கலங்குற? (மறுமலர்ச்சி படத்தில்)

பனைமரம் சூரியனுக்கு முகம் காட்டி நிறுத்தப்படுவதால் ஆணின் பூரண அம்சங்களைப் பெற்று அது ஒளிரும் என்பது நம்பிக்கை. பனைமரம் நிறுத்தல் சடங்கில் செயல்படும் இருமை எதிர்வுகளைக் கீழ்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

செங்குத்து நிலை	கிடைக்கோட்டு நிலை
ஆண் (லிங்கம்)	பெண் (யோனி)
பனைமரத்தண்டு	பரந்த தரை (நிலம்)

ஆகிய இவ் எதிர்வுக் காட்சி வடிவாக்க இணைவின் அடிப்படையில் மரம் நிறுத்தல் சடங்கு அமைகிறது என்று கொள்ளலாம். லிங்கம்/யோனி கருத்தமைவை உள்ளீடாகக் கொண்டு இவ்வெதிர்வு செயல்படுகிறது. பூமியில் நிறுத்தப் பெற்ற பனைமரம் என்பது லிங்கம் யோனியுள் உறைந்து நிற்கும் காட்சிப் படிமத்துடன் இயைந்து செல்லும்படிப் பனைமரத் தண்டின் செங்குத்து நிலையும் பரந்த தரையின் கிடைக்கோட்டு நிலையும் அமைந்துள்ளன. 'தண்டு' என்பதன் அகராதி விளக்கத்தில் கோல் (Stick), உலக்கை (Pestle), மரக்கொம்பு (Branch of a tree), செடி முதலியவற்றின் தாள் (Stem), ஆண்குறி (Penis)... ஆகியவை கொடுக்கப்பட்டிருக்கின்றன (Tamil Lexicon, Vol. III Part IV, 1982; 1735) இது கவனத்தில் கொள்ளத்தக்கது. 'பனைமரம்' என்பதும் கூட ஆண்குறியுடன் இணைத்துப் பேசப்படுவதற்குக் கொடும்பாளூர் அம்மனைப் பற்றிய மலையாள நாட்டுப்புறப்பாடல் சான்றாயமைகிறது.

கொடும்பாளூர் அம்மையைப் பண்ணணுமெங்கிலோ
கொடிமரம் போலொரு குன்னா (ஆண்குறி) வேணும்
பகவதியம்மையைப் பண்ணனுமெங்கிலோ
பனமரம் போலொரு குன்னா வேணும் [2]

எனும் பாடல் கருத்தியல் நிலையில் பனைமரம், ஆண்குறி இரண்டையும் ஒத்ததாய்க் காட்டுகிறது. நீண்ட செங்குத்துத் தன்மை என்பது தண்டு, பனைமரம், ஆண்குறி ஆகியவற்றுடன் இயைந்து செல்லத்தக்க காட்சி வடிவாக்கக் குறியீடு ஆகும். அதுபோல் தரையைப் (பூமி/நிலம்) பெண்ணுக்கு உவமிக்கும் வழக்கும் நீண்ட நெடுங்காலமாக இங்கு நிலவிவரும் ஒன்றாகும். நிலம் உற்பத்திச் சாதனம். பெண்களின் கருப்பையில் கரு வளர்வதைப் போன்றே நிலத்தில் விதைகள் முளைத்து வளர்கின்றன. வளரும் கருவிற்குத் தாயின் கருப்பை ஊட்டச்சத்து அளிப்பதைப் போன்றே பயிர் வளர்வதற்குத் தேவையான ஊட்டச்சத்தை நிலம் அளிக்கிறது. பெண்கள் மனித இனத்தைப் பெருக்குபவர். நிலம், தானியங்களை, காய், கனி, கிழங்குகளைப் பெருக்குவது. ஆகவே இவ் அடிப்படையைக் கருதிப் பெண்களை விளைநிலத்திற்கு ஒப்பிட்டுக் கூறுகின்றனர் (சு. கிருஷ்ணசாமி 1981; 175).

நிலம்

1. நிலமெனும் நல்லாள் நகும் (குறள்)

2. திரை நீராடை இருநில மடந்தை (சிலம்பு. 4:7)

3. பார்மகள் அடங்கிய பின்னர்
   அயா உயிர்த்து (சிலம்பு. 13:29)

4. வண்ணச் சீறடி மண்மகள் அறிந்திலள் (சிலம்பு. 15:138)

5. மண்ணக மடந்தையை மயக்கொழிப்பனள் போல் (சிலம்பு. 16:40)

6. மணிமலைப் பணைத்தோள் மாநில மடந்தை (சிறுபாண். 251)

7. கண்ணெதிரே பெண்ணழகைக் கண்டபின்னே
   . . . .
   பயிர் செய்யாவிடில் நிலமுமில்லை
   (அன்று கண்டமுகம் படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

8. பூமியென்ற தாய்மடியில்
தவழ்ந்து வந்தது (தாயைக் காத்த தனயன் படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

9. அறுவடையை முடிக்கு முன்னே
வெதைக்கலாகுமா? - அட
பத்துப் புள்ளை பெத்த பின்னும்
எட்டு மாசமா? (திருவிளையாடல் படத்தில் கவிஞர் கண்ணதாசன்)

விதைத்தல் நிலத்தொடு தொடர்பு கொண்டது. பெண் இங்கும் நிலமாகவே உவமிக்கப்பட்டிருக்கிறாள். 'திருமணச் சடங்கில் பெண்கள்' 'விதை நிலம்' என்றழைக்கப்பட்டனர். சடங்கு செய்பவர் மணமகனிடம் 'உன் விதையை அவளிடம் விதை' என அறிவுறுத்துவார். 'உன் பெண்கள் உன் விளைநிலமாவார்கள்' எனக் குரான் கூறுகிறது' (சு. கிருஷ்ணசாமி, 1981; 176). ஆணுறுப்பு 'விதை' என்று தமிழில் வழங்கப்படுகிறது.

மேற்காணும் சான்றுகள் இக் கருத்தாக்கத்தை வலிமைப் படுத்துகின்றன. 'பழங்கால மக்கள் தங்கள் வாழ்வியல் தத்துவத்தை உருவாக்க, தங்கள் சொந்த அனுபவங்களைத் தங்களைச் சுற்றியுள்ள பொருட்களில் தன்னிச்சையாக ஒப்புமையாக்க முறைகளில் ஏற்றிப் பார்த்துள்ளனர். இயற்கை உற்பத்தி என்பதை மனித உற்பத்தி வழியாகக் கண்டனர். மனிதத் தாய்க்கு ஈடாகப் பூமித் தாயைக் கண்டனர். (Narendranath Battacharya, 1971;6). இனத்தைப் பெருக்குவனவெல்லாம் பெண்ணாகவே இருக்கக் கண்ட மனிதர்கள், தாவர இனப்பெருக்கத்திற்குரியதாக நம்பிய நிலத்தையும் பெண்ணாகவே கருதினார்கள் (சு. கிருஷ்ணசாமி, 1981; 176-177). மனுதர்மம் குறிப்பிடும் 'Ksetra - bhuta smṛtanārī vija bhutah smṛteḥ pumān' (1-33) வரியின் மூலம் ஆண் விதையாகவும் பெண் விதை தாங்கும் நிலமாகவும் சொல்லப்படுவதைக் காணமுடிகிறது. பெண்ணோடு நிலத்தை அடையாளப்படுத்தி இணைத்துப் பார்ப்பதன் காரணம் பெண்ணின் பயன்பாடும் நிலத்தின் பயன்பாடும் ஒன்று போலிருப்பதனாலாகும். பெண் கருத்தறிப்பதற்கான முன் நிபந்தனைகளே பூமித்தாயை வளப்படுத்துவதற்குமான சிந்தனைகளாயிருக்கின்றன. (Narendranath Battacharya, 1971; 7-8). "தொடக்கத்தில் லிங்கம் என்பது உழுதல் செயலுக்கான குறியீடாகவும், யோனி பூமித்தாயை பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவதாகவும் இருந்தது. இக்கருத்து மனுவின் கூற்று வழியும் உறுதிப்படுகிறது. தொடக்ககாலக் களைக் கொத்தியானது ஆணுறுப்பைப் போலவே வடிவமைக்கப்பட்டிருந்தது.[3] உழுதலைக் குறிக்கும் லாரிகாலா (lārigala) எனும் சொல் லிங்கம் (Linga) எனும் சொல்லுடன் நெருக்கமான தொடர்பு கொண்டிருக்கிறது' (மேற்படி; 10). கூடவும் பனைமரம் நிறுத்தப்பட்ட நிலத்தைச் சுற்றிலும் வட்டமாகக் கோலமிடல் என்பதுங்கூட, தாந்திரீக

வட்டத்தைக் குறித்து, அதை அழகுபடுத்தும் தன்மையிலேயே அமைந்திருக்கின்றது. 'தாந்திரீக வட்டம்' (tantric Sricakra) என்பது பெண் உறுப்பைத் தவிர வேறொன்றுமில்லை (மேற்படி). கிடைக்கோட்டு நிலையானது நிலப்பரப்பினோடும் (பூமி), குழியானது பெண்ணின் பிறப்புறுப்பினோடும் இயைந்து செல்லும் காட்சி வடிவாக்கக் குறியீடுகள் ஆகும். நிலப்பரப்பானது பெண்ணோடு பொருத்திப் பார்க்கப்பட்டிருக்கும் சிந்தனையோடு குழி, கிணறு, பொந்து போன்ற குறியீட்டு வடிவங்கள் பெண்ணின் பிறப்புறுப்போடு இயைந்து செல்லும் காட்சி வடிவங்களாகத் தமிழ் வழக்குகளில் காணப்படுகின்றன என்பது முக்கியமானதாகும்.

குழி

1. எத்தனை பேர் நட்டகுழி? எத்தனைபேர் தொட்டமுலை?
எத்தனைபேர் பற்றி இழுத்த இதழ்? நித்த நித்தம்
பொய்யடா பேசும்புவியில் மடமாதரை விட்டு
உய்யடா! உய்யடா! உய்

(பட்டினத்தார் திருப்பாடல் திரட்டு.16)

2. நரகக்குழியும் இன்னும் நான் புசிப்பேன் என்குதே
விகப்படத்தல்குல் உனைக் கெடுப்பேன் என்குதே!

(பட்டினத்தார் திருப்பாடல் திரட்டு.17)

3. கருக்குழியில் ஆசையாய்க் காதலுற்று நிற்கிறீர்

(சிவவாக்கியர். 96)

கிணறு

4. கெட்ட நாற்றமுள்ள யோனிக் கேணியில் வீழ்ந்தார்
கெடுவார் என்றே நீர் துணிந்து ஆடுபாம்பே!

(பாம்பாட்டிச் சித்தர். 52)

5. கெணத்து நீரை வெள்ளமா கொண்டுட்டுப் போகப் போவுது

(தமிழ்ச் சொலவடை)

பொந்து

6. மாணவர்களின் பாலுணர்வு நகைச்சுவையில் ஆண் ஆசிரியரும் பெண் ஆசிரியரும் பள்ளி மாணவர்களுக்குச் சொல்லித்தரும் கேள்வி முறையினடிப்படையில் எழுந்துள்ள இரட்டை அர்த்தம் தரும் நகைச்சுவை இது.

பெண் ஆசிரியர் : அணில் எங்கே வசிக்கும்?

மாணவர்கள் : டீச்சர்! பொந்தில் வசிக்கும்[4]

ஆண் ஆசிரியர் : அணில் எதைக் கொறிக்கும்?

மாணவர்கள் : சார்! கொட்டையைக் கொறிக்கும்.

இச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் யோனி பூமியுடன் இயைந்து செல்லும் கருத்து வலுப்பட்டுள்ளது என்பது முக்கியமாகும்.

ஏற்கனவே இக்கட்டுரையில் பார்க்கப் பெற்றுள்ள இரண்டாம் பகுதியான மரம் ஏறல் சடங்கினுள்ளும், மூன்றாம் பகுதியான உச்சநிலைச் சடங்கினுள்ளும், நான்காம் பகுதியான மரம் இறங்கல் சடங்கினுள்ளும் ஆண்/பெண் முரணியைபின் காட்சிவடிவாக்கக் குறியீடுகளைக் காண முடியும். 2அ, 2ஆ, 3அ, 3ஆ, 4அ, 4ஆ ஆகிய ஆறு கூறுகளிலும் காணக் கிடைக்கும் காட்சி வடிவாக்க முரணியைபுகளாவன: மேல் / கீழ், உள்ளூர் / வெளியூர், இயல்பு / திரிபு (வேடம்), எறிதல் / பிடித்தல், ஏறல் / இறங்கல் ஆகியனவாகும். நிறுத்தப்பட்ட பனைமரத்தின் மேலும் கீழும் காட்சி வெளி விரிய தபசு மரம் ஏறல் சடங்கு நிகழ்கிறது. இதில் மேல் / கீழ் எனும் எதிர்வு இயைபின் அடிப்படையில் பட்டியலிட்டால் அது பின்வருமாறு அமையும்.

மேல் / கீழ் எனும் முரணியைபு ஆண்/பெண் உறவுநிலையில்

மேல்	கீழ்
1 உள்ளூர் ஆண் நபர் இயல்பான நிலையில் மரம் மேல் ஏறல்.	1. உள்ளூர் பெண்கள் இயல்பாக மரத்தைச் சுற்றிக் கீழே அமர்ந்திருத்தல்.
2. ______	2. உள்ளூர் ஆண் இயல்பான நிலையில் மரத்திலிருந்து கீழே இறங்கல்.
3. ______	3. அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட வெளியால் மரத்தின் கீழே பூஜை செய்தல்.
4. அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட வெளியாள் மரத்தில் மேல் பாட்டுப் பாடி ஏறல்.	4. ______
5. குழந்தை பெற்ற பெண்கள் மரத்தின் மேல் அச்சுனன் ஏறஏற மஞ்சள் தூளியில் தொட்டிலிடல்.	5. ______

6. அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட அயலாள் மரத்தின் மேலிருந்து மரத்தை ஆட்டிப் பூசை செய்தல்.	6. உள்ளூர்ப் பெண்கள் இயல்பான நிலையில் கீழே பூசை செய்தல்.
7. அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட அயலாள் மரத்தின் மேலிருந்து வாதிடல்.	7. சிவன் பார்வதி வேடமிட்ட அயலாள் கீழே நின்று வாதிடல்
8. வேடமிட்ட அயலரான சிவன், பார்வதியை வேடமிட்ட அயலாளான அர்ச்சுனன் மேலிருந்து வணங்கல்.	8. வேடமிட்ட அயலாள் சிவன், பார்வதி இருவரும் கீழிருந்து வேடமிட்ட அயலாளான அர்ச்சுனனுக்கு அருள் கொடுத்தல்.
9. எலுமிச்சை, வில்வஇலை, திருநீற்றுப் பொட்டலத்தை அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட அயலாள் மேலிருந்து எறிதல்.	9. உள்ளூர்ப் பெண்கள் கீழிருந்து தங்கள் முந்தானையை விரித்துத் தாங்கிப் பிடித்தல்.
10. ________________	10. அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட அயலாள் சிவன், பார்வதி வேடமிட்ட அயலாரிடம் பாசுபதம் பெறுதல்.

முக்கியமானதாகும். மேல் / கீழ் எனும் இருமை எதிர்வின் நிகழ்வுகளான ஏறல் / இறங்கல் எனும் இருமை எதிர்வின் காட்சி வடிவாக்கக் கூறுகள் இன்னமுமே கவனத்துடன் அணுகப்படவேண்டியவைகளாயுள்ளன. மொழியில் 'ஏறல்' எனும் சொல் உருவாக்கித்தரும் படிமம், இங்குள்ள காட்சி வடிவத்துடன் இயைந்து செல்வது முக்கியமானதாகும். ஏறல் → ஏறுதல் எனும் மொழிப் பயன்பாடு உடல் உறவையே குறிக்கிறது. பசு மாட்டை ஈனும்படியாக்குவதற்கு வழக்கில் 'காளையை ஏற வுடு' என்று கூறுவதும், ஆண், பெண் சண்டையில் 'தூக்கிப் போட்டு ஏறிடுவேன்' எனும் மொழிப் பயன்பாடும் இந்த அர்த்தங்களிலேயே தான்!

இவற்றுள் 5வது கூறான 'குழந்தை பெற்ற பெண்கள் தபசு மரப் படிகளில் தூளிகளில் குழந்தைகளைத் தொங்கவிடல் என்பதும் அர்ச்சுனன் வேடமிட்டவர் மேலிருந்து எறியும் பூசைப் பொருட்களைப் பெண்கள் தங்கள் முந்தானை கொண்டு தாங்குதல் எனும் 9 ஆவது கூறும் கருத்துருவ நிலையில் முக்கியமானவைகளாகும்.

இதுபோல் கம்பளத்து நாயக்கர் திருமண முறையில், திருமணம் முடியவும், மணப்பெண் மணமகள் வேட்டியிலிருந்து கிழித்து எடுத்த மஞ்சள் நீர் பூசிய துணியில் நெல்லைக் கட்டி, அதை முந்தானையில் வைத்துக் கட்டிக் கொண்டு அவர்களின் குல தெய்வம் இருக்கும் கோயிலை ஒட்டியுள்ள கிணற்றுக்கு வருகின்றனர். முன்னே உறுமி முழங்க பூசாரியும் மற்றைய சிறுவர்களும் ஆண்/ பெண் பாலுணர்வுக் குறியீட்டு அடையாளங்களைத் தங்கள் உடலில் உருவாக்கி

ஆடிக் கொண்டு வருவர்.[5] பூசாரி தன் உடம்பின் மேற்புறம் பெண்ணின் பிரசவ வயிறு போலவும், கீழ்ப்புறத்தில் இரண்டு தொடைகளுக்கும் நடுவே இடுப்பின் கீழே வாழைப்பூவை, மடலை விரித்துக் கட்டித் தொங்கவிட்டுக் கொண்டும், சிறுவர்கள் அவர்கள் உடம்பின் மேற்பகுதியில் மார்புக் காம்புகளைச் சுற்றி வெள்ளை வட்டம் போட்டபடி, இடுப்பின் கீழே கோவணத்தின் மேல் வாழைக்காய்களைக் கட்டித் தொங்கவிட்டபடி வருகின்றனர். வரும் வழியில் தங்கள் உறவுமுறைப் பெண்களை அவர்கள் எவ்விதம் வேண்டுமாயினும் வம்புகள் செய்யலாம் என்பதால் உறவுமுறைப் பெண்கள் ஓடி ஒளிய அவர்களை இவர்கள் விரட்டி சென்றோ, ஏமாற்றியோ பிடித்து வம்புகள் செய்வது நடக்கும். பின் குலதெய்வக் கோயிலை ஒட்டிய கிணற்றிற்கு வந்து, அதிலிருந்து நீர் இறைத்துத் தண்ணீர் ஊற்றி, அதில் நீண்ட பாத்தி கட்டுவார் பூசாரி. பின் அதில் மணப்பெண் கொண்டுவரும் நெல்லை விதைக்கச் செய்கிறார். அதன் பின் அதில் ஆவாரங் குச்சியை நட்டு அதில் மணமகனின் மஞ்சள் நீரில் நனைந்த வீட்டிலிருந்து கிழித்து எடுத்து வந்த துணியைத் தொட்டிலாகக் கட்டி, அதில் களிமண்ணும் நெல்லும் கலந்த உருண்டையைப் போட்டுத் தூளியில் ஆட்டுகின்றனர். பின் அதை அம்மஞ்சள் துணியில் வைத்துக் கட்டி விரிக்கப்பட்ட மணமகளின் முந்தானையில் போடுகின்றனர். அதை மணப்பெண் வீட்டிற்குக் கொண்டுவந்து மணமகனுடன் கூடும் முதலிரவு நடைபெறும் அறையில் மேலே கட்டிவிடுகின்றனர். ஈரமண்ணுடன் கலந்திருக்கும் தானியம் முளைவிடும் எனும் நம்பிக்கையின் பிரதிபலிப்பாய் மணப்பெண் மகப்பேறு எய்துவாள் எனும் எதிர்பார்ப்பு அடங்கியிருக்கிறது.

திருமணத்தைத் தொடர்ந்து நிகழும் இவ் வளமைச் சடங்கில் (1) முந்தானை என்பதும் (2) மஞ்சள் நீர் நனைத்த துணியிலான தொட்டில் என்பதும் (3) அதற்குள் நெல்லும் மண்ணும் நீரும் கலந்த பிண்டம் இருப்பதென்பதும் மிக முக்கியமானவைகளாகும். இதைப்போலவே தபசுமரம் ஏறல் சடங்கிலும் அர்ச்சுனன் வேடமிட்டவர் மஞ்சள் நீரில் நனைத்த துணியில் கொண்டு செல்லப்பட்ட பூஜைப் பொருட்களை மேலிருந்து தூவ, அதைத்தங்கள் முந்தானைகளில் எடுத்துச் சென்று வணங்கும் பெண்களுக்குக் குழந்தை பிறக்க, அதை அடுத்த ஆண்டு தபசுமரம் ஏறல் நிகழ்ச்சி நடக்கையில் மஞ்சள் நீரில் நனைத்த துணியிலான தொட்டிலில் தங்கள் குழந்தையைக் கிடத்தி, அதைத் தபசு மரப் படிகளில் தொங்க விடுவதும் நடக்கிறது. 'தொட்டில்' என்பது ஆண் / பெண் முரணியைபின் வெளிப்பாடான குழந்தை எனும் வளமையைக் குறிக்கும் அடையாளமாகும்.

தொட்டில்

1. தொட்டில் பழக்கம் சுடுகாடு மட்டும் (தமிழ்ச் சொலவடை)

2. கட்டில் அழைக்கின்றது தொட்டில் எப்போதம்மா?
(நல்லநேரம் படத்தில் கவிஞர் வாலி)

மஞ்சள் நீரில் நனைத்த துணி அல்லது மஞ்சள் துணி என்பது மங்கலத்தை அல்லது தெய்வீக அருளைக் குறிக்கக் கூடியதாய்த் தமிழ் மரபில் உள்ளது. இப்பொழுதும் மங்களகரமான காரியங்களுக்கான அழைப்பிதழ்களைக் கொடுக்குமுன் சாமிக்கு வைத்து வணங்கிப் பின் அதில் மஞ்சள் தடவிக் கொடுப்பதைக் காண முடிகிறது.

1. மஞ்சள் முகமே வருக! மங்கல விளக்கே வருக!
(வேட்டைக்காரன் படத்தில் கவிஞர் வாலி)

இதே போல் முந்தானை என்பதும் தமிழ் வழக்கில் பாலியல் குறியீடாகவே பயன்பட்டு வந்துள்ளது குறிப்பிடவேண்டியதாகும்.

1. புருஷனை முந்தானையில முடிஞ்சி வச்சிருக்கா.

2. முந்தானை முடிச்சு

3. முந்தானை சபதம்

4. பலபேருக்கு முந்தானை (முந்தி) விரிச்சவா

5. ஏத்த ஓலப்பாயி வேண்டாமத்த
கோரம் பாயி வேண்டாமத்த
கட்டிலெடுத்துப் போட வேண்டாம்
நாற்காலி வேண்டாமத்த
கோரப்பாயி வேண்டாமத்த
கட்டிலெடுத்துப் போடவேண்டாம்
நாற்காலி எடுத்துப் போடவேண்டாம்
ஈசிச் சேரு எடுத்துப் போடவேண்டாம்
ஒத்த முந்தி சேலத் தந்தா போதும் - அத்த
ஏ நாரக்குளத்து அத்த - நீ
நாளைக்குத் தான் செத்த!

வசந்தி : ஓ! ஏம்யா சாவச் சொல்லுத?

ஆத்தியப்பன் : இல்ல. தப்பா எண்ணாதத்த. எனக்கு அதப்போட்டா- இதப்போட்டாத் தூக்கம் வராது. சின்னப் பிள்ளையிலிருந்தே ஒங்க முந்திச் சேலையில படுத்து ரொம்ப வருஷக் கணக்காயிட்டு .... இப்பத் தந்தீங்கன்னா ... ஒரு இழுப்பு, ஒரு ஒட்டு ஒட்டிகிட்டுப் படுத்திருவேந்த்த...

வசந்தி : யோவ் . . . என்னய்யா . . . அப்பம் நீரு சின்னப் புள்ளையா இருந்தீரு . . . எம் முந்திச் சேலையைக் குடுத்தேன். இப்பக் குடுத்தம்னா முந்திச் சேலை கிழிஞ்சி . . . கிழிஞ்சி . . . பேரும் அல்லாடும் . . . வேண்டாம்.

இவ் உதாரணங்கள் அனைத்தும் 'முந்தானை' என்பதன் உள்ளார்த்தமாக அல்லது குறியீட்டுப் பொருளாக அது உணர்த்துவது பெண்ணின் பிறப்புறுப்பு என்பதேயாம். அதுபோல் எலுமிச்சம்பழம், பூ, திருநீறு, வில்வஇலை போன்றவற்றை எறியக்கூடியவர் அர்ச்சுனன் வேடமிட்ட வெளியூர் ஆண்மகனாகவும், முந்தானையில் பெற்றுக் கொள்பவர்கள் உள்ளூர்ப் பெண்களாகவுமிருக்கின்றனர். எறிதல் ஆணின் செயல்பாடாகவும், முந்தானையில் பெறுதல் பெண்ணின் செயல்பாடாகவும் விளங்குகிறது. ஆயின் முதல் மரியாதை பெறும் காப்புக் கட்டிய உள்ளூர் ஆண் மரத்தில் ஏறி இறங்குவதையும், சில வேளைகளில் மேலிருந்து எறிகின்றவைகளை முந்தானையில் பெற்றுக் கொள்வதற்கும், உள்ளூர்ப் பெண்கள் அக்கறை கொள்வதில்லை என்பது முக்கியமாகும். உள்ளூர் / வெளியூர் எனும் இருமை எதிர்வுகளின் அடிப்படையில் இச்சடங்குகளை பிரித்துப் பார்த்தால்,

உள்ளூர்	வெளியூர்
1. உள்ளூர் ஆண் முதலில் தபசு மரம் ஏறல்	1. ______________
2. உள்ளூர் பெண் மேலிருந்து வில்வ இலைகளை வீசுதல்	2. ______________
3. உள்ளூர் ஆண் மேலிருந்து கீழிறங்கல்	3. ______________
4. உள்ளூர்ப் பெண்கள் கீழிருந்து பூசை செய்தல்	4. வேடமிட்ட அயலார் மரம் ஏறல்
5. உள்ளூர்ப் பெண்கள் தபசு மரத்தில் தொட்டில் கட்டல்	5. வேடமிட்ட அயலார் பாடி மரம் ஏறல்
6. உள்ளூர்ப் பெண்கள் தங்கள் முந்தானைகளில் தாங்கல்	6. வேடமிட்ட அயலார் பூசை செய்து

7. ______________________	எலுமிச்சை, திருநீற்றுப் பொட்டலம், பூ, வில்வ இலைகளை எறிதல் 7. வேடமிட்ட அயலார் சிவன் பார்வதியை வேடமிட்ட அயலார் அர்ச்சுனன் வணங்கி, பாசுபதம் பெறல்.

இதில் ஆறாவது கூறு மிக முக்கியமானதாகும். உள்ளூர் ஆணை நிராகரித்துத் தெய்வத்தன்மை கொண்ட (சிவன் பார்வதி அருள்கொண்ட வேடமிட்ட அர்ச்சுனனை) வெளியூர் ஆணின் மூலம் பெற்ற நன்மைப் பொருட்களில் அடுத்த ஆண்டு குழந்தை பிறக்கும் எனும் நம்பிக்கையும் குழந்தை பெற்ற பெண்கள் அர்ச்சுனன் கால் மிதித்த தபசு மரப் படிகளில் தங்கள் குழந்தைகளைத் தொட்டில் கட்டித் தொங்க விடுவதுமான இக் கூறுகள் மிகுந்த கவனத்திற்குள்ளாக வேண்டியனவாகும். இந்த வளமை / செழிப்பு உள்ளிருந்து கிடைக்காமல் வெளியிலிருந்து பெறப்பட்டதாகக் காலத்தின் பதிவாக இதைக் கருத வேண்டியதிருக்கிறது.

அகக்குழு மணமுறை (endogomy) தகர்ந்து புறக்குழு மணமுறை (exogomy) உள்வாங்கப்பட்டதன் சடங்கியல் எச்சம், 'அர்ச்சுனன் தபசு' எனும் தெருக்கூத்து நிகழ்வின் தொடர் சடங்கு நிகழ்வான 'அர்ச்சுனன் தபசு மரம் ஏறல்' எனும் சடங்கியல் நிகழ்வில் அழுத்தமாகத் தன்னை வெளிக்காட்டிக் கொள்கிறது என்று கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. ஆய்வாளர் தூத்துக்குடி மாவட்டம் ஜமீன் கோடாங்கிபட்டியில் கம்பளத்து நாயக்கர் இனத்தவரின் திருமணச்சடங்கில் நேரிடையாகக் கண்டது. ஆய்வாளர் முயற்சியில் எடுக்கப்பட்ட இதன் ஒளிப்பட நாடா (Video tape) தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகக் கேள்வி-காட்சி மையத்தில் (Audio-Visual Centre) உள்ளது.
2. Fossils அமைப்பின் நண்பர்களான கேரளத்தில் பணிபுரிந்து கொண்டிருந்த முனைவர் பக்தவச்சல ரெட்டி (தற்போது ஆந்திரத்தில் பணிபுரிகிறார்), முனைவர் டாக்டர் நசீமுதீன் ஆகியோர் 1990இல் கொடைக்கானலில் ஃபோர்டு ஃபௌண்டேஷனும் சவேரியார் கல்லூரி நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறையும் இணைந்து நடத்திய நாட்டார் வழக்காற்றியல் பயிற்சிப் பட்டறையில் பகிர்ந்து கொண்டது.

3. எனும் தன்மையில் அமைந்திருந்ததாக நரேந்திரநாத் பட்டாச்சார்யா குறிப்பிடுகிறார்.

4. இதைச் சிறு குழந்தைகள் பாடல்கள் ஒப்புவிக்கும் சந்தத்தில் கல்லூரி மாணவர்கள் சொல்லிச் சிரித்துக் கொண்டிருந்தனர். இதில் பொந்து என்பது பெண் பிறப்புறுப்பையும் கொட்டை என்பது ஆண் பிறப்புறுப்பையும் சுட்டும் கொச்சைச் சொற்களாகும்.

5. இதன் ஒளிப்பட (Video Cassettee) நாடா தமிழ்ப்பல்கலைக்கழகக் கேள்வி-காட்சி மையத்தில் (Audio-Visual Centre) உள்ளது.

6. திரு அ. எடிசன், நாட்டார் வழக்காற்றியல் முதுகலைப் பட்டப்படிப்புத் தேர்விற்காக 1990 இல் தூய சவேரியார் கல்லூரியில் அளிக்கப் பெற்ற 'கரகாட்டக் கலைஞர்களின் வாழ்வும் கலையும்' என்ற ஆய்வேடு . . . பக். 40.

நோக்கீட்டு நூல்கள்

1. இராமசுவாமி. மு., தெருக்கூத்தின் நடிப்பு பாணி, தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தில் சமர்ப்பிக்கப்பெற்ற ஆய்வேடு, 1998. (தற்பொழுது 1999 இல் இவ் ஆய்வேடு தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தால் 'தெருக்கூத்து நடிப்பு' எனும் தலைப்பில் நூலாக வெளியிடப்பட்டுள்ளது).

2. கிருஷ்ணசாமி. அ., 'நாட்டுப்புறப் பாடல்களில் வளமை நம்பிக்கையும் சடங்குகளும்', நாட்டார் வழக்கற்றியல் ஆய்வுகள், 1981.

3. Aravind & Shantakala, *Tantra : The Secret Power of Sex*, Jaico, 1981.

4. Narendranath Battacharya, *The Indian Mother goddess*, South Asia Books, 1971.

5. *Tamil Lexicon*, University of Madras, 1982.

24

தமிழ் அரங்க வரலாறு - தெருக்கூத்து அடிப்படையிலான சில விவாதக் குறிப்புகள்

வீ. அரசு

தமிழ் அரங்கத்தின்[1] வரலாறு குறித்துத் தொடர்ச்சியாக அறிய இயலவில்லை. தொடர்ச்சி இன்மை அடிப்படையில் எழும் சிக்கல்களை இக்கட்டுரை விவாதத்திற்கு எடுத்துக்கொள்கிறது.

தமிழ்க்கலை வரலாறு குறித்து அறிவதற்குப் பின்கண்டவாறு காலப் பகுப்பைப் பிரித்துக்கொள்ளலாம்.

- கி. பி. 600க்கு முற்பட்ட காலம்
- கி. பி. 600 - கி. பி. 1371 க்கு இடைப்பட்ட காலம்
- கி. பி. 1371 - கி. பி. 1900 வரையிலான காலம்
- கி. பி. 1900 தொடங்கி இன்று வரை . . .

சங்க காலம், பல்லவர் மற்றும் பிற்காலச் சோழர் காலங்கள், விசயநகர் மன்னர்கள் மற்றும் பிற மன்னர்கள் ஆட்சிக்காலம், இருபதாம் நூற்றாண்டு என்று மேற்குறித்த காலப்பிரிவைக் குறிக்கலாம்.

இக்கட்டுரையில், விசயநகர மன்னர்கள் காலம் தொடங்கி இக்காலம் வரையிலான தமிழ் அரங்க வரலாறு தொடர்பான குறிப்புகளை வாதிக்கும் முயற்சி மேற்கொள்ளப்படுகிறது.[2]

கலை வரலாற்றில் இரண்டு அடிப்படையான போக்குகள் உருவாதல் தவிர்க்க முடியாத ஒன்று. அரசுகளின் புரவல் தன்மையால் வளர்க்கப்படும் கலை வடிவங்களை ஒரு பக்கமும், பொதுமக்களிடம் தாமே இயல்பாக வளர்ந்துவரும் கலை வடிவங்கள் இன்னொரு பக்கமும் எக்காலத்திலும் உண்டு.[3] இவ்வேறுபட்ட போக்குகளில் ஒன்றின் செல்வாக்கு இன்னொன்றில் ஏற்படுவது தவிர்க்க முடியாதது.

தனிப்பட்ட மனிதன் அல்லது குழு அடிப்படையிலான படைப்பாக்கத்திறனால் இக்கலைகளில் மாற்றங்கள் உருவாக்கப்படும். பல்வேறு புதிய தன்மைகள் உள்வாங்கப்படும். இவ்வகைப் போக்குகளை நாம் கலை வரலாறு என்று குறிக்கலாம். ஒட்டு மொத்த மனிதக் கூட்டத்தின் கால ஆற்றில் உருவாகும் அநுபவச் செழுமையை, தனிப்பட்ட படைப்பாக்கத்திறன் கொண்ட மனிதன், தனது அறிவு, தேவை, அநுபவம் சார்ந்த வகையில் புதிய மாற்றங்களைச் செய்வதும் உண்டு. இத்தன்மையும் கலை வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தக்க போக்குகளை உருவாக்கும்.

மேற்குறித்த பொதுவான கலை வரலாற்றைத் தமிழர்களின் அரங்கக் கலை வரலாற்றில் இணைத்துப் பார்க்க இயலும். தமிழ் அரங்க வரலாறு பற்றிய குறிப்புகளை இலக்கியம் மற்றும் இலக்கணங்களில் காணப்படும் குறிப்புகள் அடிப்படையில் தான் ஆய்வாளர்கள் விவாதித்துள்ளனர்.[4] இந்நிலையில் வேறுபட்டு ஈழத்து ஆய்வாளர்கள் தமிழ் அரங்க வரலாறு குறித்து ஆய்வு செய்துள்ளனர்.[5] இவ்வகை ஆய்வுகள் அனைத்தும் தமிழ் அரங்க வரலாற்றில் விசய நகர மன்னர்கள் காலப்போக்குகளைக் குறித்து விரிவாக முன்னெடுக்கவில்லை. இங்கு அம்முயற்சி மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

II

விசயநகர மன்னர்கள் காலத்தில், அவர்களின் ஆட்சிக்கு உட்பட்டிருந்த தமிழ், தெலுங்கு, கன்னட மொழி சார்ந்த பகுதிகளில் பல்வேறு கலை வடிவங்கள் நிகழ்த்தப்பட்டதை அறிய முடிகிறது. அரசனைச் சார்ந்தும், மக்களிடத்தும் இவ்வகை நிகழ்வுகள் இருந்தன. இத்தன்மைகளைப் பின் கண்ட வகையில் குறிக்கலாம்.

- இசைக்கூறுகளை முதன்மைப்படுத்தி அதன் அடிப்படையில் கலை வடிவங்கள் நிகழ்த்தப்பட்டன.
- யட்சகானம் என்ற கலை வடிவம் பரவலாக இருந்தமை அறிய முடிகிறது.
- தமிழ்ச்சூழலில் தெருக்கூத்து நிகழ்த்தப்பட்டது.

கர்நாடக இசை, இந்துஸ்தானி இசை, யட்சகான இசை என்ற பிரிவுகள் இக்காலத்தில் உருவாகி வளர்ந்தமை குறிக்கப்படுகிறது.[6] யட்சகான இசை சார்ந்து விசயநகர மன்னர்கள் காலத்தில் உருவான கலை இலக்கியப் போக்குகள் பின்வருமாறு அமைகின்றன.

1. தெலுங்கு மொழி சார்ந்த பகுதிகளில் யட்சகானம் என்னும் நிகழ்த்துகலை வடிவம் உருவானது. மேலும் யட்சகானம் என்னும் இலக்கிய வடிவமும் அங்கு

உருவானது. தமிழில் உள்ள குறவஞ்சி, உலா போன்ற இலக்கிய வடிவமாக அது 16-ஆம் நூற்றாண்டில் வளர்ச்சி பெற்றிருப்பதைக் காணமுடிகிறது.

2. யட்சகானம் என்னும் இசை அடிப்படையிலான இத்தன்மை, தெலுங்கு மொழிச் சூழலில் 'குச்சுப்புடி' வடிவம் உருவாக அடிப்படையாக அமைந்திருக்கிறது. குச்சுப்புடியின் வளர்ச்சியாகத் தமிழகத்தின் தஞ்சை மாவட்டத்தில் பாகவதமேளா உருவான வரலாறும் அறிய முடிகிறது. இக்கலை வடிவத்தை விசயநகர மன்னர்கள் புரவலர்களாக இருந்து வளர்த்தெடுத்தமையும் இங்குக் கவனத்தில் கொள்வது அவசியமாகும்.

3. கர்நாடக மண்ணில் 'யட்சகானம்' என்னும் நிகழ்த்துகலை வடிவம் விசயநகர மன்னர்களால் மானியம் வழங்கப்பட்டு நிகழ்த்தப்பட்டமையும் அறிய முடிகிறது (K.S. Karanth; 1975:17).

மேற்குறித்த செயல்பாடுகள் நடந்து கொண்டிருந்த சூழலில் தமிழகத்திலும் விசய நகர மன்னர்கள் ஆட்சி இருந்தது. பிற்காலச் சோழர்கள் காலத்தில் உருவான கட்டிடக்கலையை மற்றும் சிற்பக்கலையை அதன் அடுத்த கட்டத்திற்கு வளர்த்தெடுத்த வரலாறும்[7] இங்குக் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

இக்காலச்சூழலில் உருவான யட்சகான அடிப்படையிலான நிகழ்த்துகலை வடிவத்திற்கு முன்னோடி மற்றும் அடிப்படை நிகழ்த்து கலை வடிவம் எதுவாக இருக்க முடியும் என்ற வினாவை எழுப்புதல் இங்குத் தேவையாகும். கன்னட மற்றும் தெலுங்கு மொழிச் சூழலில் அதற்கான மூலங்களின் அடிப்படைகள் இருப்பதற்கான வாய்ப்பு மிகமிகக் குறைவாகும். அம்மொழி மற்றும் கலை வரலாறு பிற்காலத்தியது என்பது அறிந்த ஒன்றே. அம்மொழிகளில் ஏற்பட்ட சமஸ்கிருத ஆதிக்கம், தமிழில் இருந்து அவற்றைத் தனி மொழிகள் ஆக்கின என்பதும் வரலாறு. இங்கு மலையாளத்தின் போக்கைத் தனித்துப் பார்க்க வேண்டிய தேவை உள்ளது.[8] தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம் ஆகிய மொழிகளில் ஏற்பட்ட சமஸ்கிருத ஆதிக்கம், மற்றும் சமஸ்கிருத மொழிக்கான அரசு அங்கீகாரம் (தொடக்க காலம் முதல் இன்றுவரை) ஆகியவை, அந்தத் திராவிட மொழி மக்கள் தங்கள் நிகழ்த்து வடிவங்களின் மூலங்களை சமஸ்கிருதத்தில் தேடி அமைதிகாணும் போக்கு இன்றும் நடைமுறையில் உள்ளது. சமூக வரலாற்றில் இவ்வகைப் போக்குகள் தவிர்க்க முடியாதவை.

எனவே, தெலுங்கு, கன்னட மொழிகளின் யட்சகான அடிப்படைகள் தமிழ்ச் சூழலிலிருந்து கண்டு எடுக்க வேண்டிய தேவை இருப்பதாகக் கூறலாம். இந்தத் தேவைக்கு, அடிப்படையில் உதவுவது நமது தெருக்கூத்து வடிவம் ஆகும். இந்த

வகையில் தமிழ் அரங்க வரலாற்றின் தொடர்ச்சியையும் நாம் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

III

தமிழர்களின் அரங்கைக் 'கூத்து' என்னும் சொல்லில் குறிப்பதற்கான அடிப்படைகள் மிகுதியாகும். தமிழர்களின் செவ்வியல் இலக்கிய மரபிலும் நாட்டார் மரபிலும் இச்சொல் தமிழ் அரங்கைப் புரிந்து கொள்ள உதவும். இது தொடர்பான விரிவான செய்திகள் விவாதிக்கப்பட்டுள்ளன (கா. சிவத்தம்பி; 1982: 43-53). கூத்து தொடர்பான திவாகர நிகண்டின் (8-ஆம் நூற்றாண்டு) விளக்கம், அதன் வரலாறு பற்றி அறிய உதவும்; மற்றும் 'அடியவர்க்கு நல்லார்' உரையும் இது தொடர்பாக விவாதிக்கிறது. சங்க இலக்கியத்தில் இச்சொல் ஆட்சி மிகுதியாகும்.[10]

எனவே, தமிழ் அரங்கம் என்னும் பொருள் கூத்தில் அடங்கும். இச்சொல் தமிழில் இன்றும் புழக்கத்தில் உள்ளது. இதில் உயிரோடு வாழும் கலைவடிவமாகத் தெருக்கூத்து உள்ளது. ஈழத்தில் நாட்டுக்கூத்து வடிவங்களாக உள்ளன. இவற்றில் உள்ள 'கூத்து' என்ற சொல் தமிழ் அரங்க வரலாற்றின் போக்கை அறிந்து கொள்ள உதவுகிறது. இத்தன்மையை விசயநகர மன்னர் காலத்துக் கலை வரலாற்றோடு இணைத்துப் பார்க்கும் தேவை உள்ளது.

IV

கர்நாடக யட்சகான வடிவத்தின் நிகழ்த்தல் முறை தெருக்கூத்து நிகழ்த்தல் முறையோடு நெருக்கமான உறவு கொண்டுள்ளது. யட்சகானம் கோவில் சார்ந்து அதன் கட்டுப்பாட்டில் ஒரு பாணியாகவும், சாதாரண மக்களிடம் ஒரு பாணியாகவும் உள்ளது. சாதாரண மக்களிடம் உள்ள வடிவம் தெருக்கூத்து வடிவத்தோடு பெரிதும் தொடர்புடையதாக உள்ளது. இத்தொடர்பு தெருக்கூத்தின் கொண்டு கொடுத்தலாகவே நாம் கருத வாய்ப்புண்டு. ஏனெனில் தொடர்ச்சியான தமிழ்க்கூத்தின், விசயநகர மன்னர் கால வடிவமாகத் தெருக்கூத்து உள்ளது. யட்சகானத்திற்கான மூலம் அம்மொழி சார்ந்து, மரபு அறிய இயலாத சூழலில், முன்னரே வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் ஒரு வடிவத்தில் இருந்து பெறுவது தவிர்க்க முடியாத ஒன்று. அது நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும்.

தெலுங்குச் சூழலிலும் இதே தன்மை நிகழ்வதற்கான வாய்ப்பு மிகுதி. பாகவதமேளா நிகழும் பகுதியில், கூத்துக்கள் நிகழ்வதையும் நாம் புரிந்து கொள்ள முடிகிறது. ஆர்ச்சுத்திப்பட்டு, நார்த்தேவன் குடிக்காடு மற்றும் சில ஊர்களில் நடைமுறையில் இருக்கும் கூத்து வடிவம், மெலட்டூர் பாகவதமேளா உருவாக்கத்தில் பங்கு கொள்ள மிகுதியாக வாய்ப்புண்டு. தமிழ்ப் பராம்பரிய வழிப்பட்ட அடவுகளும்

சொற்கட்டுக்களும் உள்ளடக்கிய கூத்தும், சமஸ்கிருத வழிப்பட்ட பிற செல்வாக்குகளும் இணைந்த போக்காக, தெலுங்கு நிகழ்த்து கலைகளை நாம் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். ஆனால், இன்றைய சூழலில் வரலாறு மாற்றிப் புரிந்து கொள்வதையும் காணமுடிகிறது."

இந்தப் பின்னணியில் கடந்த இரண்டாயிரம் ஆண்டு மரபுத் தொடர்ச்சியாக தெருக்கூத்தை கொள்வது தவிர்க்க முடியாதது. இத்தொடர்ச்சி மூலதிராவிடத்திலிருந்து தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம் உருவாக்கம் பெற்றதைப் போல், தமிழ்க்கூத்து அல்லது தமிழ் அரங்கு மேற்குறித்த மொழிகளின் பண்பாட்டு நிகழ்வுகளில் இடம்பெறுவது சாத்தியமாகக் கூடும். அதற்கான தரவுகளைத் தேடும் பணி நம்முன் உள்ளது. இப்பணியை ஈழத்துப் பேராசிரியர் சு. வித்தியானந்தன் சிறப்பாகவே செய்திருக்கிறார். இங்குள்ள மதிப்பீடுகள் அதற்கு அடிப்படையான காரணங்களில் ஒன்று. தெருக்கூத்து பற்றிய தமிழ் நாட்டு ஆய்வாளர்களின் அபிப்பிராயங்களைத் தொகுப்பதின் மூலம் அதனை மேலும் புரிந்துகொள்ள முடியும்.

V

சங்கரதாஸ் சுவாமிகள் தமிழிசை மரபில் ஆழமான ஈடுபாடு கொண்டவர். தமிழ்ச் செய்யுள் மரபு வழிப்பட்ட படைப்பில் ஈடுபாடு கொண்டவர். எனவே அவரது, நாடக ஆக்கங்கள் என்பவை தவிர்க்க இயலாமல் தமிழ்ச் சொற்கட்டு சார்ந்த உடல்மொழியோடு கூடிய ஆட்டமுறையான கூத்தைத் தவிர்த்து, மேடையில் பாடலாக நிகழ்த்துவதை மட்டும் முதன்மைப்படுத்தின. அரங்கின் முதன்மையான கூறுகளில் ஒன்றான ஆட்டம் அதன் தன்மையில் இருந்து குறையத் தொடங்கியது

இவர் காலத்திலும், இவருக்குப் பின்வந்த அனைவரும் பார்சி நாடக மரபுகளால் செல்வாக்குப் பெறத் தொடங்கினர். இதன் உச்சகட்ட வளர்ச்சியாகப் பம்மல் சம்பந்த முதலியார் உருவானார். அவர் கூத்தின் நடிப்புக்களை ஏற்றுக் கொண்டார். ஆனால், 'ஆடுவது அடியோடு நிறுத்தப்படல் வேண்டும்' என்று விரும்பினார்.[12] இதன் மூலம் கூத்து தொடர்பான வளர்ச்சிப்போக்கைக் கண்டறிய முடியும்.

பிற்கால நாடக வல்லுநர்கள் தொடங்கி, தமிழ் ஆராய்ச்சியாளர், கவிஞர், விமரிசகர் அனைவரும் கூத்து அழிந்துவிட்டதாகவே கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர்.[13] இவ்வகையில் இவ்வடிவம் பரவலான கவனத்திற்கு ஆட்படவில்லை என்றே கூறலாம்.[14] நாடக ஆய்வாளர்களான மு. இராமசுவாமி போன்றவர்கள் இக்கூத்து தொடர்பான

ஈடுபாட்டுடன் ஒரு கட்டத்தில் செயல்பட்டனர்.[15]

இவ்வகையில் இக்கூத்து ஈழத்தில் புரிந்துகொண்ட முறையில் தமிழகத்தில் புரிந்து கொள்ளும் வாய்ப்பு குறைவாகவே இருந்தது. மேலும் கூத்து பற்றிய பல்வேறு கணிப்புகள், அக்கலை தொடர்பான கவனிப்பை இரண்டாம் பட்சமாக்கின. அவற்றைப் பின்வருமாறு தொகுக்கலாம்.

VI

தெருக்கூத்தை வளர்ச்சி பெற்ற அரங்க வடிவமாகக் கருத இயலாது; சடங்குக்கூறுகளே முதன்மை பெற்றுள்ளன என்ற கருத்து ஆழமாக உள்ளது. மேலும் இது ஒருவகை நாட்டார் அரங்கே என்றும் பரவலாகக் கருதப்படுகிறது. இதற்கான காரணங்கள் பின்வரும் வகையில் முன் வைக்கப்படுகின்றன.

- துரோபதை அம்மன் கோவில் திருவிழாவின் ஒரு பகுதியே தெருக்கூத்து. அதற்கான தனித்தன்மைகள் இல்லை என்று கருதும் நிலை உள்ளது.

- படுகளம், அர்ச்சுனன் தபசு போன்ற சடங்குகள் கூத்தோடு நிகழ்த்தப்படுகின்றன.

மேற்குறித்த சடங்கு நிகழ்வுகள் தெருக்கூத்தோடு இணைந்து நடைபெறுகிறதா? அல்லது இவை தெருக்கூத்தோடு இணைக்கப்பட்டதா? என்ற வினாக்களை எழுப்ப இயலும்.

- துரோபதை அம்மன் வழிபாடு என்பது தமிழகத்தின் அம்மன் வழிபாட்டின் ஒரு பகுதியே. எனவே பிற அம்மன் கோவில்களில் நடக்கும் நிகழ்ச்சிகள், துரோபதை அம்மன் கோவிலிலும் நடக்கும். தஞ்சை மாவட்டத்தில் உள்ள துரோபதை அம்மன் கோவிலில் தீமிதி விழா நடக்கும். ஆனால் கூத்து நடப்பதில்லை. ஆனால் தொண்டை மண்டலப் பகுதியில் கூத்தும் நடக்கும்; தீமிதியும் நடக்கும். எனவே கோவில் திருவிழாவில் நிகழ்த்தப்படும் கலை நிகழ்வாகவே தெருக்கூத்து உருவாக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். அவ்வகை உருவாக்கத்தில் முன்னரே நடைமுறையில் இருந்த சடங்குகள் இணைக்கப்பட்டுள்ளன. மேலும் கூத்து நிகழ்வு ஊர் மக்களே அண்ணாவியாரின் துணைகொண்டு கற்று ஆடும்போது அந்நிலை தவிர்க்க முடியாத ஒன்றாக அமையும். தஞ்சாவூர் மாவட்டத்தில் கோவில் விழாக்களில் 'வள்ளித்திருமணம்' போன்ற இசை நாடகங்களைக் கிராம மக்கள் வாத்தியார் துணைகொண்டு கற்று, 'பங்குனி உத்திரம்', 'சித்திரா பௌர்ணமி' ஆகிய நிகழ்வுகளில் நிகழ்த்துவர். இங்கு நாடகத்திற்கும் ஊர் விழாவிற்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லை; ஆனால் அது

கோவில் என்ற சமூகத்தளத்தில் நிகழும். இத்தன்மை தெருக்கூத்திற்கும் பொருந்தும்.

- தெருக்கூத்தோடு 'படுகளம்' நிகழ்வும் இவ்வகைத் தன்மையதே ஆகும். 'அரவான் களபலி' என்ற நிகழ்ச்சியும் இத்துடன் இணைத்துப் பார்க்கலாம். இந்நிகழ்வுகள் 'பலிஇடுதல்' என்ற நமது மரபு வழிப்பட்ட சடங்கோடு பெரிதும் தொடர்பு உடையது ஆகும். தெருக்கூத்து இன்றித் தனியாகப் படுகள நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறலும் தமிழ்நாட்டில் உண்டு.[16] இச்செய்திகள் தொடர்பாக விரிவான ஆய்வுகள் வெளிவந்துள்ளன (ALF Hietebeital; 1988, 1991). அர்ச்சுனன் தபசும் இவ்வகையில் அடங்கும் (மேற்குறித்த நூல்).

ஆக, தெருக்கூத்திற்கும் அதில் உள்ள சடங்கு நிகழ்வுகளுக்கும் உள்ள தொடர்பு குறித்து மறுபரிசீலனை செய்ய வேண்டிய தேவை உள்ளது. விரிவான கள ஆய்வும், தமிழ்ச் சமூக வரலாறு தொடர்பான புதிய செய்திகளும் இவ்வகைப் பணிக்குப் பெரிதும் உதவும்.

VII

தெருக்கூத்து தொடர்பான மேற்குறித்த பல்வேறு வகைப்பட்ட கருத்து நிலைகளை மறுபரிசீலனை செய்யும் போக்கிற்கு இருபதாம் நூற்றாண்டின் அரங்கு பற்றிய கருத்து நிலைப்பாடுகள் பெரிதும் உதவுகின்றன. இவ்வகையில் தெருக்கூத்து என்னும் அரங்க வடிவத்தின் அடிப்படைப் பண்புகளாகப் பின்கண்டவற்றைத் தொகுக்கலாம்.

- முறைப்படுத்தப்பட்ட ஆட்டக்கூறுகளைக் கொண்ட உடல்மொழியைக் கூத்தில் காணமுடிகிறது.

- சொற்கட்டுக்கள், உடல்மொழியோடு இணைந்து, ஒருவகை லயம் (rhytham) அதில் உருவாகியுள்ளது.

- எழுதப்பட்ட பனுவல்களை (Text) அது கொண்டிருந்தாலும் நிகழ்த்தும் முறையில் அரங்காகவே அது வெளிப்படுகிறது.

- பயிற்றுவிக்கும் அண்ணாவியார், எழுதப்பட்ட அரங்கப் பனுவலுக்கு அரங்க மொழியை உருவாக்குகிறார்.

- அரங்கத்தின் பல அடிப்படைகளைக் கொண்ட கட்டியங்காரன் தெருக்கூத்தின் அடிப்படைப் பண்புகளைத் தீர்மானிக்கும் சக்திகளில் ஒன்றாகும்.

இவ்வகையில் தமிழகத்தின் உச்சவளர்ச்சி பெற்ற அரங்க வடிவமாகத்

தெருக்கூத்து உள்ளது. இது தமிழகம் முழுவதும் நடைமுறையில் இருந்த காலச் சூழல் இருந்தது.[17] தற்போது தொண்டைமண்டலப்பகுதியில் பரவலாகவும் பிற பகுதியில் குறைவாகவும் இந்நிகழ்வு நடைமுறையில் உள்ளது.

தெருக்கூத்தின் அரங்கத் தன்மைகளை ஈழ ஆய்வுகள் ஆழமாக வெளிப்படுத்தியுள்ளன (கா. சிவத்தம்பி; 1982: 51-52); அங்கு அத்தன்மைகள் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுள்ளன.[18] தமிழகத்தைப் பொறுத்தவரை இவ்வகைச் சிந்தனைகள், விவாதப்பொருளாக அண்மைக்காலங்களில் எழுந்துள்ளன.[19]

VIII

மேற்குறித்த விவாதங்களின் அடிப்படையில் பின்கண்ட சில செய்திகளை நாம் தொகுத்துக் கொள்ள இயலும்.

- தமிழர்களின் அரங்கு என்பது அடிப்படையில் 'கூத்து' என்ற சொல்லோடு தொடர்புடையது. அதற்கான விரிவான சான்றுகள் பழம் இலக்கியங்களில் உண்டு.

- விசய நகர மன்னர்கள் காலத்தில் அவ்வகை கூத்து மரபு, தெருக்கூத்து என்ற மக்கள் மரபு வழியில் நடைமுறையில் இருந்தது. அதன் தொடர்பால் 'யட்சகானம்' போன்ற வடிவங்கள் உருவாக்கப்படுவதற்கான வாய்ப்புகள் ஏற்பட்டன.

- தெருக்கூத்து தமிழகச் சூழலில் தமிழர் அரங்காகப் புரிந்து கொள்ளப்படவில்லை. அவ்விதப் புரிதல் ஏற்பட்டிருப்பின் இன்றைய தமிழ் அரங்க வரலாறு மேலும் செழுமைப்பட்டிருக்க வாய்ப்புண்டு. இன்றைய சூழலிலும் அப்புரிதல் இல்லை என்றே கருத வாய்ப்புண்டு. தமிழ்த் தேசிய இனம் தொடர்பான அரங்க வரலாற்று விவாதத்தில் இத்தன்மை முக்கியத்துவம் மிக்கதாகும் (கா. சிவத்தம்பி; 1982:1). இதனை அடிப்படையாகக் கொண்டு செயல்படுவது அவசியம்.

- ஈழத்தில் தமிழ் அரங்கு பற்றிய புரிதல்கள் நிகழ்ந்த அளவில், தமிழகத்தில் இல்லாமல் போனதற்கான காரணங்களை இங்கு விவாதப் பொருளாக்குவது அவசியம்.

- இவ்வகை விவாதங்கள், தமிழ்ச் சமூக வரலாற்றின் ஒரு பிரிவான தமிழ் அரங்க வரலாறு தொடர்பான கட்டமைப்புக்கு உதவும்.

விளக்கக் குறிப்புகள்

1. ஆங்கிலத்தில் 'தியேட்டர்' என்று கூறும் தன்மைத் தமிழில் 'அரங்கம்' என்னும் பொருளில் கொள்ளப்படுகிறது.

2. பிற்காலச் சோழர் காலத்திய அரங்கு தொடர்பான தரவுகள் மிகக்குறைவாகவே உள்ளன. எனவே அக்கால அரங்க வரலாறு குறித்து விவாதிக்கும் முயற்சி இங்கு மேற்கொள்ளப்படவில்லை. பிற துறைகள் இக்காலத்தில் உச்ச வளர்ச்சி பெற்றதையும் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

3. ஒரு வகையில் வேத்தியல், பொதுவியல் என்று குறிக்கப்படுவதை இங்கு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கலாம். இத்தொடர்கள் கலை நிகழ்த்தல் (Performance) தொடர்பாகவே பேசப்படுகின்றன. இதனைக் கலை வரலாறு என்ற தளத்தில் நீட்டித்துப் பார்க்கவேண்டும்.

4. ஆய்வாளர் மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி அவர்களின் தமிழர்களின் கலை பற்றிய பல கட்டுரைகள், பேராசிரியர் ச. வையாபுரிப் பிள்ளை அவர்களின் நாடகக் கலையின் வரலாறு (நாடகக்கலை மலர்; 1946: 76 முத்தமிழ் நிலையம், சென்னை.) என்னும் கட்டுரை போன்றவற்றை இங்குக் குறிக்கலாம்.

5. பேராசிரியர் கா. சிவத்தம்பி அவர்களின் Drama in Ancient Tamil Society *(1981)* என்னும் நூல், கலாநிதி சி. மௌனகுரு அவர்களின் 'ஈழத்து தமிழ் நாடக அரங்கு' *(1993)* என்னும் நூல் ஆகியவை இவ்வகையில் குறிப்பிடத்தக்கவை.

6. பார்க்க : K. Sivarama Karanth; Yakshagana (1975), Institute of Kannada Studies, University of Mysore.

7. விசயநகர மன்னர் காலத்து ஆயிரம் கால் மண்டப அமைப்பு (இவற்றில் கலை நிகழ்ச்சிகள் நடத்தப்பட்டன), தூண் அமைப்பு போன்றவை குறிப்பிடத்தக்கவை. மதுரை, காஞ்சி, கோயில்கள் இதற்கு நல்ல எடுத்துக்காட்டுகள்.

8. மலையாளம் - பண்டைச் சேரநாடு என்பதும், அங்குத் தமிழின் தொடக்கக் கால நிகழ்த்து வடிவங்கள் இன்றும் நடைமுறையில் இருப்பதும் கண்கூடு. எடுத்துக்காட்டு, சிலப்பதிகாரம் கூறும் சாக்கையர் கூத்து - இன்று 'கூடியாட்டமாக' உள்ளது. அம்மொழியில் ஏற்பட்ட சமஸ்கிருத செல்வாக்கு அவ்வாட்டத்தை இன்றுள்ள ஒரே சமஸ்கிருத நிகழ்த்து வடிவமாக இனம் காணச் செய்துள்ளது. கேரள நாட்டார் வடிவங்களில் இன்றும் ஈழவர் மொழி தமிழ் தான் என்பதையும் இங்கு நினைவுபடுத்திக் கொள்ளலாம்.

9. *நடமே நாடகம் கண்ணுள் நாட்டம்*
படிதம் ஆடல் தாண்டவன் பரதம்
ஆலுதல் தூங்கல் வாணி குரவை
நிலயம் நிருத்தம் கூத்தெனப்படுமே *(திவாகர நிகண்டு 9; 191)*

10. பார்க்க : ஜான் ஆசீர்வாதம், தமிழர் கூத்துகள், 1985; உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை 113 (இந்நூலில் உள்ள பட்டியல் சங்க இலக்கியத்தில் கூத்து சொல் ஆட்சி தொடர்பாக அறிய உதவும். நூலில் விவாதிக்கப்படும் செய்திகள் அடிப்படையில் பல குழப்பங்களைக் கொண்டுள்ளது).

11. "மட்டக்களப்புக் கூத்து மரபு கன்னட கேரளநாடு சென்றது என்று கூறுவதைவிட அங்கிருந்த மரபுகள் இங்கு வந்து கலந்தன என்று கூறுவதே பொருத்தமுடையதாகும். பெரும்பாலான குடியேற்றங்கள் தென்னியாவினின்று ஈழத்தில் நடந்தேறியுள்ளமையினால் இப்படிக் கொள்ளலே பொருந்தும்". (சி. மௌனகுரு.1993:71). குறிப்பு : இதன் மூலம் தமிழகத்துக் கூத்து மரபுகள் கன்னட கேரள மரபுகளிலிருந்து உருவானவை என்பது பெறப்படுகிறது.

12. "நடிப்பு விஷயத்தில் கிராம நடிகர்கள், பட்டினசபைகளிலிருந்து கற்க வேண்டியவை அநேகம் இருக்கின்றன. பூர்வத்தில் ஒவ்வொரு நடிகனும் அரங்கத்தில் வந்ததும் பிரவேசப்பாட்டு ஒன்றைப் பாடிக் குதித்துக் கூத்தாட வேண்டியதற்கு நியாயமிருக்கலாம். தற்கால நாகரிகத்தை ஒட்டி அப்படிப்பட்ட வழக்கங்களை யெல்லாம், குறைத்துக்கொள்வதே முறைமை ....முற்காலத்திய கூத்துக்களில் வசனங்களே இல்லாமல் எல்லாம் பாட்டு மயமாயிருந்த பொழுது அபிநயங்கள் அவசியமாயிருந்திருக்கலாம். தற்காலம் அவைகள் யாவும் அனாவசியமே. ஆடுவது அடியோடு நிறுத்தப் படல் வேண்டும்". (பம்மல். சம்பந்த முதலியார்.1946: 18-19 தமிழ்நாடு நாடகக் கலை மலர். கிராம நாடக சாலைகள்).

13. அ) "இத்துறையில் நட்சத்திரக் கலைஞர்களாகத் திகழ்ந்து, நானே கண்டு ரசித்த சிலரை நினைவுகூர்ந்து உரைக்கக் கடமைப்பட்டவனாவேன். முத்துகுமரப்பத்தர், சக்திவேல் ஆச்சாரி, கொல்லுப்பட்டிச் சொக்கன், ஆறுமுகம் சேர்வை, மூக்கவேளார், சண்முகசுந்தரப் புலவர், மூட்டம் பக்கிரி, கார்குமிழி கோவிந்தசாமி, பெருஞ்சேரி நடேசன், சன்னாவூர் செல்வம், சோழம்பட்டை சின்னதுரை, வழுவூர் தேனாம்பாள் ஆகிய பல கலைஞர்கள் இத்தெருக்கூத்துக் கலைக்குப் புத்துயிரூட்டி வந்தார்கள். இன்று அக்கலை இருந்த சுவடுகூடத் தெரியாத நிலையில் அருகிவிட்டது பேரிழப்பாகும் (கவிஞர் கு. சா. கிருஷ்ணமூர்த்தி, 1979: 81-82).

ஆ) "பிற்காலத்தில் தமிழ் நாட்டில் நாடகங்கள் அறிஞரின் தொடர்பு குன்றியபோது கலைச்சிறப்பு மங்கி நயமும் குறைந்து தெருக்கூத்து என்ற பெயருடன் வாழ்வன ஆயின. தெருக்கூத்தில் ஆடல் பாடல்கள் கலைமெருகு இல்லாதவையாக அமைந்தன. உரையாடல்களும் நாகரிகம் குறைந்து வழங்கின. ஒருவகை முரட்டுத்தன்மை குடிகொண்டது எனலாம். ஆகையால் தெருக்கூத்திற்கு உரிய நாடகங்கள் இலக்கியமாக எழுதிப் போற்றத்தக்க சிறப்புப் பெறவில்லை.

அவற்றில் உணர்ச்சி இல்லாமல் இல்லை. கற்பனை இல்லாமல் போகவில்லை. ஆயின் அழகிய அமைப்பு இழந்து நின்றன எனலாம். ஆதலின் அவை படிக்காத மக்கள் மட்டுமே பாராட்டத்தக்கன ஆயின". (மு.வ. இலக்கிய மரபு : 101).

இ) கவிஞர் தமிழொளி, (கட்டுரை நூல்) திரு. வெங்கட்சாமிநாதன், அன்றைய வறட்சியிலிருந்து இன்றைய முயற்சி வரை, திரு. கோ. இராசாராம் (வெளிநாடக இதழ்), ஆகியோர் மேற்குறித்த கண்ணோட்டத்தில் கூத்து பற்றிய தமது அபிப்பிராயங்களைத் தெரிவித்துள்ளனர்.

14. இ. கிருஷ்ணஅய்யர், ந. முத்துசாமி போன்றவர்கள், இக்கூத்தைக் கவனித்தனர். அவர்களது கண்ணோட்ட அடிப்படையில் 'கூத்து' தொடர்பான மதிப்பீடுகளை முன் வைத்துள்ளனர். ந. முத்துசாமி 'தமிழனின் புராதன அரங்கு' என்றும் ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் கூறியுள்ளார்.

15. 'கூத்தின் வீர்யத்தை முழுவதுமாய்க் கிரகித்தாலன்றி, தமிழில் இன்னொரு புதிய தியேட்டரை உருவாக்குதல் முடியாது என்கிற நம்பிக்கை, கூத்தைப் புரிந்து கொள்ள அவசரப்படுத்தியது'. (மு. இராமசுவாமி, 1981. விழிகள் தெருக்கூத்து மலர் 'கூத்தும் நானும்').

16. வடஆற்காடு மாவட்டம், மேலும் சீஷமங்கலம் என்னும் ஊரில் நடைபெறும் பலிகொடுத்தல் நிகழ்ச்சியில் பெரிய உருவம் செய்யப்பட்டு, பலிகொடுத்தல் நிகழ்கிறது.

17. திருநெல்வேலி மாவட்டத்தில் கூத்து நடைபெற்றது குறித்து இ. கிருஷ்ண அய்யரும், கோவை மாவட்டத்தில் நடந்தது குறித்துப் பெ. தூரன் அவர்களும், இராமநாதபுரம் மாவட்டத்தில் நடந்த நிகழ்ச்சி குறித்துக் கு. சா. கிருஷ்ணமூர்த்தி அவர்களும் குறிப்புக்களைத் தந்துள்ளனர். தற்போது தஞ்சை, திருச்சி, தருமபுரி, சேலம், தொண்டைமண்டலப்பகுதி (வடஆற்காடு, தென்ஆற்காடு, பாண்டிச்சேரி) ஆகிய பகுதிகளில் கூத்து நடைபெறுகிறது.

18. கலாநிதி சி. மௌனகுரு அவர்களின் 'மட்டக்களப்பு மரபுவழி நாடகங்கள்' என்னும் ஆய்வேடு, கலாநிதி காரை செ. சுந்தரம் பிள்ளை அவர்களின் 'வடஇலங்கை நாட்டார் அரங்கு' என்னும் ஆய்வேடு ஆகியவை குறிப்பிடத்தக்கவை.

19. ஈழத்தைச் சேர்ந்த திரு. இளைய. பத்மநாதன் அவர்கள் தமிழகத்தில் (1988-1993) உருவாக்கிய 'ஒரு பயணத்தின் கதை', 'தீனிப்போர்', ஏகலைவன்' ஆகிய அரங்க செயற்பாடுகளின் மூலம் இத்தன்மை முன்னெடுக்கப்பட்டது.

சான்றாதாரங்கள்

அ) நூல்கள் : தமிழ்

ஆசீர்வாதம், ஜான்., (1985) *தமிழர் கூத்துகள்*, உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை - 113.

இராமச்சந்திர தீட்சிதர், வி.ஆர்., (1952) *கர்நாடக ராஜாக்கள் சவிஸ்தார சரித்திரம்*, கீழ்த்திசை சுவடிகள் நூலகம், சென்னை.

கிருஷ்ண மூர்த்தி, கு. சா., (1979) *தமிழ் நாடக வரலாறு*, வானதி பதிப்பகம், சென்னை - 17.

சண்முகம், டி. கே., (1955) *தமிழ் நாடகத் தலைமையாசிரியர்*, அவ்வையகம், சென்னை-6.

சம்பந்தமுதலியார், ப., (1964), *நான் கண்ட நாடகக் கலைஞர்கள்*, சென்னை.

துரைக்கண்ணன், நாரண., (1976) *தமிழில் நாடகம்*, வானதி பதிப்பகம், சென்னை-17.

முத்துசாமி, ந., (1982) *அன்று பூட்டிய வண்டி* (தெருக்கூத்து பற்றிய கட்டுரைகள்), அன்னம், சிவகங்கை.

மௌனகுரு, சி., (1993) *ஈழத்து தமிழ் நாடக அரங்கு*, யாழ்ப்பாணப் பல்லைக்கழக வெளியீடு, யாழ்ப்பாணம், இலங்கை.

வெங்கட்சாமிநாதன், (1985) *அன்றைய வறட்சியிலிருந்து இன்றைய முயற்சி வரை*, அன்னம், சிவகங்கை.

ஆ) ஆங்கில நூல்கள்

Frasca. Richard. R., (1990) *The Theater of the Mahābhārata. Terukkuttu Performances in South India*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Hiltebeitel, Alf., (1988) *The Cult of Draupadi, Vol. I, Mythologies: From Gingee to Kuruksetra*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Hiltebeitel, Alf, (1991) *The Cult of Draupadi Vol. II on Hindu Ritual and the Goddess*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Karanth, K.S., (1975) *Yaksagana*, Institute of Kannada Studies, University of Mysore, Mysore.

Salatore, B.A., (1934) *Social and Political Life in the Vijayanagara Empire/*

(1346-1646), Vol. II B.G. Paul & Co., Publishers, Madras.

Schechner, Richard, (1986) *Performance Theory*, Routledge, New York and London.

Sivathamby, K., (1982) *Drama in Ancient Tamil Society*, NCBH., Madras.

இ) கட்டுரைகள்

சம்பந்த முதலியார், பம்மல்., (1946) 'கிராம நாடக சாலைகள்', தமிழ்நாடு நாடகக் கலை மலர், முத்தமிழ் நிலையம், சென்னை.

சிவத்தம்பி, கா., 'கூத்தும் நடனமும்', தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தமிழ்க்கலை, 1:1 தஞ்சாவூர்.

வையாபுரிப்பிள்ளை, எஸ்., (1946) 'நாடகக்கலையின் வரலாறு', தமிழ்நாடு நாடகக் கலைமலர், முத்தமிழ் நிலையம், சென்னை.

ஈ) மலர்கள்

தமிழ் மாகாண நாடகக்கலை அபிவிருத்தி மகாநாடு, ஈரோடு, 1944.

Melattur, Sri Lakshmi Narasimha Jayanthi, Bhagavata Mela Natya Nataka Sangam, Golden Jubilee Souvenir, 1990.

உ) ஆய்வேடுகள்

கருணாநிதி, வே., 'படுகளம் (கள ஆய்வும் மதிப்பீடும்)', நாட்டுப்புறவியல் நிறை சான்றிதழ் ஆய்வேடு, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை.

சுந்தரம்பிள்ளை, காரை. செ., வட இலங்கை நாட்டார் அரங்கு, பிஎச். டி. ஆய்வேடு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

மௌனகுரு, சி., மட்டக்களப்பு மரபு வழி நாடகங்கள், பிஎச்.டி. ஆய்வேடு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

25

தமிழ் நாடக அரங்கியல் கூறுகளும் அடிச்சுவடுகளும்

கே. ஏ. குணசேகரன்

'நீண்ட பரம்பரையுள்ள ஒரு கலை வடிவத்தில் போதிய மாற்றங்களை ஒருவன் தோற்றுவிப்பதானால் அவன் அந்தக் குறிப்பிட்ட வடிவத்தின் முழுப்பரிமாணத்தையும் கற்றாக வேண்டும். அதில் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்ட ஒவ்வொரு நுட்பமான ஆக்கக் கூறுகளின் நோக்கங்களையும் அவன் கண்டு கொள்ள வேண்டும். மேலும், மரபு வடிவங்களில் உள்ள எந்தப் பகுதியையும் மாற்றுவதற்கு அவன் படைப்பாற்றல் மிக்க மதிநுட்பம் உள்ளவனாக இருக்க வேண்டும்'.[1]

தமிழறிஞர்கள் இலக்கியத்தில், இலக்கணத்தில், இசையில் பாரம்பரியம் பற்றிப் பேசும் அளவுக்கு, எழுதும் அளவுக்கு ஆட்டம், கூத்து போன்ற பாரம்பரியக் கலைகளில் ஆர்வம் காட்டவில்லை. நமது தமிழ் நாடக வரலாறு பற்றி எண்ணிப் பார்ப்போமேல் பொழுதுபோக்கிற்காகவும், சடங்குகள் நிறைவேற்றுவதற்காகவும், போர் போன்றவைகளுக்காகவும் நிகழ்த்தப்பட்ட நமது பாரம்பரிய ஆட்டங்கள், கூத்துக்கள் போன்ற நாடகத்தின் மூல வித்துக்கள் கொண்டவைகளையே மனங்கொள்ள முடியும்.

நாடகத்தின் கூறுகள் என்று அறியும்போது நிகழ்த்துவோர், பார்வையாளர், மேடை அல்லது நிகழ்விடம் போன்ற அடிப்படைக் கூறுகளுடன் தளம் (வெளி - Space) பாத்திரம், குரல், ஆடல், பாடல், கூட்டுறவுச் செயற்பாடு, இசை, ஒப்பனை, வசனம், கதைக்கூற்று, உணர்வு வெளிப்பாடு, பொருள்களைப் பயன்படுத்துதல் (property usage) என்பன போன்ற பல நம் கருத்தில் உள்ளன.

கி. பி. 2-ஆம் நூற்றாண்டில் உருப்பெற்றது என ஆய்வாளர்கள் கருதும் பரதரின் நாட்டிய சாஸ்திரம் அறிமுகமாக்கம் செய்யப்பட்டதின் விளைவாக நமது மரபுக் கலைகள் கவனிக்கப்படாமல் போக நேர்ந்தன. செந்நெறி நாடகம் - 'மார்க்கம்' என்றும், அந்தந்த வட்டார ஆட்டங்கள், கூத்துக்கள் போன்றவை 'தேசி' என்றும் நமது நாடக மரபுகள் இருவகைப்பட நேர்ந்தன. இந்த வகைப்பாடுகள் அரசு நிறுவனங்கள்

மையப்படுத்தப்பட்ட போது ஏற்பட்டன. வேத்தியல் அரங்கு - செந்நெறி (மார்க்கம்) நாடக அரங்கு என்றும், பொதுவியல் அரங்கு - மக்கள் (தேசி) அரங்கு என்றும் இலக்கியங்கள் அவ்வகைப்பாடுகளைப் பதிவு செய்தன.

பெருங்கோயில் (கோபுரங்கள்)கள் ஏற்பட்டபோது - ஏகாதிபத்திய பேரரசு ஆட்சி ஏற்பட்ட போது அரண்மனைக்கலைகள் எனத் தனித்து வளர்ந்த காலத்தில் மேற்சொன்ன பிரிவுகள் அரங்கியலில் ஏற்பட்டன. 'தேசி' என்ற பகுப்பில் வட்டாரக்கலைகள் அனைத்தும் இடம்பெற்றன எனக் கருத இயலாது.[2] வட்டாரங்களில் மேட்டுக்குடி மக்கள் இரசித்த, ஆதரித்தவை மட்டுமே 'தேசி' என்பதில் அடக்கம் பெற்றன. அரசின் கொள்கைக்கு ஆதரவான மேட்டுக்குடி மக்களின் ஒழுக்கம் மற்றும் கலாச்சாரம் போன்றவைக்கு உடன்பாடான வட்டாரக்கலைகள் மட்டுமே 'தேசி' எனும் பிரிவில் உள்வாங்கப்பட்டன. தொழிலிலும் சாதியிலும், பொருளாதாரம் மற்றும் வாழ்வியல் ரீதியிலும் குறைந்த மதிப்புநிலை பெற்றிருந்த சாதாரண மக்களின் கலைகள் 'தேசி'யில் உள்வாங்கப் பெற்றிருக்க வாய்ப்பில்லை. தாழ்த்தப்பட்ட (தலித்) மக்களின் கலைகள் ஆதிக்கக் கலாச்சாரம் கொண்டவர்களால் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டிருக்கவில்லை.[3] மேற்சொன்ன வடமொழி ஆதிக்கத்தால் (Sanskritisation or Ariyanisation) நமது பாரம்பரியக் கலைகள் சுரண்டலுக்கும் உள்ளாயின. பரத நாட்டியத்தில் காணப்பெறும் அடவு முறைகள் பல நமது பாரம்பரிய ஆடல், கூத்து வகைகளோடு இயைந்திருக்கக் காணலாம்.[4]

தமிழகத்தில் சோழப்பேரரசு உச்சநிலை பெற்றிருந்த கி.பி.9ஆம் நூற்றாண்டில் ஆரியக் கூத்து நிகழ்த்தப்பெற்றுள்ளது என இராஜராஜனின் 9ஆவது ஆட்சிக்காலக் கட்டுவெட்டுச் செய்தி கூறுகிறது. நாடகம், கூத்து என்று வழக்கத்திலிருந்த சொல்லுக்கு மாற்றாக அறிமுகமானதோடு இலக்கணங்களும் வகுத்தது. பல்லவர் காலத்தில் பல்லவ அரசன் மகேந்திரவர்மன் எழுதிய மத்தவிலாசப் பிரகசனம் எனும் நாடகம் வட மொழி நாடக இலக்கணத்துடன் பொருந்தி அமைந்திருப்பதை இங்கு அவதானிக்க இயலும். மேற்கண்ட வரலாற்றுக் குறிப்புகள் வழிகாணும்போது சமயம் சார்ந்த, வரையறுக்கப்பட்ட இலக்கணம் சார்ந்த, ஆரியக் கலாச்சாரத்தன்மை கொண்ட நாடகங்கள் நமது பாரம்பரியமான ஆட்டம், கூத்து போன்ற கலை வடிவங்களை நிராகரித்தன, ஒதுக்கித் தள்ளின.

பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் காட்டும் ஆட்டங்கள், கூத்துக்கள் மற்றும் இன்றளவும் காணப்பெறும் நம் நாட்டுப்புறக் கலைகள் சிலவற்றின் வழி நின்று தமிழ் நாடக அரங்கியல் துறை வளர்ச்சிக் குறித்துச் சிந்திக்கலாம்.

நம் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் வழியே மதுரைக் கூத்தனார், சேந்தன் கூத்தனார்,

உறையூர் முதுகூத்தனார், வேம்பத்தூர் கண்ணன் கூத்தன் போன்ற அந்தந்த வட்டாரப் பெயர்களைக் கொண்ட கூத்துக்களுடன் ஆர்வங்கொண்ட புலவர்களை அறிய முடிகிறது.

கூத்தரும் பாணரும் பொருநரும் விறலியும்
ஆற்றிடைக் காட்சி உறழத் தோன்றி (தொல் - புறத்திணை. 36)

எனும் தொல்காப்பியர் வழியே நமது பாரம்பரியக் கலைகளும், கலைஞர்களும் பற்றிய குறிப்புக்களைக் காணலாகிறது. நம் பழந்தமிழரிடையே குரவை, கொற்றவையாடல், துணங்கைக் கூத்து, வெறியாட்டுதல், வள்ளிக்கூத்து, துடிக் கூத்து போன்றவை நிகழ்த்தப் பெற்றுள்ளன. இந்நிகழ்வுகளின் காலவரிசைத் தன்மைகள் பற்றிய ஆய்வு தனித்துச் செய்ய நேரிடின் நாடக அரங்கியல் துறைக்கு மேலும் பல அரிய செய்திகள் கிடைக்க வாய்ப்புண்டு. பழந்தமிழ்க் கலைகளை நாடகம் என்று ஏற்கச் சிலர் மறுப்பர். இன்று நாம் கண்டுள்ள நாடக வடிவத்தின் முழுமை எய்தாதவை அவை எனக் கொண்டாலும் மேற்சொன்ன மரபுக் கலை வடிவங்களில் நாடகத்தின் அடிப்படைக் கூறுகள் உள்ளன என்பதை மனங்கொள்வர் ஆய்வாளர்கள்.[5]

செவ்வியல் நாடகக் கூறுகளில் கதை, ஒழுக்கம் கற்பித்தல், குறிப்பிட்ட உணர்வுகள் போன்றவை முக்கியமாய் அமைதல் இயல்பு. பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் சுட்டும் குரவை, துணங்கைக் கூத்து, கொற்றவையாடல், வெறியாடல் போன்றவைகளில் இனக்குழுச் சமூகத் தாக்கங்கள் கொண்டமையையும் வாழ்வியல் பெரிதும் பேசப்படும் போக்குகளையும் நிறையக் காண இயலும்.

குரவை

குரவை என்பது ஒரு நடனம். இது மகளிர் மட்டும் பங்கேற்பதாகும். இசைக் கருவிகளுக்கேற்பக் குரவை ஆடப்பட்டுள்ளது என்பதை

தண்ணுமைப் பாணி தளராது எழூஉக
பண் அமை இன் சீர்க் குரவையுள் (கலி. 102 - 34,35)

என இங்குச் சுட்டப்பட்டுள்ள அடிகள் வழி அறியலாகிறது.

கொற்றவை ஆடல்

தெய்வம் ஏறப்பெற்ற ஒருத்தியைக் கொற்றவைக் கோலம் புனையச் செய்து

கோடும் குழலும் பீடு கெழுமணியும்
கணம் கொண்டு துவைப்ப அணங்கு முன் நிறீஇ

விலைப்பலி உண்ணும் மலர் பலி பீடிகைக்
கலைப்பரி ஊர்தியைக் கை தொழுது ஏத்தி
(சிலம்பு, வேட்டுவவரி 41-44)

என்றவாறு இசைக்கருவிகளை இசைத்து, பலிப் பொருட்கள் செலுத்தித் துதித்திடக் கொற்றவை ஆடல் நிகழ்வு நிகழ்ந்ததாக அறிகிறோம். பெண்கள் பங்கேற்கும் ஆட்டத்தில் இதுவும் ஒன்று.

துணங்கைக் கூத்து

மகளிர் தழீஇ இய துணங்கை (குறு 31:2)

எல்வளை மகளிர் துணங்கை (குறு 364:5)

துணங்கைக் கூத்தும் மகளிர்க்கானது. மகளிர் கைகோர்த்த நிலையில் ஆடும் ஆட்டமாகுமிது. பொதுமக்கள் கூத்தான இது மகிழ்ச்சிக்காகவும், வழிப்பாட்டுக்காகவும், போர்க்களங்களுக்காகவும் காலப்போக்கில் நிகழ்த்தப் பெற்றுள்ளது.

குருதி பனிற்றும் புலவுக் கலித்தோனே
துணங்கை ஆடிய வலம் படு கோமான் (பதிற் - 57: 3-5)

என்னும் அடிகள் வழியே இது போர்க்களங்களில் வீர, ஆவேச உணர்வுகளைக் கூட்டிட வேண்டியும் ஆடப்பட்டுள்ளது.

குழையன் கோதையன் குறும்பைத் தொடியன்
விழவு அயர் துணங்கை தழூஉகம் செல்ல (நற் - 50: 2-3)

மேற்சொல்லியுள்ளபடி ஆடவரும் வேடமிட்ட பெண்களுடன் இணைந்து ஆடியுள்ளனர். மணிமேகலையில் பேய் (6:25) மகளிர் ஆட்டம் ஆடப்பட்டுள்ளதை அறிகிறோம்.

வேலன் தைஇய வெறியயர் களன் (திருமுரு - 222)

எனும் வேலன் வெறியாடல், போர்க் கூத்துக்களுள் ஒன்றாகிய வாடாவள்ளி (தொல். புறம் -17) க்கூத்து, வீரர் மகிழ்ச்சியுடன் 'துடி' இசைக்கருவியை முழக்கிக் கொண்டு ஆடிய துடிக்கூத்து, முன்தேர்க்குரவை, பின்தேர்க்குரவை போன்ற போர் நடனங்கள் ஆண்கள் பங்கேற்ற வீர உணர்வு கொண்ட ஆட்டங்கள் ஆகும்.

மன்று தொறு நின்ற குரவை, சேரி தொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டம் விரைஇ
வேறுவேறு கம்பலை வெறி கொள்பு மயங்கிப்
பேரிசை நன்னன் பெரும் பெயர் நன்னாட்
சேரி விழவின் ஆர்ப் பெழுந்தாங்கு
முந்தை யாமம் சென்றபின்றை

எனும் பாடல் வழியே ஆடல், பாடல், புனைந்துரை (வசனம்) என்னும் பல கூத்துக்கள் சேரிப்பகுதிகளில் நிகழ்ந்துள்ளதாக அறிகிறோம்.

நாம் இதுவரை கண்டுள்ள பழந்தமிழ் ஆட்டங்கள் கூத்துக்கள் போன்ற கலை வடிவங்களில் இசைக்கருவிகள் பயன்பட்ட நிலைகள், வேடங்கள் புனைந்த நிலைகள், பூசைப் பொருட்கள் எனக் கொண்ட விதங்கள், ஆடல், பாடல், பலர் இணைந்த ஆட்டம், கூத்துக்கள்; ஆட்டங்கள் வழி அமைந்த கூட்டுறவுச் செயற்பாடு, வேறொருவராகப் பாவித்து நடித்தல் (பாத்திரமேற்றல்), களம் நன்கு இழைத்த மேடை அல்லது தளம் அல்லது ஆடுகளம் போன்ற நாடகக் கூறுகள் பல இடம் பெற்றுள்ளமையைக் காணமுடிகிறது.[7]

ஆய்ச்சியர் குரவை, வேட்டுவரி, பள்ளு, குறவஞ்சி போன்றவைகளில் முறையே இடையர் சாதி, வேட்டுவர் சாதி (வேடர் குலம்) பள்ளர் சாதி, குறவர் சாதி எனும் சாதாரண மக்களது கலைவடிவங்கள் அனைத்திலும் வட்டார மொழி நடைகள், இசைவகைகள், வசனமுறைமை, ஏசல் முறைமை, பாத்திரத்தன்மைகள் போன்ற பல நாடகக் கூறுகள் சிறப்புற அமைந்து விளங்கக் காண்கிறோம்.

இன்று நமது நாட்டுப்புறங்களில் நிகழ்த்தப்பெறும் பறை ஆட்டம், மாடுபிடி ஆட்டம், ஒயிலாட்டம், ஒயில்கும்மி ஆட்டம், கணியான் கூத்து, தெருக்கூத்து போன்ற கலைவடிவங்களில் மேற்கண்டுள்ள நாடகக்கூறுகள் நிறைந்து விளங்குவதைக் களங்களில் காண்போர் கவனிக்க இயலும். பறை ஆட்டம், மாடுபிடி ஆட்டம் போன்றவைகளில் விரைந்த நிலைப்பறை இசைக் கருவி வாசிப்பு அமையும். ஒயிலாட்டம், ஒயில்கும்மி ஆட்டம், தேவராட்டம் போன்றவைகளில் அமைதிநிலையில் ஆட்டம் தொடங்கிப் படிப்படியாக அதிவேக நிலையில் காலடி வைப்புகளும் கைகள் மற்றும் உடல் அசைவுகளும் நிகழ்வதைக் கவனிக்கலாம். குறவன் குறத்தி ஆட்டத்தில் வாசிக்கப்படும் நையாண்டி மேளத்திற்கேற்பவும்.

அய்யா!
கொக்கு புடிப்போம் குயில் புடிப்போம்
குஞ்சு வளத்தான் குருவிபுடிப்போம் - நாங்க

மயில் புடிப்போம் குயில் புடிப்போம்
மாடப்புறா தான் புடிப்போம்
மஞ்சி மலை நறிக்குறவர் நாங்களே சாமி - இந்த
மண்டலத்தைச் சுத்தி வாறோம் கேளுங்கசாமி
தா அசக் . . . தா . . . அசக்
தா அசக் அசக் அசக்
(நையாண்டிமேள நடை வாசிப்பு ஆட்டம்
ஆண் - பெண் என அமையும்)[8]

பாடலுக்கேற்பவும் விரைந்த, அதிவேகத் தன்மை கொண்ட கை, கால், உடல் அசைவுகள் அமையும்[9] திருநெல்வேலி, நாகர்கோவில் மற்றும் குமரிப்பகுதிகளில் விளங்கும் கணியான் எனும் இனத்தார் ஆடும் கணியான் கூத்தில் நிகழ்த்தப்பெறும் கதைகளில் பலி, போர், தொடர்பானவைகள் மிகுதியாக விளங்கக் காணலாம். தமிழகத்தின் வடபகுதியான தென்னாற்காடு, வட ஆற்காடு, செங்கற்பட்டு, சென்னை போன்ற இடங்களில் நிகழ்த்தபெறும் தெருக்கூத்துக்களில் ஒரே ஒரு சண்டை அமைந்துள்ள இராமாயணக்கதையைக் கூத்தாக நிகழ்த்துவதை விடப் பதினெட்டுப் போர்கள் நிகழ்த்தப்பெறும் மகாபாரதக் கதையையும் சண்டை, வீரக்காட்சிகள் அமைந்த அதன் கிளைக்கதைகளையே கூத்துக்களாக நிறைய நிகழ்த்திடக் காண்கிறோம்.

குரவை, கொற்றவையாடல், துணங்கைக் கூத்து, பேய் மகளிர் ஆட்டம், வெறியாடல், போர் நடனங்களான வாடாவள்ளி, துடியாடல் போன்றவைகளில் அதிவேக வீர உணர்வு (violent movements)களின் வெளிப்பாடுகள் அமையக் காண்கிறோம்.

ஆவேச உணர்வுகள், கோபம் மற்றும் வீரியத் தன்மை கொண்டவை நமது சாமி ஆட்டம் போன்றவையாகும். இவைகளில் சாமி அல்லது அசுத்தஆவி ஏறியதாகக் கொண்டு ஆடும்போது பார்வையாளர்கள் பங்கேற்பவர்களாகவும் ஆகின்றனர். ஆடுவோர் கொண்டுள்ள உணர்வுகளை பார்வையாளர்களும் பெறுவதோடு உணர்வுள்ள பார்வையாளர்களில் சிலர் ஆடும் நிலையும் கொள்கின்றனர். உடல், குரல், மனம் ஒருங்கிணைந்த செயற்பாடுகள் குறித்து நாடகத்துறை வல்லுனர்களில் ஒருவரான குரோடோவிஸ்கி தன் ஏழ்மை அரங்கில் (Poor Theatre) பேசுவார். பார்வையாளர்களும் நடிகர்களும் சங்கமமாவதையே நாடகக்கலையின் கருவாக எடுத்துக்கொள்வார் அவர்.[9] நடிகன் தனது சொந்த உடல், உளவீரியத்தைப் பயன்படுத்தி நாடகத்தின் பாத்திரத்தைச் சிறப்புறச் செய்ய இயலும் என நம்புவார். நடிகன் எனும் கலைஞன் தன் உடலின் சாத்தியக் கூறுகளை எல்லாம்

உணரவைத்து மேடைமொழியைப் பயன்படுத்தும் வழிமுறைகள் நமது சாமியாட்டம், பேயாட்டம், இன்னபிற நாட்டுப்புறக்கலைகளிலிருந்து பெறலாம். இன்றைய நவீன நாடகங்களுக்குப் பாடங்களாகப் பெற்றுக்கொள்ள அநேக வாய்ப்புக்கள் நமது நாட்டுப்புறக்கலைகளில் உள்ளடங்கியுள்ளன.

நமது மாடுபிடி ஆட்டம் போன்றவைகளில் பயன்படுத்தப்படும் முகமூடிகள் (Masks) தெருக்கூத்து போன்றவைகளில் பயன்படுத்தப்படும் கைப்பிடித்திரைகள் மற்றும்

இழுக்க இழுக்க இன்னும் வருகுதே - திரௌபதி சேலை
இழுக்க இழுக்க இன்னும் வருதே

என்பது போன்ற பாடல் வழியே குறிப்புணர்த்தும் காட்சி அமைப்பு, கட்டியக்காரன் மற்றும் கோமாளி ஆகியோர் வழியே நாடகத்தை (கதை) நகர்த்திச் செல்லும் உத்திகள் ஆகியன நம் நவீன நாடகங்களுக்கு எடுத்துக்கொள்ளும் நெறிமுறைகளில் சிலவாகும்.

இதுகாறும் கண்டுள்ள பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் சுட்டும் ஆட்டங்கள், கூத்துக்கள் மற்றும் இன்றளவும் நாம் காணும் நாட்டுப்புறக் கலைகள் இவற்றில் இன்றைய நாடக அரங்கியல் துறைக்கு வேண்டிய படைப்பாக்க உத்தி முறைகள் நிறைய கைக்கொள்ள வாய்ப்பளிக்கின்றன.[11] இங்குக் காட்டியுள்ள விளக்கங்களில் சிறப்பாகக் கூறவரும் கருத்தாவது: அடக்கப்பட்ட உணர்வுகள் தனிக்குரல் அல்லது பொதுக்குரல்கள் வழியே மரபு ரீதியில் அங்கீகரிக்கப்பட்ட பாத்திரங்களான ஆட்டம், கூத்து இவை மூலம் பீறிட்டு வெளிப்பட்டுள்ளன என்பதாகும்.

இயல்பாக நிகழமுடியாத சமூகத்தால் மறுக்கப்பட்ட அசைவுகள் அதே சமூகத்தில் கிடைக்கக்கூடிய சில தளர்ந்த சூழல்களினால் மரபுக்கலைகள் வழித் தங்கள் மன உணர்வுகள் உடல் அசைவுகள் மற்றும் குரல் அசைவுகள் (Vibration of mind and body relief) உணரப்படுகிறது. நிரந்திரச் சுதந்திரத்திற்கான முதலடிகளாக அவை, குறைந்த வேகத்தில் படிப்படியாக அதிவேகத்தில், பீறிட்டுத் தெறிக்கும் சுழற்சித் தன்மையில் வெளிப்படுகின்றன. இந்த சக்தி வெளிப்பாட்டுத் தன்மை இன்று நவீனக்காரர்கள் பேசும் மாற்று அரங்கு அல்லது எதிர் அரங்கு (Alternative Theatre) ஒடுக்கப்பட்டோர் அரங்கான தலித் நாடக அரங்கு[12] (Dalith Theatre) பெண்ணுரிமை பேசும் பெண்ணிய அரங்கு (Women's Theatre) போன்ற நாடக அரங்குகளுக்குத் தேவைப்படும் கூறுகளுள் ஒன்றாகும். இவை தேவையான கூறுகளுமாகும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. பாரம்பரிய நாடக அரங்கின் சமகால இயல்பு, ஜி. சங்கரப்பிள்ளை, நாடகவெளி இதழ் - 18, ஜுலை, ஆகஸ்ட் - 1993.
2. சிலப்பதிகாரத்தில் நாடகக் கூறுகள், ச. விசாலாட்சி - பக்கம் 86-87.
3. காண்க : எழுதப்படாத வரலாறுகள் - தமிழ் நாடக வரலாறு பற்றிய சில சிந்தனைகள், இலங்கை அரசின் இந்து சமய கலாசார மையம் நடத்தவுள்ள தமிழ் சாகித்ய விழா '94 அனுப்பிய கட்டுரை - முனைவர் கே. ஏ. குணசேகரன்.
4. பாரம்பரியக் கூத்தும் பரத நாட்டியமும் - ஓர் ஒப்பீடு, 'நாடகம் அரங்கியல் பழையதும் புதியதும்' - கலாநிதி சி. மௌனகுரு.
5. Drama in Ancient Tamil Society, K. Sivathamby, P. 1972.
6. மதுரைக்காஞ்சி (615 - 620).
7. அகம் (22: 8-11) கூத்தும் சிலம்பும் - அ. அறிவுநம்பி (பக். 135).
8. அழகர்சாமி வாத்தியார் 68 வயது, சாலைக்கிராமம், பசும்பொன் தேவர் மாவட்டம், இளையான்குடி வட்டம் - 15-6-1994.
9. டப்பா ஆடுதல் என்றும், ஜாய்ண்ட் ஆடுதல் என்றும் இக்கலைஞர்கள் வழக்கில் கூறிக்கொள்ளும் குறவன் ஆடும் அதே அடவுகளைக் குறத்தியும் போட்டி போட்டு ஆடுவாள்.
10. நாடகவெளி, நாடக இதழ் 'உலக நாடக இயக்கங்களின் பல்வேறு அணுகுமுறைகளும் படிம வேறுபாடுகளும்' - எஸ். பி. ஸ்ரீனிவாசன், ப. 14. நவ - டிச 1993.
11. 'மரபைக் கண்டு பிடித்தது' பற்றிய ருஸ்தம் பரூச்சாவின் சில குறிப்புகள் தொகுத்து எழுதியவர் கே. எஸ். ராசேந்திரன், ப: 33-44. நாடகவெளி தென்மண்டல நாடகவிழாச் சிறப்பிதழ் 17, 1993.
12. நாட்டுப்புற நாடக அரங்கு - தலித் நாடக அரங்கை நோக்கி, டாக்டர். கே. ஏ. குணசேகரன், பக். 37-44, வெளி நாடக இதழ் 12. ஆகஸ்ட் 1992.

துணைநூற்பட்டியல்

1. Drama in Ancient Tamil society - K. Sivathamby, New Century Book House Private Ltd., Ist Edition 1981, Madras.
2. நாடகம் அரங்கியல் பழையதும் புதியதும், கலாநிதி சி. மௌனகுரு,

விபுலம் வெளியீடு, பட்டிகொலா, கொழும்பு - 1992 (முதல்பதிப்பு).

3. கூத்தும் சிலம்பும், அ. அறிவுநம்பி, அறிவகம் 2ஆம் தெரு, காரைக்குடி - 1980 (முதற்பதிப்பு).

4. நாடகவெளி, நாடக இதழ், 20. நவ - டிச. 1993.

5. நாடகவெளி தென்மண்டல நாடக விழாச் சிறப்பிதழ், வெளி 17, மே - ஜூன் 1993.

6. மேலது இதழ் 12. 1992 & நவ - டிச 1993.

7. தொல்காப்பியம்

8. கலித்தொகை

9. சிலப்பதிகாரம்

10. மணிமேகலை

11. பதிற்றுப்பத்து

12. நற்றிணை

13. மதுரைக்காஞ்சி

14. குறுந்தொகை

15. திருமுருகாற்றுப்படை

16. அகநானூறு

17. சிலப்பதிகாரத்தில் நாடகக் கூறுகள் - ச. விசாலாட்சி, சங்கரதாஸ் சுவாமிகள் நிகழ்கலைப் பள்ளி, புதுவைப் பல்கலைக்கழகம், பி. எச். டி., பட்டத்திற்காக வழங்கப்பட்ட அச்சிடப்பெறாத ஆய்வேடு - 1992.

26

நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் - புத்துருவாக்கம்

அ. அறிவுநம்பி

தமிழர்களுடைய மரபுகள் தமிழக நாட்டுப்புறக் கலைகளிலும் காலந்தோறும் பேணப்பெற்று வருகின்றன. பழைமை வாய்ந்த நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளில் தமிழர்தம் வாழ்வியற் கூறுகள் இடம்பெற்றுள்ளன. கால ஓட்டத்தில் நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளில் பல அடியோடு ஒழிந்துவிட்டன. மிகப் பலவற்றில் மாற்றங்கள் பெருமளவில் இடம் பெற்றுள்ளன. மெல்லமெல்லத் தமிழரின் கலை மரபுகள் சிதைவினை நோக்கிச் செல்வது ஒரு புறத்திலும், புதிதுபுதிதாய் மாற்றங்கள் இந்தக் கலைகளில் இடம்பெறுவது இன்னொருபுறத்திலும் நிகழ்கின்றன. பனையோலை முடைவது, பானைகள் வனைவது போன்றவையும் நாட்டுப்புறக் கலைகளில் அடக்கப் பெற்று மொழியப்பெறும். இக்காரணத்தால் கலைஞர்களும், பார்வையாளர்களும் இணைந்த நிலையில், அரங்கமொன்றில் நிகழ்த்தப்பெறும் 'நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள்' மட்டும் இக்கட்டுரையில் பேசப்பெறுகின்றன. இருபத்தோராவது நூற்றாண்டில் இக்கலைகள் எங்ஙனம் இலங்க வேண்டுமென்ற கருத்தை மையமாகக் கொண்டது இந்தக் கட்டுரை. பழந்தமிழின் மரபுவேர் சிதையாமலும் புதுமைகள் பூத்துக் குலுங்குமாறும் நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளை மாற்றியமைக்க வேண்டிய காலக்கட்டம் இது. எனவே நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளை மீள்பார்வை செய்ய வேண்டிய சூழல் இன்றியமையாததாகிறது. நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளின் தோற்றம், பின்புலங்கள் ஆகியவற்றை உணர்த்தவும், இன்றைய சூழலில் அக்கலைகள் பெறுமிடம் எது என இனங்காணவும், மேற்கொள்ள வேண்டிய செயற்பாடுகளை உய்த்தறியவும் இக்கட்டுரை முயலுகின்றது.

தமிழக நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள்

தமிழகத்தில் காணப்பெறும் நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் பல திறத்தன. பங்கேற்பாரை அடியொற்றி அவை பெண்களுக்குரியவை, ஆடவர்க்குரியவை, சிறார்க்குரியவை, பொதுவானவை எனப் பிரிக்கப்பெறும். கோலாட்டம், கும்மி போன்றவை பெண்டிருக்கும், சேவையாட்டம், தெருக்கூத்து போன்றவை

ஆடவருக்கும் பிற சிறார்களுக்கும் வேறு சில பொதுவானவையாகவும் அமைவதனைச் சான்றாக்கலாம். ஆடல், பாடல், கதை, வேடப்புனைவு போன்ற உட்கூறுகளை மையப்படுத்தியும் இக்கலைகள் பாகுபடுத்தப் பெறும். கதையொன்றினைக் கொண்டு பார்வையாளர்கள் முன்னிலையில் ஆடல், பாடல் போன்ற கூறுகளுடன் அமைகின்ற கலைகள் மட்டும் இக்கட்டுரையில் நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் என்ற பெயருடன் மொழியப் பெறுகின்றன. இக்கலைகள் திடீரென்று முகிழ்த்து வந்தவையல்ல. மக்களின் தேவை, கலையார்வம், சமயச்சார்பு போன்ற காரணங்களுடன் மண்வாசனையைப் பரப்ப எழுந்தவை. பண்பாடுகளைப் படம் பிடித்துக் காட்டும் இக்கலைகள் மக்கள் வாழ்வுடன் இணைந்தவை. அவை வெறுங்கலைகள் எனக் கருதப்பெறாமல் வாழ்வியலின் ஒரு பகுதியாக உருவானவை. காலப்போக்கில் இப்பார்வை தேய்வு கண்டாலும், நகர்ப்புற நாகரிகம் படராத கிராமங்களில் இன்றும் இவை மக்களின் பண்பாட்டை எடுத்து மொழியும் கலையுருவங்களாகவே விளங்குகின்றன.

கலைகளின் அன்றைய நிலை

தெருக்கூத்து, ஒயிலாட்டம், தேவராட்டம், ஒயிற்கும்மி போன்ற கலைகள் பழைய மரபுகளுடன் இன்றும் தொடர்கின்றன.

நாளும் நேரமும்

ஒரு வருடத்தில் ஆறு மாதங்கள் வயல்வேலைகளில் ஈடுபட்டோர் ஏனைய ஆறு மாதங்களைப் பிறவற்றிற்காகச் செலவிடுவதென்பது சிற்றூர் வழக்காறு. போதுமான காலச் சூழல், செல்வம், கலை ஆர்வம், சமயத் தேவை ஆகியவற்றால் ஒரு கலை பல நாட்கள் தொடரக்கூடிய, தொடர வேண்டிய இன்றியமையாமை ஏற்பட்டது. பழைய காலத்தில் திருமண நிகழ்வுகளே பல நாட்கள் நிகழ்ந்தமையை ஒரு பதச்சோறாக்கவியலும். எனவே அரங்கக் கலைகள் மிக நீண்டும், பல நாட்கள் நிகழ்த்தப்பெறும் வண்ணம் பரந்தும் அமைந்திருந்தன.

கதைகள்

அரங்கக் கலைகளில் அடுத்ததாகக் கருதப்பெற வேண்டியது கதையாகும். வாழுமிடம், தத்தம் சமய, சாதியச் சார்புகள், பிற தேவைகள் இவற்றைக் கருத்தில் கொண்டு நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் பெரும்பான்மையும் இதிகாச, புராணக் கதைகளையே பாடுபொருளாகக் கொண்டிருந்தன. எழுதப் படிக்கத் தெரியாத சிற்றூர் மக்களுக்கு இன்றும் இதிகாச, புராணங்கள் தெளிவுபெறத் தெரிவதற்கு அரங்கக் கலைகளே காரணம். பெரும்பான்மையான கலைகள் கோவில் திருவிழாக்களில், இறைமுன்பு ஆடப்பெறுபவையாகவே தோற்றங் கொண்டுள்ளன.

எனவே, இறையைப் பற்றிய கதைகள் இடம்பெறுவது தவிர்க்க இயலாததாகி விடுகிறது. ஆண்டுக்கொருமுறை ஆடியும் பாடியும், இறையை ஏத்தும் மரபுகளாகவே இக்கலைகளைக் கருத வேண்டியுள்ளது. இதிகாச, புராணக் கதைகளுக்கப்பால் தத்தம் ஊர் அல்லது தத்தம் பகுதியைச் சார்ந்த இறையை ஏத்துவதும் காலப்போக்கில் நிகழ்ந்துள்ளன. ஆயினும் அவையும் இறையை ஏத்தும் கதைகளாகவே அமைந்திருந்தன.

உடையும் ஒப்பனையும்

கதைகளுக்கேற்ப உடை ஒப்பனை அமைய வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. இரண்டாவதாகத் தெருக்கூத்துப் போன்றவற்றில் பார்வையாளர்களின் கடைசி வரிசையிலிருப்போருக்கும் குறைந்த ஒளியமைப்பினிடையே கலைஞன் உருவம் தெரிதல் வேண்டுமென்பதற்காக - உருப்பெருக்கம் கருதி - உடை, ஒப்பனைகள் குறிப்பிட்ட அகலநீளங்களைப் பெற்றிருந்தன. இயற்கைப் பொருட்களையே ஒப்பனைக்குப் பயன்படுத்தும் போக்கு காணப்பெற்றது. ஒட்டுப்பசை (Sprit Gum) வரும் வரை மீசை போன்றவற்றை ஒட்ட அத்திப்பால் பயன்படுத்தப் பெற்றதை ஒரு சான்றாக்கலாம். இடையில் துணிகளோ, தட்டைகளோ கட்டப்பெற்று உருவம் பெரிதுபடுத்தும் நிலையையும் இக்கலைகள் கொண்டிருந்தன.

பிற கூறுகள்

ஒலிபெருக்கி வசதிகளற்ற இடங்களிலும், அவை வழக்கிற்கு வரும் முன்னரும் உரத்த குரலில் பங்கேற்பாளன் பாடியும் பேசியும் நிற்கவேண்டியிருந்தது. இதனால் பலரிணைந்து பாட வேண்டிய தேவையும் எழுந்தது. குழுப்பாடலமைவிற்கு இவையே காரணங்கள். ஒளியமைப்பிலும் கூடத் தமிழக நாட்டுப்புறக் கலைவடிவங்களில் இன்னமும் மின்விளக்குகள் பயன்படுத்தப் பெறாமையைக் காணமுடிகிறது. பழைமை வாய்ந்த நாட்டுப்புற இசை வடிவங்களே இக்கலைகளின் உயிர்நாடி என்று கூறவியலும், அனைத்துக் கலைகளும் பாடலும் ஆடலும் கொண்டவை. இதனால் இசையின் வீச்சு விழுமியதானது. நெடுநேரக் கலைகளில் ஈடுகொடுக்க இயலாதென்பதால் நரம்புக் கருவிகளின் பயன்பாடு இக்கலைகளில் இல்லை. கலை எனக் கருதாத போக்கினால் வழிபாட்டுக் கூறுகளும், பிறவும் இக்கலைகளில் ஊடாடி நின்றன.

இன்றைய நிலை

இந்தக் கலைகளின் அகல நீளங்கள் மிகுதியும் மாற்றம் பெறவில்லை. ஆனால் கால அளவு கொஞ்சம் குறைக்கப் பெற்றுள்ளது. நெடுநாட்கள் என்பது மாற்றம் பெற்றுச் சில நாட்கள் என அமைக்கப் பெறுகின்றது. முற்றிலும் இதிகாச, புராணக்

கதைகளை நீக்கிவிடாமல், அக்கதைகளுடன் நல்லதங்காள் கதை, அல்லியரசாணி கதை எனப் புதுக்கதைகளையும் கலையரங்குகள் பெற்றன. ஆயினும் இறுதியில் இறையைத் தொடர்புபடுத்தியே அவை நிகழ்த்தப் பெறுகின்றன. குறிக்கத்தக்க அளவில் இல்லாவிட்டாலும் இன்றைய உடை, ஒப்பனைப் பொருட்கள் புழக்கத்திற்கு வந்துள்ளன. மின் கருவிகளைக் கொண்டு ஒலி, ஒளி அமைவுகள் காணப்பெறுகின்றன. இசையிலும் குறிக்கத்தக்க மாற்றங்களுண்டு.

இம்மாற்றங்களினால் நன்மைக்குப் பதில் எதிர்நிலை விளைவுகளே மிகுதியாயின. சமுதாயத்திற்குரியனவற்றை மொழிதல் என்ற சிந்தனைக்குப் பதிலாகத் தத்தம் பட்டறிவுகளைக் கதைகளில் திணிக்க முயலும் போக்குகள் அதிகமாகக் காணப்பெறுகின்றன. ‘பஞ்சபாண்டவர் பாகப்பிரிவினை நாடகம்’ என்ற தலைப்பும், மயிலிராவணன் கதை என்ற தலைப்பும் எடுத்துக் காட்டும் பொருள் இரண்டு. ஒன்று இதிகாசம், புராணம் போன்றவை மொழியாத, ஆனால் தாம் சந்திக்கும் அன்றாட நிகழ்வுகளைக் கதையாக்கல், இரண்டாவது ‘போலச் செய்தல்’ அடிப்படையில் பழைய கதைகளில் புதிய மாந்தர்களை இணைத்துக் கூறுதல். உடை, ஒப்பனைகளில் நாகரிக நுழைவுகள் சீர்கேட்டை உருவாக்கியுள்ளன. மிதிலையில் உலாவரும் இராமர், இலக்குவர்களாக வேடந்தாங்குவோர் கண்ணாடி, கைக்கடிகாரங்களுடன் அரங்கில் வருதலைக் குறிக்கவியலும். மக்களைக் கவர வேண்டும் என்பதற்காகத் திரைப்பாடல்களை அப்படியே பாடுவதும், திரைப்பாடல்களின் சந்தத்தில் புதுப்பாடல்கள் புனைந்து இசைப்பதும் மிகுதியும் இடம் பெற்றுள்ளன. அதைப் போன்றே வேடம் புனை கதைகளில் திரைப்பட நாயகர் நாயகிகளைப் போன்ற ஒப்பனைகள் காணப்பெறுகின்றன. ஆடலசைவுகள் பழைமையை மறந்து இசைக்கேற்ற ஆட்டங்களாகவும், மேலைநாட்டு ஆடலசைவுகளாகவும் மாறிப் போயின. பண்பாட்டிற்கு முரணாக மட்டுமே இம்மாற்றங்களைக் கணக்கெடுக்க வேண்டியுள்ளது. இன்றைக்கு நடத்தப்பெறும் நிகழ்த்து முறைகளை அளவுகோலாகக் கொண்டு பண்டைய தமிழ்க் கலை மரபுகளை அடையாளங் காண முடியாதபடி இக்கலைகள் மிகுதியான மாற்றங்களைக் கொண்டு நிகழ்கின்றன. பார்வையாளர்களின் எதிர்பார்ப்பு, புத்துலகிற்கேற்றவற்றைப் புகுத்துதல், கலைகளைக் கண்கவரும் வண்ணம் மாற்றுதல் என்ற பல காரணங்களைச் சொல்லி இவ்வகை மாற்றங்கள் அமைந்து வருகின்றன.

எதிர்காலத்தில் இக்கலைகள்

ஒரு காலகட்டத்தில் இசைப்பாடல்களாகவே இருந்த அரங்குகள் காலப் போக்கில் மாறி உரைநடைகளை இணைத்து மிக மெதுவாகப் பாடல்களேயில்லாமல்

மாறிப் போனதை வரலாறு பதிந்துள்ளது. எனவே தமிழ் மண்ணுக்குரிய கலைக்கூறுகளை இழந்துவிடாமலும், காலத்தின் தேவைக்கேற்ப மாற்றங்களைப் பெறுமாறும், இன்றைய சூழலுக்கேற்ப வடிவ மாறுதல்களை ஏற்குமாறும் நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளைப் புத்துருவாக்கம் செய்ய வேண்டியுள்ளது. எனவே நாள், நேரக் கட்டுப்பாடு கவனத்தில் கொள்ளப்பெற வேண்டும். ஏறத்தாழ ஒரு திரைப்படக் காட்சிக்கு ஆகும் நேர அளவே நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளில் அமைதல் வேண்டும். அவசரவுலகில் அதற்குமேல் பார்வையாளர்கள் இருந்து கேட்கும், காணும் மனநிலையைப் பெறுதலுக்கான வாய்ப்பில்லை. நறுக்குத் தெறித்தாற் போன்ற வரிகளில் சொல்ல வந்த செய்தியைச் சுவைமாறாமல் சுருக்கமாகத் தரும் போக்கு உருவாதல் பல கோணங்களில் தேவையாகிறது. நெடுநேரம் பங்கேற்கும் உடல், உள வளமைகளும் இன்றைய கலைஞர்களுக்கு இல்லை.

ஆழ்ந்து கவனிக்க வேண்டிய மற்றொரு பகுதி கதைக்கூறாகும். நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் இன்று தகவல் தொடர்புச் சாதனங்களில் குறிக்கத்தக்கவை என்றே கூற வேண்டும். அதனால் மக்களுக்கான செய்தியை விளக்க இத்தகு கலைகள் மிகுதியும் உதவும். சான்றாகத் தமிழகத்தில் அறிவொளி இயக்கம் எழுத்தாலும் பேச்சாலும் மக்களுக்குக் கூறியவற்றை விடக் கலை நிகழ்வுகள் கூறிய செய்திகளே மக்களின் நெஞ்சங்களில் பதிந்துள்ளதைக் குறிக்கலாம். கல்வியின் தேவையை ஓர் உரை அல்லது ஒரு நூல் மொழிவதை விடவும் அரை மணி நேரத் தெரு நாடகம் எளிதாகவும் செறிவாகவும் வழங்குவது கண்கூடு. எனவே சமுதாயச் சிக்கல்களை எடுத்துமொழிய நாட்டுப்புறக் கலைகள் பெரிதும் உதவும். குடியின் தீமை, தீண்டாமைக் கொடுமை, வரதட்சணைக் கொடுமை போன்ற சமூகக் கொடுமைகளை விளக்கிக் காட்டவும், கல்வியின் தேவை, நோய்த்தடுப்பு முறைகள், குடும்பக் கட்டுப்பாட்டின் தேவை போன்ற நல்வாழ்வு முறைகளைத் தெளிவுபடச் சொல்லவும் நாட்டுப்புறக்கலைகள் மிகுதியும் பயன்படும். மாநில அரசே திரைப்படத்தின் மூலம் அரசின் திட்டங்களை விளக்க முனைந்திருப்பது கலைகளைக் கருவியாகக் கொண்டு கொள்கைகளைப் பரப்ப முடியும் என்ற போக்கைத் தெளிவுறுத்தும். சிற்றூர் மக்களுக்கு அவர்களுக்கான மொழிநடையில் நல்ல கருத்துகள் கூறப்பெறும்போது அவை பார்வையாளர்களை இலகுவில் பற்றிவிடுகின்றன.

பழங்கதைகட்குப் புதிய, சமூக நலஞ்சார்ந்த விளக்கங்கள் தரப்பெறுவதாகவும் கதையமைவுகள் நிகழ்தல் வேண்டும். இராமனின் சகோதரத்துவம், முருகப்பெருமான் வள்ளி திருமணம் வாயிலாகக் கலப்பு மணம், வரதட்சணையின்மை போன்றவை கூறப்பெறுமாறு உத்திகள் மாற்றம் பெறுதல் தேவை. காலத்திற்கேற்ற இசையமைவுகள் இடம்பெறுதலும் இன்றியமையாதது.

பழைய பாங்கு விலகி விடாமலும் புதியதை ஏற்றும் உடை, ஒப்பனை, இசை, ஒலி, ஒளியமைப்புகள் அமைதல் வேண்டும். நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகள் என்பவை வழிபாட்டுக்குரியவை என்ற கருத்தாக்கத்திற்கப்பால் சமுதாயத் தேவைகளை மக்களுக்குக் கூறும் கருவிகளாகவும் உருவாக்கப்பெறல் இன்றைய தேவையாகும். தோற்பாவை நிழற்கூத்து வாயிலாக அண்ணல் காந்தியடிகளின் வரலாறு பேசப்பெறுவது நடப்பியலாகும்.[1] சூழலியலை விளக்கும் வண்ணம் சூழ்நிலை' பாரதம் என்ற பிணியாசூரன் வதை என்ற தெருக்கூத்தை மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகத்தில் நடத்தியிருப்பதும்,[2] மதுவரக்கன் சம்காரம், கல்விக்கரசன் கதை, நோயரக்கன் வதை போன்ற தெருக்கூத்துக்களை உளுந்தூர்பேட்டை, சமுதாய முன்னேற்ற நிறுவனம் நடத்தியிருப்பதும்[3] குறிக்கத்தக்கவை. அரசு விழக்களில், அரசுப் பொருட்காட்சி அரங்குகளில் இத்தகைய கலைவடிவுகள் இடம்பெறுமாறு அரசு இக்கலைஞர்களுக்கு உதவுதல் தேவை. கேரளாவிலுள்ள 'சாஸ்திரிய சங்கீத பரிஷத்' என்ற அமைப்பு அறிவியல் நடைப் பயணத்தில் (Science March) அறிவியல் செய்திகளை இத்தகு வீதிநாடகங்களில் அறிமுகம் செய்து கல்வியற்ற மக்களுக்கு அறிவியலைப் புகட்டியதை நடப்பியல் புகலும். கலை என்ற நிலையிலிருந்து விலகாமல் கல்வி புகட்டும் கருவியுங்கூட என்ற எண்ணத்துடன் இக்கலைகள் அணுகப் பெற வேண்டியது தேவையாகிறது. பண்டைய மரபுகளை வேராகவும், இன்றைய தேவைகளைக் கனிகளாகவும் இந்த நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளாகிய மரங்கள் பெற்றுத் தழைத்தல் பல நிலைகளில் பயன்படும். மரபுகளைக் காக்கவும், மக்களுக்கானவற்றை மொழியவும், காலத்தேவையை எடுத்துரைக்கவும், இக்கலைகள் பயன்படுத்தப் பெறுமானால் மிகுதியான நன்மைகள் மலரும்.

புத்துருவாக்கத்திற்கான மாற்றங்கள்

நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளில் காலத்தின் தேவையைக் கருத்தில் கொண்டு சிற்சில மாற்றங்களைச் செய்ய வேண்டியது தேவைப்படுகின்றது. கலைகளை வலுவூட்ட இத்தகைய மாறுதல்கள் இன்றியமையாதவையாகின்றன. நாட்டுப்புற நாடகங்களில் குழுப்பாடல் ஒரு விழுமிய கூறு. ஒலிப்பெருக்கி வசதியற்ற காலத்தில் பரந்துள்ள கூட்டம் கேட்பதற்கு இம்முறை தேவையானது. எல்லாரும் எல்லாப் பாடல்களையும் மனப்பாடம் செய்யவும் இம்முறை பயன்பட்டது. ஆனால் இப்போதைய சூழலுக்கு இது கட்டாயமில்லை. ஏனென்றால் குழுவாக இணைப்பது பற்றிக் கருத்தெழுதும் ப. சம்பந்த முதலியார், "கூத்தாடிகள் வந்து நின்று கொண்டு இரண்டு மூன்று நிமிஷ நேரம் தாளங்களைத் தட்டி, பிறகு பாட ஆரம்பித்தார்கள். பாட்டு ஒரே கூச்சலாயிருந்தது. ஆயினும் ஆங்காங்குக் கேட்ட சில பதங்களைக் கொண்டு விநாயகர் தோத்திரம், சரஸ்வதி தோத்திரம் என்று அறிந்து கொண்டேன்"[4] என்றெழுதக் காணலாம். ஒருவர் மட்டும் ஒலி பெருக்கிமுன் இலயம்

குறையாமல் சீரோடு பாடுதற்கான வாய்ப்புகள் இப்பொழுது உண்டு. தேவையெனில் குழுவாக இசைக்கும் இடமாயின் பலர் இணைந்து பாடுமாறு அமைத்துக்கொள்ளவும் இயலும்.

தெருக்கூத்து, ஒயிலாட்டம், ஒயிற்கும்மி, கரகம் எனப் பல அரங்கக் கலைகளின் சிறப்பான பகுதி காலடிவைப்பு முறையே. 'அடவு' என்ற கலைச்சொல்லால் குறிக்கப்பெறும், காலடி வைப்பு முறைகள் எண்பதுக்கும் மேலாக இருந்து இன்று அருகிப் போய் காணப்பெறுகின்றன. இவற்றையும் இழந்துவிடாமல் காப்பது தேவையானதாம். தமிழ்க் கலைகளின் ஒருமையையும் சீர்மையையும் இக்காலடி வைப்புகள் காட்டுவதுடன் தமிழருக்கான கலைகளை அடையாளங்காணவும் இசை பயன்படும். மிக வயதான கலைஞர்களிடமிருந்து இத்தகு காலசைவுகளைப் பதிவு செய்து வைத்தல் வருங்காலக் கலைஞர்களுக்கான பெரிய சொத்தாக அமையும். மரபுகளிலிருந்து விலக்கி வைக்க முடியாத மற்றொரு கூறு உடைகள். பழைய அமைப்பில் உருவாதல் வழிவழி மரபை எடுத்துரைக்கும். ஆனால் இயற்கைப் பொருட்களை மட்டுமே பயன்படுத்த வேண்டுமென்பதில்லை. உருபெருக்கத்திற்காக மரக்கட்டையில் 'புஜகீர்த்தி' எனப்பெறும் தோள்பட்டையிலிருந்து பரந்து விரியும் அமைப்பு நாட்டுப்புறக் கூத்தில் இடம் பெறவதைச் சான்றுக்கு எடுத்துக் கொள்ளலாம். அத்திமரம் அல்லது கலியாண முருங்கை மரத்தில் அவை செய்யப் பெறுவதற்குக் காரணமே அவை எடை குறைந்த மரங்கள் என்பதுதான். அறிவியலின் கண்டுபிடிப்பான தெர்மகோல் (Thermacoal) கொண்டு செய்யப் பெறுமானால் விலை குறைந்த பொருளாகவும், தேவையான வடிவஞ் செய்து கொள்ள வாய்ப்பாகவும், எடை மிகக் குறைந்தும் அமையும். ஒலி, ஒளியமைப்புகளில் இக்காலத்தில் வசதிகளை மேற்கொள்ளவும் வேண்டும்.

சில பொருத்தமற்ற கூறுகளைத் துணிந்து நீக்குதல் கலையார்வலர்களின் கடப்பாடாகும். சான்றாக நாட்டுப்புற நாடகங்களில் வேடதாரி ஒருவர் அரங்கில் வரும்பொழுது தொண்டையைச் சூடுபடுத்திக் கொள்ளவும், முதல் பாடலாக இறையை ஏத்தும் பாடல் ஒன்றை இசைக்கவும், பார்வையாளர்களுக்குக் குரல்வழியே அறிமுகமாகவும் ஒரு பாடல் பாடப்பெறும். சூழலுக்குப் பொருந்தாத வண்ணம் பாடல் பாடப்பெறுவது நீக்கற்குரியது. சான்றாக, சூரபதுமன் வேடமிட்ட கலைஞர் முருகன் மீதே பாடல் பாடி அறிமுகமாவது பிழையானதாகும். இது போன்றவற்றை விலக்க வேண்டும். நேரங்கடத்தவும், பழைய முறைமைகளைப் பின்பற்றவுமாகப் பாடலில் கட்டியங்காரனின் அறிமுகம், பாத்திரத்தின் சுய அறிமுகம், பிறகு வசன நடையில் மீளவும் அறிமுகம் எனக் காட்சி நீளம் அமையும். இதுபோன்ற கூறுகளையும் நீக்குதல் தேவை.

நீக்குதற்குரியனவற்றைத் தேவை கருதி நீக்குதலும், காலச்சூழலுக்கேற்பப் புதுப்புது உத்திகளை இணைத்தலும் இக்கலைகளை மேம்பாடுறச் செய்யும்; மெருகுபடுத்தும். இத்தகு புத்துருவாக்கச் செயற்பாடுகள் தமிழரின் நாட்டுப்புற அரங்கக் கலைகளில் மேற்கொள்ளப் பெறுமாயின் மரபும் வாழும்; புதுமையும் வளரும்.

குறிப்புகள்

1. *தோல்பாவைக் கூத்தில், காந்தி, பெரியார், ராஜாஜி - தினமணி சுடர் 5-11-94.*
2. *மதுரையில் மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழக வளாகத்தில் 'சூழ்நிலை பாரதம்' என்ற 'பிணியாசுரன் சம்காரக் கூத்து' என்ற தலைப்பில் சுற்றுப்புறச் சூழல் பற்றிய விழிப்புணர்வை (*Environmental awareness*) மையமாகக் கொண்ட தெருக்கூத்து 12-12-1986 அன்று நடைபெற்றது.*
3. *தெருக்கூத்தின் கலைவிழா - 1987 மே - 15 முதல் சூன் 8 வரை. (சமுதாய முன்னேற்ற நிறுவனம், உளுந்தூர்பேட்டை.)*
4. *ப. சம்பந்த முதலியார், நாடகத் தமிழ், ப. 74.*

27

தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் திரைப்படங்களின் தாக்கம்

ஏ. எஸ். பிரகாசம்

"இந்திய வரலாற்றில் சமுதாயம், சில நூற்றாண்டுகளில் சமயத் தாக்கத்திற்கு உட்பட்டது; சில நூற்றாண்டுகளில் சாதித் தாக்கத்திற்கு உள்ளானது; இன்னுஞ்சில நூற்றாண்டுகளில் அந்நியர் படையெடுப்பு, அவர்தம் ஆட்சி ஆகியவற்றின் தாக்கத்திற்கு ஆட்பட்டது. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் கல்வி, கலை, நாட்டுப்பற்று, பத்திரிகை ஆகியவற்றின் தாக்கத்திற்கு உட்பட்டது; இந்த நூற்றாண்டிலோ சமுதாயம் அதிகத் தாக்கத்திற்கு உள்ளானது திரைப்படங்களால்தான். அதுமட்டுமல்ல, இத்துணை ஆண்டுகள் சமுதாயத்தில் தாக்கம் ஏற்படுத்திய சமயம், சாதி, அந்நியர் ஆட்சி, கல்வி, கலை, நாட்டுப்பற்று, பத்திரிகை ஆகியவையும் திரைப்படங்களின் தாக்கத்திற்குள்ளாயின"[1]

கொடுக்கல்வாங்கல்

சமுதாயத்தில் திரைப்படங்களின் தாக்கம் ஏற்பட்டது போல, திரைப்படங்களிலும் சமுதாயத் தாக்கம் ஏற்பட்டுள்ளது. இதில் எதனுடைய தாக்கம் முந்தியது என்பது விடை காணமுடியாத விடுகதையாக இருக்கிறது. "காற்று வந்ததால் கொடி அசைந்ததா, கொடி அசைந்ததால் காற்று வந்ததா" என்பது போல் திரைப்படங்களைப் பார்த்துச் சமுதாயம் பின்பற்றியதா, சமுதாயத்தைப் பார்த்துத் திரைப்படங்கள் பாடங்கற்றதா என்பது அடிக்கடி வாதத்திற்குள்ளாகும் ஒரு தலைப்பு.

நாகரிகத் தாக்கம்

திரைப்படங்களின் தாக்கத்தை, நாகரிகத்தில் ஏற்பட்ட தாக்கம், பண்பாட்டில் ஏற்பட்ட தாக்கம் என இரு பகுதிகளாகப் பிரித்துக் காணலாம்.

நாகரிகம் பண்பாட்டில், நாகரிகத்தில்தான் முதலில் தாக்கம் நிகழ்ந்தது.

நாகரிகம் என்பது உண்ணும் உணவு, உடுத்தும் உடை, இருக்கும் இல்லம், பயன்படுத்தும் கருவிகள் ஆகியவற்றால் அறியப்படுவது. திரைப்படங்களைப் பார்த்ததும் மக்கள் அதைப் பின்பற்றத் தொடங்கினார்கள். திரைப்படங்களும் மக்களைப் பின்பற்றத் தொடங்கின. திரைப்படங்களைப் பார்த்து மக்கள் பெற்ற நாகரிகப் பாடம் பல நல்லவையாக இருக்கின்றன. இந்த நன்மையும் தீமையும் திரும்பத் திரைக்குப் போய்ச் சேர்கின்றன.

நட்சத்திர ஆடைஅணிகள்

"தமிழ்ப் பெண்களும் ஆண்களும் படங்களைப் பார்த்துப் புதிது புதிதாய் ஆடையுடுத்தக் கற்றுக் கொண்டார்கள். அவர்களை ஆடை அலங்காரங்கள் பண்ணிக் கொள்ளப் பார்க்கும் கண்ணாடி, வெள்ளித்திரை".[5]

படத்தின் நாயகன் அணியும் ஆடைகளை இளைஞர் அணிய விரும்புகிறார்கள். ஆண்களை விடப் பெண்களே படங்களைப் பார்த்து ஆடையணிவதில் அதிக ஆர்வம் கொள்கிறார்கள். 1939-ல் 'தியாகபூமி' படம் வெளியானபோது அப்படத்தின் கதாநாயகி அணிந்திருந்த ஆடைமேல் பெண்களுக்கு ஒரு விருப்பம் பிறந்தது. தியாகபூமி புடவை கடைகளில் பறந்தது. தியாகபூமி கதாநாயகி உமாராணி - உமாராணி பார்டர் கொண்ட சேலைகள் கடைகளில் பரபரப்பாக விற்பனையாகின. தியாகபூமி கதாநாயகி அணிந்திருந்த வளையலும் பெண்களை மிகவும் கவர்ந்தது. அதனால் 'தியாகபூமி வளையல்' புகழ்பெற்றது.

இப்பொழுதும் வெற்றிபெறும் படங்களின் ஆடை அணிகள் பிரபலமடைகின்றன. அந்தப் படங்களின் பெயர்களில் அவைகள் விற்பனைக்கு வருகின்றன. 'திருடாதே' படத்தில் எம்.ஜி.ஆர். பெண்களின் இரவிக்கைபோன்று கை பிடித்துள்ள சட்டை போட்டு வந்தார். இளைஞர்கள் அதுபோலவே சட்டை தைத்துக்கொள்ளத் தொடங்கினார்கள். ரஜினிகாந்த், கமலஹாசன் போன்ற நட்சத்திர நடிகர்கள் அணிந்து கொள்ளும் ஆடைகள் இளைஞர்களைப் பாதிக்கின்றன. அவர்களும் நட்சத்திரங்கள் போல் ஆடையுடுத்தத் தொடங்குகிறார்கள்.

படத்தில் உடுத்தும் ஆடைகளை நடிகர்கள் படப்பிடிப்பு இல்லாத நேரங்களில் உடுத்துவதில்லை. ஆனால் கதாநாயகர்கள் கனவுக்காட்சிகளில் அணிந்துவரும் 'ஜிகினா' ஆடைகளை ஆண்கள் சாதாரண நேரங்களில் அணிந்து வருவது, படங்கள் அவர்களைப் பாதிக்கின்றன என்பதைக் காட்டுகிறது.

சில்க் சுமிதா என்ற தமிழ் சினிமாவின் கவர்ச்சி நடிகையை ஒரு பத்திரிகை நிருபர் பேட்டி கண்டார்.

"நீங்கள் அலங்கோலமாக ஆடை அணிகிறீர்கள். உங்களைப் பார்த்துப் பெண்கள் கெட்டுப் போகிறார்கள். அவர்கள் உங்களைப் போலவே அரை நிர்வாணமாக ஆடை அணிகிறார்கள்" என்று நிருபர் குற்றம் சாட்டுகிறார்.

"நான் சில பெண்கள் அணியும் ஆடைகளைப் பார்த்துத்தான் அணிகிறேன். நான் அவர்களைக் கெடுக்கவில்லை. அவர்கள் தான் என்னைக் கெடுக்கிறார்கள்".[6]

முட்டையிலிருந்து கோழியா, கோழியிலிருந்து முட்டையா என்ற புதிர் தொடர்கிறது.

'சினிமா செட்' வீடுகள்

திரைப்படங்களில் படப்பிடிப்பு வசதிக்காகவும், அழகிற்காகவும் பரந்து உயர்ந்த ஹாலில் நீண்டு வளைந்த படிக்கட்டுகள் கொண்டு மாளிகை 'செட்' போடப்படுகிறது. இந்தப்படிக்கட்டு மாளிகைகள் குடியிருப்பாகக் கட்டப்படும் பங்களாக்களைப் பாதிக்கின்றன. பல வீடுகள் சினிமா செட்டுகளைப் பார்த்துக் கட்டப்படுகின்றன. அதில் வாழ்வதற்கு வசதி குறைந்திருந்தாலும் சினிமா அழகே சிறந்ததாகத் தோன்றுகிறது.

"வசந்தமாளிகை" படத்தைப் பார்த்து அதனுடைய கலை இயக்குநரை வைத்து, அந்தப் படத்தின் வினியோகஸ்தர் ஒருவர், குடியிருக்க ஒரு வீடு கட்டிக் கொண்டார். வசந்த மாளிகையில் போடப்பட்டிருந்தது போல மேஜை, நாற்காலி, சோபா செட்டுகளையும் வீட்டுக்காரர் விரும்பியபடி கலை இயக்குநர் போட்டுக் கொடுத்தார். அந்த சோபா செட்டுகள் உட்காருவதற்குச் சுகமானதாக இல்லை. இருந்தாலும் ஓர் அழகிற்காக அவற்றை வைத்துக் கொண்டார். இதுபோல் சினிமா செட்டுகளைப் பார்த்துப் பல வீடுகள் கட்டப்படுவது படங்களின் பாதிப்பால்தான்.

"வசந்தமாளிகை" போன்ற சினிமா மாளிகைகளைக் கட்டிய கலை இயக்குநர் சொல்கிறார், "மைசூர் மகாராஜா மாளிகையைப் பார்த்துத்தான் வசந்த மாளிகை செட் போட்டேன். ஜெய்ப்பூர் அரண்மனை, தாஜ்மஹால் போன்ற உண்மை மாளிகைகள்தான் என் கற்பனைக்கு அடிப்படை".[7]

அழகுப்பொருட்கள் விளம்பரம்

சினிமா நட்சத்திரங்களை, சோப்புத் தயாரிப்பாளர்கள் முதலில் விளம்பரத்திற்குப் பயன்படுத்தினார்கள். ஒரு சோப்பு விளம்பரப் படத்தில் வந்த நடிகையை ஒரு நிருபர் பேட்டிக் கண்டார். "நீங்கள் - சோப்பைத்தான் பயன்படுத்துகிறீர்களா? அது மட்டமான சோப்பாயிற்றே" என்று நிருபர் கேட்க,

நடிகை சொன்ன பதில் "எனக்கும் தெரியும் அது மட்டமான சோப் என்று. நான் அதைப் பயன்படுத்தவில்லை. பொய் சொல்வதற்கு நிறைய பணம் தருகிறார்கள். நான் சொன்ன பொய்யிற்காக அந்த சோப் நிறைய விற்பனையாகின்றன".

நட்சத்திரங்கள் விளம்பரங்களில் வரும் பொருட்களுக்கு மக்கள் மத்தியில் பெரும் வரவேற்பு இருப்பதால், வியாபாரிகள் பொருத்தமில்லாமல் கூட பொருட்களுக்கு நட்சத்திரங்களைப் பயன்படுத்துகிறார்கள்; பீடி விளம்பரத்தில் நடிகையின் படமும், 'சீகைக்காய் தூள்' விளம்பரத்தில் நடிகர் படமும் போடுகிறார்கள்.

பண்பாட்டுத் தாக்கம்

வெளித்தோற்றங்களை நாகரிகம் என்றும் உள்ளத்தோற்றங்களைப் பண்பாடு என்றும் கூறலாம். திரைப்படங்களின் தாக்கம், நாகரிகத்தை விடப் பண்பாட்டிலேதான் அதிகம். புகழ் உருக்கொண்ட நடிகர்கள் நடிக்கும் படங்களின் நல்ல பண்புகள் பார்ப்போரின் மனத்திலும் ஆழப்பதிந்து அவர்களின் பேச்சிலும், பாவனையிலும் வெளியிடப்படுகின்றன. படங்கள் தாய்ப்பாசத்தைப் பெரிதுபடுத்தினால், பார்ப்போர் பாசத்தில் உருகிப் போகிறார்கள். தங்கள் தாய்மீதும் அத்தகைய பாசம் காட்ட வேண்டும் என்று அவர்கள் மனம் பேசுகிறது. படங்கள் தீய பண்புகளை வெளிப்படுத்தினால், அது பார்வையாளர்களையும் பற்றிக் கொள்கிறது. "வன்முறைக் காட்சிகள் நிரம்பிய படங்கள், மக்கள் மத்தியில் அத்தகைய நிகழ்ச்சிகள் நடக்கக் காரணமாகின்றன. கொலை, கொள்ளை படங்களைப் பார்த்துவிட்டு அத்தகைய குற்றங்களைச் செய்கிறவர்கள் பலர்".[8]

பாலுணர்வுக் காட்சிகளின் பாதிப்பு

"படக் கதாபாத்திரங்களில் பார்வையாளர்கள் கூடுவிட்டுக் கூடு பாய்கிறார்கள். படத்தில் காதலர் கட்டிப் பிடித்துக் கொள்ளும்பொழுது, நடிக்கிறவர்களைவிடப் பார்க்கிறவர்கள் உணர்ச்சி வயப்படுகிறார்கள்".[9]

காதல் காட்சிகள் இளைஞர்களைப் பாதிக்கின்றன.

'அலைகள் ஓய்வதில்லை' படம் வெளியானபோது, அதில் வரும் இளைஞர்களைப்போல, பள்ளி மாணவர்கள் பெண்களைப் பார்த்து 'வாடி என் கப்பங் கிழங்கே' என்று கேலி செய்தனர். பல இடங்களில் போலீஸ் பள்ளி மாணவிகளுக்குப் பாதுகாப்பு தரவேண்டியதிருந்தது, அந்தப் பாடலைப் பொது இடங்களில் பாடக் கூடாது என்றும் தடை போடப்பட்டது.

காதல் படம் 'ஒரு தலை ராகம்' வெளியான போதும் இதே நிலை ஏற்பட்டது. பதின்மூன்று வயது மாணவியை முப்பத்தைந்து வயது ஆசிரியர் கற்பழிக்க முயன்ற குற்றத்திற்காகக் கோயம்புத்தூரில் கைது செய்யப்பட்டார். 'பன்னீர் புஷ்பங்கள்' படம் பார்த்ததால்தான் அவ்வாறு தவறாக நடந்ததாக அந்த ஆசிரியர் போலீஸிடம் வாக்குமூலம் தந்துள்ளார். 'பன்னீர்ப் புஷ்பங்களில்' பருவத்திற்கு வராத ஒரு பெண், ஆசிரியரை விரும்புவது போலக் காட்சிகள் வருகின்றன. அதனால் அந்த ஆசிரியர் பாதிக்கப்பட்டுள்ளார். இவ்வாறு படங்களில் காதல் காட்சிகளைப் பார்த்துப் பாலுணர்வு தூண்டப்பட்டதற்குப் பல எடுத்துக்காட்டுகள் உள்ளன.

காதல் காட்சிகள் காண்பவரை மட்டுமல்ல, அந்தக் காட்சியில் நடிப்பவர்களையும் பாதிக்கின்றன. 'சதி லீலாவதியில்' எம்.கே.ராதாவின் மனைவியாக ஞானாம்பாள் என்ற ஒரு பெண் நடித்தார். நெருங்கிய நடிப்பு காதலாக, நடிப்பே நிஜமாகி, எம்.கே. ராதா ஞானாம்பாளை மணந்து கொண்டார்.

தமிழ்ப்படங்களில் நூறாவது படமான 'வசந்த சேனா' படத்தில் காதல்காட்சிகளில் நெருங்கி நடித்தவர்கள் என்.எஸ்.கிருஷ்ணன், டி.ஏ.மதுரம். அதில் ஒரு காதல் காட்சி. என்.எஸ்.கிருஷ்ணன், மதுரத்தை இறுக அணைத்து "நீ எப்பவும் இப்படி என்னோடயே இருக்கணும்" என்று பேசி நடிக்கிறார். அப்படப்பிடிப்பின் இடைவேளையில் ஒருநாள் மதுரத்திடம் ஒருவர் வந்தார். "நீ எப்பவும் அவரோடு இருக்கணும்னு என்.எஸ். கிருஷ்ணன் நினைக்கிறார்" என்றார்.

என்.எஸ்.கே.யிடம் மதுரம் போய்க் கேட்டார், "என்ன, நான் உங்களோடவே இருக்கணும்னு நினைக்கிறீங்களாமே".

"ஆமாம்"

"உங்களுக்கு கல்யாணம் ஆயிடுச்சா?"

"இல்லை"

படப்பிடிப்பு நடந்த பூனாவில், படத்தின் கதாநாயகன் ராஜா சாண்டோ முன்னிலையில், கிருஷ்ணனும் மதுரமும் மாலை மாற்றிக் கொண்டார்கள்.

'வள்ளாள மகாராஜா' என்ற படத்தில் தண்டபாணி தேசிகரின் காதலியாக எம்.எஸ். தேவசேனா நடித்தார். தண்டபாணிதேசிகர், தேவசேனாவை விட வயது முதிர்ந்தவராயிருந்தும், படத்தின் காதல் காட்சி பாதித்தது. இளம்நடிகை தேவசேனாவை தண்டபாணி தேசிகர் மணந்து கொண்டார்.

படங்களின் காதல், நடிகர்களைப் பாதிக்கிறது என்பதற்கு, எம்.ஜி.ராமச்சந்திரன் வி.என்.ஜானகி, ஜெமினி கணேசன் சாவித்திரி, எஸ்.எஸ்.ராசேந்திரன் விஜயகுமாரி,

விஜயகுமார் மஞ்சுளா, கமலஹாசன் சரிகா, பாக்கியராஜ் பூர்ணிமா, கார்த்திக் ரோகிணி ஜோடிகள் சாட்சிகளாகும்

கொலை, கொள்ளை, காமக்குற்றங்கள்

படத்தில் காட்டப்படும் கொலைக்காட்சிகள் பார்ப்பவர் மனத்தைப் பாதிக்கின்றன. “நூறாவது நாளில்” கதாநாயகன் ஒரு பெண்ணைக் கொலை செய்து, வீட்டுச் சுவரில் பிணத்தை மறைத்து வைக்கிறான். அந்த உண்மையைத் தெரிந்து கொண்டவள் மனைவி என்றும் பாராமல், அவளையும் கொல்லத் துரத்துகிறான். இந்தப் படத்தைப் பார்த்துவிட்டு வீடு திரும்பி, தங்கை, தங்கையின் கணவன், தங்கையின் குழந்தைகள் அனைவரையும் கொன்று, அதே வீட்டில் அவர்கள் பிணங்களைப் புதைத்து வைத்தான் ஜெயப்பிரகாஷ்.

படங்களில் நடக்கும் கொள்ளைகளைப் பார்த்து அதுபோன்றே கொள்ளைகள் நடத்தியவர் பலர்.

‘கொலை, கொள்ளை, காமக் குற்றங்கள் பெருகத் திரைப்படங்கள் காரணமாகின்றன’[10] என்கிறார் மத்திய திரைப்படத்துறை அமைச்சர் அஜித்பாஞ்ஜா.

ஆக, கொலை, கொள்ளை, காமக்குற்றங்கள் திரைப்படங்களால் தூண்டப்படுவதும், திரைப்படங்களை நாட்டில் நடக்கும் கொலை, கொள்ளை, காமக் குறியீடுகள் தூண்டுவதும் உண்மை.

சினிமா விசிறிகள்

சினிமா ரசிகர்களைச் சினிமா விசிறிகள் என்று அழைப்பதுமுண்டு. ‘விசிறி’ என்பது FAN என்பதன் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பு. ‘வெறியர்’ என்று பொருள்படும் FANATICS என்ற வார்த்தையின் சுருக்கமே அது.

சினிமா சிலரிடம் வெறியைத் தூண்டுகிறது. ‘திரையுலகத் தேவன்’ என்று நட்சத்திர நடிகர்களுக்கு ‘ரசிகர் மன்றங்கள்’ இருக்கின்றன. நட்சத்திரங்களின் புகழ்பாடுவதே தங்களின் வாழ்வின் இலட்சியமாகக் கொள்ளும் அளவிற்குத் திரைப்படங்கள் இவர்களைப் பாதித்திருக்கின்றன.

‘நான் உங்கள் ரசிகன்’ என்ற படம் நடிகை ஒருவனை எவ்வாறு பாதிக்கிறாள் என்பது பற்றிப் பேசுகிறது. அந்தப்படம் நாட்டிலுள்ள சினிமா வெறியர்களின் பாதிப்பு.

'சினிமாப் பைத்தியம்' படக்கதை:

ஒரு பெண் சினிமா கதாநாயகனைக் கண்டு மயங்குகிறாள். சினிமாவில் பார்க்கிற கதாநாயகனின் வீரம், அழகு, வள்ளல் தன்மை அத்தனையும் உண்மை என்று நம்புகிறாள். அதனால் தன்னை மணக்கக் காத்திருக்கும் உறவுக்காரனின் காதலை உதறிவிட்டு, சினிமா நட்சத்திரத்தை விரும்புகிறார். அவளது சினிமாப் பைத்தியத்தைத் தெளிய வைக்க, வீரம் என்பது வெறும் 'ஏற்பாடு', அழகு என்பது வெறும் 'ஒப்பனை', வள்ளல் என்பது வெறும் 'விளம்பரம்' என்று சினிமா கதாநாயகனே விளக்குகிறான். இந்தப்படம் சினிமாவின் பாதிப்பைச் சித்திரிக்கிறது.

ஏழைகளின் எழுச்சி

நாட்டில் பெரும்பாலோர் ஏழைகள், பெரும்பாலோரின் ஆதரவைப் பெற திரைப்படங்கள் ஏழைகள் பக்கம் நின்று பேசுகின்றன.

ஏழைகளைப் பணக்காரர்கள் எவ்வாறு சுரண்டுகிறார்கள், சுரண்டப்படும் ஏழைவர்க்கம் எவ்வாறு விழித்தெழுகிறது என்ற கருத்தை மையமாக வைத்து எண்ணற்ற திரைப்படங்கள் வந்தன.

அந்தப் படங்களில் ஏழைகள் பாடம் கற்று எழுச்சி அடைந்துள்ளனர்.

நகர்ப்புறக்கதை என்றால் பணக்காரன், கிராமப்புறக்கதை என்றால், ஜமீன்தார் அல்லது பண்ணையார் ஏழைகளைக் கொடுமைப்படுத்துவார். இறுதியில் ஏழைகள் ஒன்றுதிரண்டு எதிரியை அழித்து வெற்றி பெறுவார்கள் என்ற வழக்கமான தமிழ்த்திரைகளின் பாதிப்பால், இன்று தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் எழுச்சி பிறந்துள்ளது.

அரசியல் தெளிவு

"மக்களாட்சிக் கொள்கையை மக்களிடம் பரப்பிய பெருமை திரைப்படங்களைச் சேரும். உரிமையையும், கடமையையும், அரசியல் சட்டத்தையும், பாமரனுக்குப் புரிய வைத்தது திரைப்படங்களே. எத்தனை மேடைபோட்டு முழங்கியிருந்தாலும், பாமரர் இவ்வளவு தெளிவடைந்திருக்க மாட்டார்கள்".[11]

நாடு அடிமை விலங்கிலிருந்தபோது விடுதலை வேட்கையைத் திரைப்படங்கள் ஊட்டின. நாட்டு விடுதலை உணர்ச்சியைத் திரைப்படங்களிலிருந்து மக்கள் பெற்றார்கள். 'தேசமுன்னேற்றம்' 'பம்பாய் மெயில்', தியாக பூமி', 'நவஜீவனம்' 'வீரபாண்டியக் கட்டபொம்மன்', 'சிவகங்கைச் சீமை; 'கப்பலோட்டிய தமிழன்' போன்ற படங்கள் நாட்டு விடுதலை பற்றிப் பேசின.

விடுதலைக்குப் பின், திராவிட முன்னேற்றக் கழகத்தார் தங்களது அரசியல் கொள்கையைத் திரைப்படங்களின் மூலம் தெரிவித்தார்கள்.

ஆழ வேர்விட்டு அண்ணாந்து பார்த்து நின்ற காங்கிரஸ் என்ற ஆலமரத்தை வீழ்த்தி, அண்ணா ஆட்சிக்கு வந்ததும், அதைத் தொடர்ந்து இடைவிடாது கருணாநிதி, எம். ஜி. ஆர், ஜானகி எம். ஜி. ஆர், ஜெயலலிதா என்று திரைப்படத்துறையைச் சேர்ந்தவர்களே முதலமைச்சர்களாக வந்திருப்பதும் அரசியலில் திரைப்படங்களின் தாக்கத்தைக் காட்டுகிறது.

பாமரரின் பல்கலைக்கழகம்

தமிழ்நாட்டில் எழுத்தறிவில்லாதவர் எண்ணற்றோர் இருப்பதாகப் புள்ளிவிவரம் கூறுகிறது. எழுத்தறிவில்லாத பாமரர்கூடத் திரைப்படங்களின் மூலம் பொது அறிவைப் பெறுகிறார்கள். திரை அரங்குகள் பாமரர் பயிலும் பள்ளிக்கூடங்களாக இயங்கி, வாழ்க்கைக்கு வேண்டிய பல பாடங்களைக் கற்றுத் தருகின்றன.

இதிகாசக் கதைகள், புராணக் கதைகள், காவியக் கதைகள், வரலாற்றுக் கதைகள் எல்லாம் திரைக்கதைகளாக வரும்பொழுது பாமரர்கள், அத்துணை இலக்கியங்களையும் பல்கலைக்கழகத்தில் பயின்ற பட்டதாரிகளின் அறிவிற்கு இணையான அறிவைப் பெற்று விடுகிறார்கள்.

நாத்திகமும் ஆத்திகமும்

திராவிட கழகங்களின் எழுத்தாளர்கள் தங்கள் கதைகளில் கடவுள் மறுப்பைக் குறியாகக் கொண்டிருந்தார்கள். அண்ணாவின் 'வேலைக்காரி'யில் கொலையுண்ட போலிச்சாமியாரைப்பற்றிக் கதாநாயகன் ஆனந்தன் நீதிமன்றத்தில் பேசுகிறான்:

"ஆஸ்ரமத்தைக் கண்டோம். கடவுள் அருளுக்கு வழிகாட்டப்படும் இடம் என்று பாமரர் நம்பும் அந்த இடம் காமவேள் நடனசாலையாக இருக்கக் கண்டோம். இளித்தவாயர்களுக்குப் பகலிலே உபதேசம் - இன்பவல்லிகளுக்கு இரவிலே சரஸமாம். குருடனுக்குக் கோல் தேவையாக இருப்பது போல ஊரை ஏமாற்றிக் குடிகெடுப்பவனுக்கு வேஷம் தேவைப்படுகிறது. வேஷமணியாத வேதாந்தி! மோடி செய்யாத மாது! ஜோடி இல்லாத மாடப்புறா! சேடி இல்லாத ராஜகுமாரி இருக்கமுடியாதாம். ஹரிஹரதாஸ் இத்தகையதோர் வேஷதாரி! இந்த ஆஸ்ரமத்தில், காதினிலே குண்டலம் ஆட, கனத்த சாரீரம்பாட, காய்ச்சிய பால் தொண்டையில் ஓட, கண்கள் கதியற்றுக் கன்னியரை நாட, கடவுள் அருளுக்கு

வழிகாட்டப்பட்டதாம்".

நாத்திகம் பேசிய தி.மு.க.படங்கள் மக்களைப் பாதித்தன. பகுத்தறிவுச் சிந்தனை வளர்ந்தது. இதே திரையில் ஏ.பி. நாகராஜன் போன்றோர், நாத்திகத்திற்கு எதிராக ஆத்திகம் பேசினர். அவர்களது திரைக்கதைகள் கடவுள் நம்பிக்கையை ஏற்படுத்தின. 'சம்பூர்ண ராமாயணம்'; 'திருமால் பெருமை', 'கந்தன் கருணை', 'திருவிளையாடல்', 'திருவருட் செல்வர்' திரைக்கதைகள், தெய்வத் திருவருளைப் பற்றிப் பேசின. மக்கள் மனம் பாதிக்கப்பட்டது. 'ஆதிபராசக்தி' படத்தில் அம்மன் அருள்வந்து ஒரு பெண் ஆடுவாள். அந்தக் காட்சியில் பார்வையாளர்களில் பல பெண்கள் அருள்வந்து ஆடினார்கள். அந்த அளவுக்குத் திரைப்படம் அவர்களைப் பாதித்திருக்கிறது.

மொழி மறுமலர்ச்சி

அண்ணா, மு. கருணாநிதி, கண்ணதாசன் முதலானோர் திரைப்படங்களில் எழுதிய உரையாடல்கள் தமிழ்மொழியில் மறுமலர்ச்சியை ஏற்படுத்தின. மு. கருணாநிதியின் 'ராஜா ராணி' படத்தில் சேரன் செங்குட்டுவன் ஓரங்க நாடகம். வடதிசை நோக்கிப் படைகொண்டு புறப்பட அறைகூவுகிறான் செங்குட்டுவன்.

"வாளேந்தி தமிழகத்தில் புகழேந்தி வாழும் வேங்கைப் புலிகளே! வந்துவிட்டது உங்களுக்கெல்லாம் அழைப்பு! வடநாட்டிலே மீண்டும் ஓர் முறை நம் வீரத்தை நிலைநாட்ட நல்லதோர் வாய்ப்பு! இமயத்திலே பொறித்திருக்கும் நம் சின்னங்களைப் பழித்தார்களாம் சிறுமதி கொண்டோர் சிலர். புலிகளைக் கேலி செய்தான் போர்முனை காணா புல்லன்; வில்லை இகழ்ந்தான் வீரத்தை விலைகேட்கும் வீணன்; கயலைப் பழித்தான் களம்புகு கதைகளைக் கேட்டறியாக் கசடன்! உத்திரனாம், விசித்திரனாம், சிவதேனாம், பைரவனாம், ... விழிக்காதீர்கள், மனிர்தர்களின் பெயர்கள் தான் இவை. இந்த மண்டூக மன்னர்களுக்குத் தலைவர்களாம் கனகனும் விசயனும்! கங்கைக்கரை வாழ் காவலர்கள் காவிரிக்கரைக்கு அறைகூவல் விடுத்தார்களாம்! தோழர்களே, புத்திபுகட்டுவோம் அவர்களுக்கு, புறப்படுங்கள்".

இதுபோன்ற தெள்ளு தமிழ் உரையாடல்களைக் கொண்ட திரைப்படங்கள் பல வந்தன; தமிழ் எழுத்தில், தமிழ் நெஞ்சில் மறுமலர்ச்சியை ஏற்படுத்தின.

நல்ல தமிழ் எழுதும் முறையும், செந்தமிழ் ஆர்வமும் தி. மு. க. திரைப்படங்கள் ஏற்படுத்திய தாக்கமாகும்.

பிள்ளைகளுக்குப் பெயர்வைத்தது

பிறந்த குழந்தைகளுக்குப் பெயர் வைப்பது என்றால், ஏதாவது தெய்வப்

பெயரைத்தான் வைப்பது வழக்கம். திரைப்படங்களில் மறுமலர்ச்சி ஏற்பட்டபின், திரைப்படங்களில் வரும் பெயர்களையே குழந்தைகளுக்குச் சூட்டத் தொடங்கினார்கள். தென்னவன், மன்னர் மன்னன், மலர் மன்னன், தமிழ்ப்பித்தன், கதிரவன், இனியவன், தமிழரசன், கலைவாணன், கனிமொழி, தேன்மொழி, புன்னகை, தமிழ்ச்செல்வி, முல்லை, தென்றல் போன்ற தமிழ்ப்பெயர்கள் மறுமலர்ச்சி எழுத்தாளர்களின் திரைப்படங்களில் இருந்து எடுத்தவை.

தமிழ்ச்சொல் அல்லாத வேறு பெயர்கள், கணேஷ், சுரேஷ், சம்பத், பிரேம்நாத், நளினிகாந்த், கௌதம், ராம்குமார், மேனகா, மல்லிகா, ஷீலா, கௌதமி, வீணா, ராக்கி, அஜந்தா, ராதிகா, ரம்யா, போன்ற திரைப்படக் கதாபாத்திரங்களின் பெயர்களைக் குழந்தைகளுக்கு இடுகிறார்கள். இப்படிப் பெயர்வைக்கும் பழக்கம் படங்களின் தாக்கமாகும்.

தொற்றிக்கொள்ளும் சொற்றொடர்கள்

ஒரு திரைப்படம் வெற்றிபெற்றால், அந்தப் படத்தில் சொல்லப்படும் சொற்றொடர்கள் பார்வையாளர்களைப் பற்றிக்கொள்கின்றன. 'ராஜாம்பாள்' என்ற படம் பெரிய வெற்றியைப் பெற்று பிரபலமடைந்தது. அந்தப்படத்தில் "மோசம் போனேன் கோபாலா, சுடலைமாடன் தெருவிலே" என்ற சொற்றொடரும் பிரபலமடைந்தது.

'பதினாறு வயதினிலே' படம் பிரபலமடைந்து அதில் பரட்டையன் அடிக்கடி 'இது எப்படி இருக்கு' என்று சொல்வான். அந்தப் படம் ஓடிய நாட்களில் பலர் 'இது எப்படி இருக்கு' என்று சொல்லிக் கொள்வதை வழக்கமாகக் கொண்டார்கள்.

"இரண்டாவது உலகப்போர் காரணமாகச் சமூக வாழ்வில் எங்கும் எதிலும் 'பிளாக் மார்கெட்' மலிந்து விளங்கியது. தான் யார் என்பதை வெளிப்படுத்தாமல் கணவனோடு உடலுறவு கொண்டு ஒரு பிள்ளையையும் பெற்ற 'மங்கம்மா சபதம்'. படம் வெளிவந்தவுடன் பிளாக் மார்க்கெட்டைக் குறிப்பிட 'மங்கம்மா' என்ற பெயரை வர்த்தகச் சமூகம் பயன்படுத்தத் தொடங்கியது.

"செட்டியாரே, அரிசி பத்துமூட்டை வேணும்".
"மங்கம்மா இருக்கு வேணுமா? விலை கொஞ்சம் அதிகம்".[12]

இவ்வாறு 'மங்கம்மா' படம் மக்கள் மத்தியில் பாதிப்பை ஏற்படுத்தியது.

காலத்தின் நிழல்

திரைப்படங்களில் அது தயாரிக்கப்படும் காலத்தின் நிழல் விழுந்தது; காலத்தால்

பாதிக்கப்பட்டது. 'ஸ்ரீ முருகன்' படத்தில் முருகன் சூரபத்மனை அழிப்பது ஓர் உணர்ச்சிமயமான காட்சி. இந்தப்படம் தயாரிப்பிலிருந்தபோது இரண்டாவது உலகப்போர் நடந்து கொண்டிருந்தது. 'ஸ்ரீ முருகன்' படத்தில் வரும் சூரபத்மனைப் பார்க்கும்பொழுது ஹிட்லரையும், முசோலினியையும் பார்ப்பதுபோல உரையாடலையும் காட்சியையும் அமைத்திருந்தார் ஏ. எஸ். ஏ. சாமி.

1947 ஜனவரித் திங்கள் பொங்கலன்று 'நாம் இருவர்' படம் வெளியிடப்பட்டது. விடுதலை நெருங்கிக் கொண்டிருந்த காலமானதால், "ஆடுவோமே பள்ளு பாடுவோமே! ஆனந்த சுதந்திரம் அடைந்து விட்டோம் என்று படம் தொடங்கியது.

"ஆகஸ்டு திங்கள் பதினைந்தாம் நாள் இந்தியா விடுதலை அடைந்தவுடன், ஓடிக்கொண்டிருந்த 'நாம் இருவர்' படத்தில் 'தாயின் மணிக்கொடி பாரீர்' என்ற பாரதியார் பாடலைப் பதிவு செய்து, படமாக்கிச் சேர்க்கப்பட்டது".[13]

'மோகினி' படத்தில் ஒரு மாயக்குதிரை வரும். முன்னர் வந்த 'மோகினி' படத்தில் குதிரை தேவதைப்போல் மாயத்தில் பறக்கும். ஆனால் திராவிடர் கழகத்தின் பகுத்தறிவுப் பிரச்சாரம் வலுப்பெற்றிருந்த காலத்தில் வெளிவந்த ஜூபிடர் 'மோகினி'யின் மாயக்குதிரையைப் பகுத்தறிவுக்கு ஏற்புடையதாக இருக்க வேண்டும் என்று கருதி மரத்தால் செய்து, காமரா நுணுக்கத்தால் பறக்கவிட்டார்கள்.

தமிழ்த் திரைப்படங்களில் முத்தமிடுவது தொடக்கத்தில் தவிர்க்கப்பட்டது.

ஆங்கிலப் படங்களில் முத்தமழை பொழிந்தது. சந்தைப் போட்டியில் தன் நிலையைத் தக்கவைத்துக் கொள்ள இந்திப் படங்களும் இடையிடையே முத்தம் தந்து கொண்டன. இந்தச் சூழ்நிலை தமிழ்த் திரைப்படங்களைப் பாதித்தது. "முத்தமிடலாமா வேண்டாமா என்பது தமிழ்த்திரையின் நீண்டநாள் சந்தேகமாக இருந்தது".[14]

முத்தப் பிரச்சனை குறித்துக் காங்கிரஸ் தலைவரும், தென்னிந்தியத் திரைப்பட வர்த்தக சபையின் தலைவருமான சத்தியமூர்த்தியின் கருத்து:

"சமஸ்கிருத நாடக இலக்கணம், நாடகங்களில் காதலர்கள் முத்தமிடுவதைத் தடுத்திருக்கிறது. ஆனால் பொதுவில் காதலர்கள் தங்கள் நெகிழ்ச்சிகளை வெளிப்படுத்த அதற்குக் கையாளும் வழிகளில் முத்தமிடுவதும் ஒன்றாகும். பொருத்தமான சமயத்தில் சிற்சில சூழ்நிலைகளில் காதலர்கள் முத்தம் கொடுப்பதைத் திரைப்படங்களில் இயற்கைக்கு ஏற்பக் காட்டுவது தவறல்ல என்று நான் கருதுகிறேன். ஆனால் இந்த முத்தங்கள் ஆரம்பமாகும் நேரத்திற்கும் முடியும் நேரத்திற்கும் உள்ள

இடைவெளி குறைவாக இருக்க வேண்டும். சந்தர்ப்பம் கிடைத்தது என்பதற்காக முத்தமிடும் நேரத்தை நீடிக்கக் கூடாது".[15]

மாறிவந்த காலத்தால் தமிழ்த்திரைப்படங்களுக்கு முத்தமிடும் சந்தர்ப்பம் கிடைத்தது. ஆனால் சத்தியமூர்த்தியின் கூற்றைமீறி 'இதயத்தைத் திருடாதே' என்ற படத்தில் காதலியின் உதட்டில் காதலன் புதைத்த உதட்டை ஒருபாடல் முழுவதும் எடுக்காமல் இருந்தான். இவ்வாறு காலத்தால் திரைப்படங்கள் தாக்கம் அடைந்தன.

பத்திரிகைகள் பாதிப்பு

திரைப்படங்களால் கலை, கலாச்சாரம் அத்தனையும் தாக்கமடைந்தன. சமுதாயத் தாக்கத்தில் பத்திரிகைகள் அதிகம் பங்கு பெற்றன. அதெல்லாம் திரைப்படங்கள் வருவதற்கு முன். திரைப்படங்களால் பத்திரிகைகளும் பாதிக்கப்பட்டன. திரையுலகச் செய்தி போடாத பத்திரிகையே இல்லை. திரைப்படங்களைப் பற்றிப் பேசுவதில்லை என்ற வைராக்கியம் கொண்ட பத்திரிகைகளில் கூட விளம்பரம் என்ற பெயரில் நடிகர், நடிகைகளின் படங்கள் இடம் பெற்றுவிடுகின்றன.

பொருளாதாரத் தாக்கம்

இந்தியாவில் ஆறாவது பெரிய தொழில் திரைப்படத் தொழில்.

"அதிக படங்களைத் தயாரிப்பதில் இந்தியாதான் முதல்நாடாக இருக்கிறது. இந்தியாவில் ஆண்டுக்கு ஆயிரம் படங்கள் தயாரிக்கப்படுகின்றன. அதில் எழுநூறு படங்களுக்கு மேல் சென்னையை மையமாகக் கொண்ட தயாரிப்பாளர்களால் தயாரிக்கப்படுகின்றன.

"1991 இல் மொழிமாற்றப் படங்களோடு சேர்ந்து 131 படங்கள் தமிழில் வெளிவந்துள்ளன. அவற்றிற்கு ஏறத்தாழ 65 கோடி ரூபாய் செலவிடப்பட்டுள்ளன. தமிழக அரசுக்கு 75 கோடி ரூபாய் ஆண்டுக்கு வரியாகக் கிடைக்கிறது".[17]

தமிழ்த் தயாரிப்பு நிறுவன முதலீடு ஆயிரங்கோடிகளுக்கும் அதிகமாகும். இதில் பல்லாயிரக்கணக்கான தொழிலாளர் பங்கு பெறுகிறார்கள்.

இவ்வாறு தமிழ்த் திரைப்படங்கள் பெரிய பொருளாதாரச் சுழற்சியில் ஈடுபட்டுள்ளதால், தமிழ்நாட்டுப் பொருளாதாரத்தில் பெரும் தாக்கத்தை ஏற்படுத்துகின்றன.

நட்சத்திர நடிகர்கள், நட்சத்திர இயக்குநர்கள் கோடியை நெருங்கும் ஊதியம்

கேட்கிறார்கள். இந்தத் திரைப்படங்கள் தோல்வி அடையும்பொழுது பெரும் பொருளாதாரப் பாதிப்பை ஏற்படுத்துகின்றன. வெற்றி பெற்றால் பல கோடிகளை அள்ளிக் குவிக்கின்றன. இவ்வாறு தமிழ்த்திரைப்படங்கள் தமிழ்நாட்டுப் பொருளாதாரத்தையே உருட்டி விளையாடிக் கொண்டிருக்கின்றன.

வானொலி, தொலைக்காட்சி

"இந்தியத் திரைபடத் தொழிற்சாலைகளின் துணைத் தொழில்களாகவே ஆகாஷ்வாணியும், தூர்தர்ஸனும் ஆகிப் போயின. திரைப்படங்கள் தங்கள் தயாரிப்பைத் தர மறுக்குமானால், அந்த இரு நிறுவனங்கள் இழுத்து மூட வேண்டியதுதான்".[18]

தமிழ்த்திரைப்படங்களின் பாடல்களை வானொலியிலும், தொலைக்-காட்சியிலும் வெளியிடுகிறார்கள். அந்த நிகழ்ச்சிகளே பார்வையாளரின் பெருவிருப்பமாக இருக்கின்றன.

தமிழ்த்திரைப்படங்கள் தொலைக்காட்சிக்குப் பெரிய வரவேற்பை நல்குகின்றன.

தமிழ்த் திரைப்படங்களைச் சிலர் திருட்டுத்தனமாக ஒளிநாடாக்களில் பதிவுசெய்து தனியார் தொலைக்காட்சிகளில் வெளியிடுவதால், தமிழ்த் திரைப்படங்கள் பெரிதும் பாதிக்கப்படுகின்றன.

இவ்வாறு தமிழ்த் திரைப்படங்கள் பாதிக்கின்றன; பாதிக்கப்படுகின்றன.

துணைநூற் பட்டியல்

1. வெங்கட்ராமன், ஆர். இந்தியக் குடியரசுத்தலைவர், திரைப்படங்கள் பரிசளிப்பு விழாப் பேச்சு 1991.
2. சாலமோன் பாப்பையா, 'திரைப்படங்களே சமுதாயத்தைத் தாக்கின' பட்டிமன்றப் பேச்சு, சென்னை 1988.
3. அண்ணா, 'உயர்ந்த மனிதன்' பட வெற்றிவிழாப் பேச்சு, 1968 சென்னை.
4. கண்ணதாசன், 'கண்ணதாசன்' பொங்கல் மலர் 1975 பக். 12.
5. சந்திரன், ஆர். ஆர்., 'சமுதாயக் கண்ணாடி' சோலைப் பதிப்பகம் 12, ராமசாமி தெரு, சேலம் 1980, பக். 64.
6. சில்க் சுமிதா பேட்டி, சினிமா எக்ஸ்பிரஸ், 1-10-1984.
7. கிருஷ்ணாராவ் பேட்டி, - பொம்மை, 11-6-1980.

8. ஸ்ரீபால், உயர் போலீஸ் அதிகாரி 'சாதனை' பட வெற்றிவிழாப் பேச்சு, 1986 சென்னை.

9. நீலகண்டன், ப. நிழலில் தோன்றிய வண்ணப்பூக்கள், வானதிபதிப்பகம், தி. நகர், சென்னை, பக். 12.

10. அஜீத் பாஞ்ஜா, மத்திய திரைப்படத்துறை அமைச்சர், தென்னிந்திய திரைப்பட வர்த்தக சபை வரவேற்புப் பேச்சு 1992.

11. வெங்கட்ராமன், ஆர். இந்தியக் குடியரசுத் தலைவர், திரைப்பட பரிசளிப்பு விழாப் பேச்சு 1989.

12. அறந்தை நாராயணன், தமிழ் சினிமாவின் கதை, நியூசெஞ்சரி புக் ஹவுஸ் வெளியீடு, பக். 210.

13. மெய்யப்பச் செட்டியார், ஏ. வி. எம்., எனது வாழ்க்கை அனுபவங்கள் வடபழனி பிரஸ் சென்னை.

14. தணிகாசலம், தா. 'சினிமா சினிமா' 12, தெற்காவணி மூலவிதி, மதுரை 1965.

15. சத்தியமூர்த்தி பேட்டி - 'மதராஸ் மெயில்' 12-10-1935.

16. திரைப்படங்கள் 75 ஆம் ஆண்டு விழாமலர், தென்னிந்திய திரைப்பட வர்த்தக சபை வெளியீடு, பக். 60.

17. தென்னிந்திய திரைப்பட வர்த்தக சபை, 50-ஆவது ஆண்டுவிழா மலர், பக். 45.

18. முக்தா சீனிவாசன், தென்னிந்திய திரைப்பட வர்த்தக சபை, தலைவர் 1985.

28

தமிழகத்து நாடகப் பரிசோதனை - பாலர்சபை நாடகமுறை

க. இரவீந்திரன்

முன்னுரை

தமிழ் நாடக மேடை பல்வேறு நாடக முயற்சிகளைக் கடந்து மாறி வந்துள்ளது. தமிழ் நாடகக்கலை, 19-ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் மக்களால் வெறுக்கப்பட்டு மிகப் பெரிய வீழ்ச்சியை எதிர்கொண்டது. தெருக்கூத்துக்கலையின் நலிவும், நாடக மேடையில் உருவான சீர்கேடுகளும் இவ்வீழ்ச்சியைத் துரிதப்படுத்தின. அக்காலகட்டத்தில் தமிழ் நாடக முன்னோடிகளால் தனித்தன்மை வாய்ந்த நாடகப் பரிசோதனை முயற்சி மேற்கொள்ளப் பெற்றது. இந்நாடகப் பரிசோதனையே 'பாலர்சபை நாடக முறை 'Boys Company Drama System' எனப் பெயர் பெற்றது. இதனையொட்டித் தமிழகத்தில் தோற்றம்பெற்ற பல பாலர்சபை நாடகக் குழுக்கள் தமிழ் நாடக மேடையை முற்றிலும் புதிய கோணத்தில் மீட்டுருவாக்கம் செய்தன. பாலர்சபை நாடகமுறை தமிழ் நாடக மேடைக்குப் புதிய நாடக வடிவம், மேடையமைப்பு, உத்திகள் மற்றும் நல்ல பார்வையாளர்களை உருவாக்கும் நோக்கில் ஒரு புதிய நாடகத் தலைமுறையைப் பங்களிப்பு செய்தது. இவ்வகையில் வழக்கிலிருந்த தமிழ் நாடக மேடையை நாடகப் பரிசோதனைக்குட்படுத்தி, புதிய பரிமாணம் பெறச்செய்த 'பாலர்சபை நாடக முறை' என்னும் தமிழகம் தழுவிய நாடகப்பரிசோதனை குறித்து அறிவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

'பாலர்சபை நாடக முறை' என்னும் பரிசோதனைக்கு இட்டுச்சென்ற அக்காலகட்ட நாடகச் சூழலும் ஒரு புதிய மாற்றத்தினை ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டியநிலையில் இருந்தது எனலாம். எனவே அச்சூழல் குறித்து அறிய வேண்டியது இன்றியமையாததாகிறது.

தெருக்கூத்தின் நலிவு

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் தமிழகத்தில் மிகவும் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த தெருக்கூத்து பிற்பகுதியில் நலிவுபெறத் தொடங்கியது. மக்களோடு

இணைந்து நின்று மண்ணின் மணம் கமழும் வண்ணம் தெருச்சந்திப்புக்கள், வீதிகள், களத்துமேடுகள், கோயில்கள் என மக்கள் கூடுமிடங்களில் வாழ்ந்து வந்த தெருக்கூத்துக்கலை நீதி போதனைகளை மக்களிடம் எடுத்துச் சொல்வதும், பொழுதுபோக்கத் துணைசெய்வதையுமே நோக்கமாக கொண்டிருந்தது (க. இரவீந்திரன் 1977 : 11). கதைகளில் புதுமையில்லை; கால அளவிலும் வரையறையில்லை. தெருக்கூத்தின் கால அளவு நாள், மாதமென நீண்டு விளங்கியது. உழைத்துக் களைத்துவரும் மக்களுக்கு அலுப்பு தீர்க்கும் கலையாக மட்டுமே விளங்கிய தெருக்கூத்தால் மாறிவரும் காலப்போக்கிற்கு ஈடுகொடுக்க முடியவில்லை. எனினும் பின்னர் மேற்கொள்ளப்பெற்ற மக்களை இணைத்த நாடக முயற்சிகளுக்கு உரிய களத்தினைத் தெருக்கூத்து அமைத்துத் தந்தது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். மக்களின் கலையுணர்வினையும், பார்வையாளர் விருப்பத்தினையும் புரிந்து கொண்டு காலத்திற்கேற்ற மாற்றத்தினைத் தமிழ் நாடகத்தில் கொணர முற்பட்டோருக்குத் தெருக்கூத்து தமிழ் மக்களிடையே ஏற்படுத்தியிருந்த ஆழமான தாக்கம் நம்பிக்கையூட்டியது எனலாம்.

புறநாடகங்களின் தாக்கம்

செல்வாக்குடன் விளங்கிய தெருக்கூத்துக் கலையின் திடீர் நலிவு பிற நாடகங்களின் வருகைக்கு வாய்ப்பு ஏற்படுத்தியது. இவ்வகையில் தமிழகத்து நாடக மேடையைப் பாதித்த இருவகை நாடக வடிவங்களாக 'பார்சி' நாடகங்களையும் மேனாட்டு மற்றும் பிறமொழி நாடகங்களையும் கூறலாம்.

'பார்சி' நாடகங்கள்

பர்சிய நாட்டிலிருந்து இந்தியாவுக்குள் புகுந்த (பல்வந்த் கார்க்கி 1962: 154) பார்சிகள் வியாபார நோக்கில் பம்பாயில் குடியேறினர். நாடகத்தையும் வியாபார மயமாக்கும் நோக்கில் 19-ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் 'பார்சி' நாடகக் குழுக்களைத் தோற்றுவித்தனர். 'கம்பெனி' என்ற வியாபாரப் பெயரையும் நாடகக் குழுக்களின் பெயர்களோடு இணைத்தனர். விக்டோரிய தியேட்டரிக்கல் கம்பெனி, நியூ ஆல்பிரட் தியேடரிக்கல் கம்பெனி, ஓல்ட் பார்சி தியேட்டரிக்கல் கம்பெனி என்பன சில எடுத்துக்காட்டுகள்.

'பார்சி' நாடகக் குழுவினரின் நாடகங்கள் நாடு முழுவதும் தம் செல்வாக்கினை ஏற்படுத்தத் தொடங்கின. கணநேரத்தில் மாறிவரும் மிகுந்த கவர்ச்சிகரமான 'பார்சி' நாடகக் காட்சித்திரைகள் மக்களை வெகுவாகக் கவர்ந்திழுத்தன. இக்குழுவில் ஐரோப்பிய நாடக உத்திகளே முழுதும் கையாளப்பட்டிருந்தன.

புராணக் கதைகளைத் தெருக்கூத்துக்களில் கண்டுவந்த தமிழக மக்களுக்கு அதே

புராணக்கதைகளை மேனாட்டு உத்திகளில் கண்டுகளிக்க 'பார்சி' நாடகங்கள் வாய்ப்பளித்ததால் தமிழக மக்கள் அந்நாடகங்கள்பால் மிகுந்த ஆர்வம் காட்டினர்

மேனாட்டு நாடகத் தாக்கம்

புராண நாடகங்களை மேனாட்டு உத்திகளில் பார்த்து அந்நாடகங்கள்பால் மிகுந்த ஈடுபாடு கொள்ளத் தொடங்கிய தமிழக மக்களுக்கு மேனாட்டு நாடகங்களைக் காணும் அவா எழுந்தது. ஏற்கனவே தமிழில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டிருந்த காவியப் பண்புடைய மேனாட்டு நாடகங்கள் இவ்வார்வத்தைத் தூண்டின. எனவே, 'மேனாட்டு நாடக உத்திகளைக் கொண்டு மேனாட்டு நாடகங்கள்' எனப் புதிய நாடக வடிவத்தை உருவாக்கும் முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. "படித்த நாடகாசிரியர் பலர் மேனாட்டு நாடக அமைப்பில் தமிழ் நாடகங்களைப் படைப்பதில் மிக்க ஆர்வம் கொண்டிருந்தமையே புதிய அமைப்பிலான நாடக ஆக்கத்திற்குக் காரணமாகியிருக்க வேண்டும்" என்ற அறிஞர் கூற்றும் (ஏ.என். பெருமாள் 1981: 135) இங்கு நோக்கத்தக்கது. தமிழக மக்களிடையே ஏற்பட்ட இவ்வகை மாற்றத்திற்கு மேனாட்டு உத்திகளை அறிமுகம் செய்த 'பார்சி' நாடகங்களும் தூண்டுகோலாக அமைந்தன.

மேனாட்டு நாடக உத்திகள் மூலம் உருவாக்கம் பெற்ற தமிழ் நாடகங்களில் தெருக்கூத்தின் சாயலும் இடம்பெற்றிருந்தன. வடிவமைப்பில் மாறுபாடு கொண்டு களம், காட்சி என்ற பகுப்புக்களைக் கொண்டு விளங்கினாலும் 'கட்டியங்காரன்' என்ற பாத்திரப்படைப்பையும் கொண்டிருந்தது இதனைத் தெளிவுபடுத்தும்.

இதே காலகட்டத்தில் பிற மாநிலங்களிலிருந்தும் புகழ்பெற்ற நாடகக் குழுக்கள் தமிழகத்தில் முகாமிட்டிருந்தன. பெல்லாரியிலிருந்து தெலுங்கு நாடகக் குழுக்களும், பூனேயிலிருந்து மராத்தி நாடகக் குழுக்களும் தமிழகத்தில் நாடகம் நடத்தி வந்தன.

'பார்சி' நாடகங்கள், மேனாட்டு மற்றும் பிற மாநில நாடகங்கள் ஆகியவற்றின் தாக்கம் தமிழக மேடைக்கான புதிய பரிணாம மாற்றத்திற்குக் காரணமாக அமைந்தன; வேறுபட்ட இரசனை மாற்றங்களை ஏற்றுக்கொள்ளும் பக்குவத்தைத் தமிழகப் பார்வையாளர்களிடையே விளைவித்தன.

புதிய நாடக மாற்றத்துக்கான அடித்தளம்

தெருக்கூத்துக் கலையின் நலிவு, பார்சி மற்றும் மேனாட்டு நாடகங்களின் அறிமுகம் ஆகியவற்றால் தமிழகத்தின் நாடகமேடை தன்னிலையிழந்தது. நாடகக் கலைஞர்கள் தடுமாற்றமடைந்தனர். நாடகக் கலையின் எதிர்காலத்தில் நம்பிக்கையிழந்து தான்தோன்றித்தனமாகச் செயல்படத் தொடங்கினர். நாடகப் படைப்புக்களில் தெளிவின்மை, கதையமைப்புக்களில் கலப்படம், வம்புப்

பேச்சுக்களில் நாவன்மை என மேடையில் செயல்படத் தொடங்கினர். சுருங்கக் கூறின் நாடக மேடை, கலை வளர்க்குமிடம் என்ற நிலையிலிருந்து மாறி நடிகர்கள் சண்டையிடும் இடமாக மாறியது. இதனால் மேடையில் ஒழுக்கமின்மை தலைகாட்டலாயிற்று. மேல்நிலை மக்கள் நாடக மேடையை வெறுத்ததோடு நடிகர்களைக் 'கூத்தாடிகள்' என அடைமொழியிட்டு அழைக்கத் தொடங்கினர்.

மேனாட்டு நாடகங்கள் பல தமிழில் மொழிமாற்றம் செய்யப் பெற்றும் அவை காவியப் பண்புடையவையாக 'classical' விளங்கியமையால் தமிழக நடிகர்களால் அவற்றில் ஈடுகொடுத்து நடிக்க முடியவில்லை. இதனால் தமிழகமேடையில் தெருக்கூத்தின் முற்றிலும் சிதைந்த வடிவங்களே நாடகங்களாக மேடையேறலாயின.. இந்த நிலைதான் தமிழ் நாடகமேடையைக் கீழ்நிலைக்குத் தள்ளியது.

இக்காலக்கட்டத்தில் நடிகர்கள் பாத்திரத்திற்கான உரையாடல்களைத் தாமாகவே உற்பத்தி செய்யும் உரிமை பெற்றிருந்தனர். முறையாக எழுதியாக்கப்பட்ட நாடகங்கள் மேடையேற்றப்படவில்லை. எனவே, மேடையில் ஏற்கும் பாத்திரத்திற்கும் உரையாடலுக்கும் பொருத்தமில்லாதிருந்தது. இவ்வாறு பெரியவர்கள் நடித்து வந்த நாடகமேடை ஒழுக்கம், கட்டுப்பாடு இவற்றை முக்கியமாக இழந்தது.

புதிய நோக்கம்

நல்ல நாடகக் குழுவே நல்ல நாடகங்களைத் தரமுடியும். நல்ல நாடகங்கள் நல்ல பார்வையாளரைப் பெற இயலும் என்பதே பொதுவான சிந்தனையாக இருந்தது. இவ்வகையில் பம்மல் சம்பந்த முதலியார் படித்தவர்களைக் கொண்டு நாடகக் குழுவைத் தொடங்கிப் படித்தவர்களுக்காக மட்டுமேயான நாடகங்களைச் செய்யும் முயற்சியில் ஈடுபட்டார். ஆனால் தமிழ் நாடக மேடையை வீழ்ச்சியினின்று காப்பாற்ற இம் முயற்சி போதுமா? தமிழகம் தழுவியதோர் பரிசோதனைக்குத் தமிழ் நாடகத்தை ஆட்படுத்த வேண்டாமா? இதனைத்தான் சங்கரதாச சுவாமிகள் உள்ளிட்ட பலர் சிந்தனை செய்தனர்.

புதிய நாடகப் பரிசோதனை -பாலர்சபை நாடகமுறை

தமிழ் நாடக மேடையை மக்கள் புறக்கணித்தற்கான அடிப்படைக் காரணம் நடிகர்களின் ஒழுக்கமின்மையும் கட்டுப்பாடின்மையுமே என்பது அறியப்பட்டது. தமிழ் நாடக மேடையைப் புறக்கணித்திருந்த மக்களை மீண்டும் நாடக மேடை நோக்கித் திரும்புவதற்கான வழிமுறை நல்ல நாடகங்களை ஆக்குவது மட்டுமன்று; நல்ல ஒழுக்கமும் கட்டுப்பாடும் மிக்க நாடக மேடையை உருவாக்குவதும் தான் என்ற எண்ணம் மேலெழத் தொடங்கியது. எனவே முதல்கட்டமாகத் 'தங்களைவிட்டால் ஆளில்லை' என்பது போலத் தாறுமாறாகச் செயல்பட்டுக் கொண்டிருந்த நடிகர்களின்

செயல்பாட்டினைக் கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொண்டுவர முயற்சி மேற்கொள்ளப் பெற்றது. ஏற்றுக்கொண்ட வேடத்தில் ஒன்றாமலும், வேடத்திற்கேற்ற பாடத்தை முறையாகப் பயின்று பேசாமலும் பொறுப்பின்றி நடிக்கும் பெரிய நடிகர்களை அடியோடு அப்புறப்படுத்தும் அதிரடி நடவடிக்கையே இதற்கான வழிமுறை எனக் கண்டறியப்பட்டது. பெரியவர்களுக்குப் பதில் அவ்வேடங்களைச் சிறுவர்களுக்கு வழங்கி, பயற்சியளித்து, ஒழுக்கமும் கட்டுப்பாடும் மிக்க புதிய நாடகத் தலைமுறையை உருவாக்கித் தமிழ் நாடகமேடைக்குப் புத்துயிருட்டும் எண்ணம் மேடை நிலையிலும், பார்வையாளர் நிலையிலும் ஒரு நாடகப் பரிசோதனையாகச் செயலாக்கம் பெறத் தொடங்கியது. அதுவே 'பாலர்சபை நாடக முறை' எனப் பெயர் கொண்டழைக்கப் பெற்றது.

சிறுவர்கள் அறிமுகம்

பாலர்சபை நாடகமுறை காலத்தின் கட்டாயத்தில் உருவாக்கம் பெற்றதாகும். தமிழ் நாடக மேடையில் அடிப்படைச் சீர்திருத்தம் செய்வதற்கான இம்முயற்சிக்குத் தூண்டுகோலாக அமைந்தது, சிறுவர்களை மட்டும் வைத்துக்கொண்டு நடத்திக் காட்டப்பட்ட நலுங்கு நிகழ்ச்சியேயாகும். கும்பகோணம் தாப்பா வெங்கடாசலம் என்பார் சிறுவர்களை வைத்துத் தயாரித்தளித்த நலுங்கு நிகழ்ச்சி மக்களிடையே பெற்ற வரவேற்பு சிறுவர்களைக்கொண்ட புதிய நாடக முயற்சிக்கு அடிப்படையாக விளங்கியது. தமிழகத்தின் பல பகுதிகளிலும் இந்நலுங்கு நிகழ்ச்சி பெற்ற வெற்றி இச்சிறுவர் குழு ஒரு நாடகக் குழுவாக உருமாற்றம் பெறவும் காரணமாக அமைந்தது. தமிழக நாடக மேடையில் பெரிய நடிகர்களுக்குப் பதில் சிறுவர்களைஅறிமுகம் செய்ய எண்ணியோர்க்கு இந்நிகழ்ச்சி புதிய ஊக்கத்தினையும் உறுதியையும் அளித்தது.

பாலர்சபை

முழுக்க சிறுவர்களைக் கொண்டு அமைக்கப் பெற்றதால் 'பாலர்சபை' எனப் பெயர்பெற்றது. இக்குழுக்கள் 'பாய்ஸ் கம்பெனி' 'Boys company' எனவும் தமிழகம் பூராவும் செல்வாக்குப் பெறத் தொடங்கின. சிறுவர்களைக் கொண்டு தொடங்கப் பெற்ற நாடகக் குழுவின் மூலம் மேடையில் ஒழுக்கம், கட்டுப்பாடு, நாடகப் பயிற்சி என மேடைச் சீர்திருத்தம் செய்வதற்கான ஒரு நாடக வேள்வி மேற்கொள்ளக் காரணமானவர் சங்கரதாச சுவாமிகளே ஆவார். இவ்வகையில் 1918-இல் முழுக்க சிறுவர்களைக் கொண்ட நாடகக் குழுவாக 'மதுரை தத்துவமீனலோசனி வித்துவ பால சபா'வை சுவாமிகள் தோற்றுவித்தார்.

குழு அமைப்பு

பாலர் சபைக் குழு நிரந்தரக் குழு முறை (Permanent Troupe System) யில்

அமைந்திருந்தது. இது தொழிற்முறை அடிப்படையில் செயல்பாடு கொண்டிருந்தது. குழுவின் அடிப்படை நோக்கிற்கேற்ப 5 முதல் 15 வயது வரையிலான சிறுவர்களே குழுக்களில் இடம்பெறலாயினர். குழுவினர் யாவரும் ஒன்றாக ஒரே இடத்திலேயே தங்கியிருந்தனர். சிறுவர்களின் எண்ணிக்கையில் வரையறை இருக்கவில்லை. பாலர் சபைக் குழுக்கள் 100-க்கு மேற்பட்ட சிறுவர்களைக் கொண்டே விளங்கின. மதுரை ஸ்ரீ பாலசண்முகானந்த சபா தொடக்கத்தில் சுமார் 200 சிறுவர்களைக் கொண்டிருந்தது. மதுரை தேவி வினோத பாலசபா 300 சிறுவர்களைக்கொண்டு செயல்பட்டு வந்தது (பி. எஸ். நாகராஜ பாகவதர் : 1989).

பாலர்சபைக் குழுக்களில் நடிகர்கள், பயிற்சியாளர்கள், தொழில்நுட்பக் கலைஞர்களான தச்சர், கொல்லர், ஓவியர், தையற்கலைஞர், சலவைத் தொழிலாளர் நாவிதர், சமையல்காரர், கணக்கர், பாடல் ஆசிரியர், இசை ஆசிரியர், நாட்டிய ஆசிரியர், ஒப்பனைக்காரர், விளம்பரத் துறையினர், மேடை நிர்வாகி யாவரும் ஒன்றாக இருந்தனர். இதனால் பாலர்சபையைத் தொழில்வளம் நிறைந்த ஒரு கலைக்கிராமம் என்றே கூறுவர் (பி. எஸ். நாகராஜ பாகவதர் : 1989).

அடிப்படைப்பயிற்சி

பாலர்சபை நாடகமுறை, தெருக்கூத்தின் சாரத்தையும் 'பார்சி' நாடகத் தாக்கத்தையும், மேனாட்டு நாடக வடிவமைப்பையும் கொண்டிருந்ததால் அவற்றை உள்ளடக்கிய கட்டுப்பாடுமிக்க பயிற்சி முறைகளே மேற்கொள்ளப்பட்டிருந்தன.

இசைப்பயிற்சி, நடிப்புப் பயிற்சி, உரையாடல், உச்சரிப்புப் பயிற்சி ஆகியன பாலர்சபைகளின் முக்கியமான பயிற்சிகளாயின. இதற்கெனத் தனிப் பயிற்சியாளர்கள் இருந்தனர்.

சங்கரதாச சுவாமிகள், சிறுவர்களுக்கான நாடகப் பயிற்சியளிப்பதில் சிறந்து விளங்கினார். உரையாடல் உச்சரிப்பையும், நடிப்பையும் வெளிக்கொணரவல்ல நாடகங்களைத் தனியாக எழுதி ஆக்கினார். சம்பந்த முதலியாரின் பயின்முறை நாடகங்கள்கூடப் பாலர்சபைகளின் பயிற்சி நாடகங்களாயின.

பாலர்சபை நாடகங்களில் இசைப்பாடல்கள் மிகுந்து விளங்கியபடியால் இசைத்திறன் மிக்கோருக்கே முக்கிய பாத்திரங்களில் பயிற்சியளிக்கப்பட்டன. இப்பயிற்சியின்போது மிக்க கண்டிப்பு பேணப்பட்டது. தவறிழைக்கும் சிறுவர்கள் கடுமையாகத் தண்டிக்கப்பட்டார்கள். அடிப்பதும், காதைத் திருகுவதும், திருகுவார் எனப்படும் பொருளால் காயப்படுத்துவதும் அன்றாட நிகழ்ச்சிகளாக விளங்கின (ஏ. எஸ். தங்கவேல்: 1989). சிறுவர்கள் பிற்காலத்தில் சிறந்த கலைஞர்களாக உருவாக இக்கண்டிப்பான பயிற்சிமுறைகள் உதவின.

மேடையேறும் பயிற்சி

தமிழ் நாடக மேடையில் முழுவதும் சிறுவர்களை அறிமுகம் செய்யும் போக்கு திடீரென அமைந்ததால் மேடையேறும் பயிற்சியும் அடிப்படைப் பயிற்சியாக அளிக்கப்பட்டன. மேடை அச்சம் நீங்கும்வகையில் 'பாலபாடம்' என்னும் இசைப்பாடம் பயிற்றுவிக்கப்பட்டது.

நாவில் வந்ததைப் பாடுவோம்
நாடகம் தினம் ஆடுவோம்
நாங்கள் சிறுவர் எங்கள் பிழையை
நீக்கள் பொறுக்க நாடுவோம்

எனச் சிறுவர்கள் தங்களது நிலைப்பாட்டை அவையோர் முன் தெரிவித்தபின்னரே நாடகம் தொடங்கப்பட்டது.

பெண்வேடம்

பாலர்சபை நாடகங்களில் சிறுவர்களே பெண்வேடம் ஏற்றிருந்தனர். இதற்கேற்ப அனைத்து சிறுவர்களின் தலைமயிரும் நீளமாக வளர்க்கப்பட்டிருந்தது. நாடக விளம்பரங்களிலும் 'மாஸ்டர்' என்ற அடைமொழியுடனேயே பெண் வேடதாரர்கள் விளம்பரப்படுத்தப்பட்டனர். பெண்வேடமேற்கும் சிறுவர்களுக்குப் பெண்களுக்கான குணநலன்கள், நடையுடை, பாவனைகள் கொண்ட பெண் வேடமிட்டு அனுபவம் வாய்ந்த கலைஞர்களைக் கொண்டு பயிற்சியளித்தார்கள்.

பாலர்சபைகளில் உரையாடல் பயிற்சிக்காகக் கல்விப் பயிற்சியும் தமிழ்மொழிப் பயிற்சியும் முக்கியமாக்கப்பட்டன. கிராமத்திலிருந்து வரும் ஒரு சிறுவனை மிகச் சிறந்த கலைஞனாக உருவாக்குவதற்கு அடிப்படைக் கல்விப் பயிற்சி தேவையென உணர்ந்து வழங்கப்பட்டது. இலக்கணம், இலக்கியம் முதலிய புலமைக்கல்வியுடன் விருத்தம், சந்தம், அகவல், வெண்பா முதலிய வேறுபாடுகளை உணரவும், அவற்றின் அர்த்தங்களைப் புரிந்து பாடவும் பயிற்சி கொடுத்தார்கள். இவற்றால் பெற்ற பயிற்சி பிற்காலத்தில் பாலர்சபை நடிகர்களில் பலர், மிச்சிறந்த கவிஞர்களாகவும் நாடக ஆசிரியர்களாகவும் உரையாடல் ஆக்குவோர்களாகவும் உருவாகக் காரணமாக இருந்தது.

அனைவருக்கும் முழுப்பயிற்சி

பாலர்சபையில் எல்லாச் சிறுவர்களுக்கும் நாடகத்தின் அனைத்துப் பாத்திரங்களுக்கும் பயிற்சியளிக்கப்பட்டது. முதலில் நாடகப் பாடங்கள் (Drama Text)

தெளிவாக, எழுத்துப்பிழையின்றிப் படிக்கவைக்கும் பயிற்சி அளிக்கப்பட்டது. உரையாடல்களில் வரும் ஏற்ற இறக்கங்களை வேறுபடுத்துவதற்கு நுணுக்கமான பயிற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டது.

கடலிலே ஒரு அலை உருளுது, பெறளுது, தத்தளிக்குது
தாளம் போடுது

தச்சன், பிச்சன் தொச்சிக் கம்பை, சீவிச் செதுக்கி சித்திரம்
எழுதிப் பார்த்துச் செத்துப் போனான்

என்பன போன்ற கடினத் தொடர்கள் உரையாடல் பயிற்சிக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டன (பி. எஸ். நாகராஜ பாகவதர்:1989).

ஒழுக்கம், கட்டுப்பாடு

பாலர்சபைக் குழுக்களில் ஒற்றுமை, தியாக மனப்பான்மை, சமத்துவம், நல்லொழுக்கம் போன்றன கண்டிப்புடன் பேணப்பட்டன. பெரியவர்களால் சீரழிந்த நாடகமேடையை நினைவில் வைத்துக்கொண்டே சிறுவர்கள் ஒழுக்கத்துடனும் கட்டுப்பாட்டுடனும் உருவாக்கப்பட்டனர். சிறுவர்கள் பல்வேறு சமயத்தினராக இருந்தபோதிலும் ஒரே குடும்பமாக வளர்க்கப்பட்டதால் சாதி, சமய உணர்வுகள் மறைந்து போயின. நாடகக் கலைஞன் என்ற ஒருமுகமே உருவாக்கம் பெற்றது.

பாலர்சபை - ஒரு குருகுலம்

பாலர் சபையில் ஒழுக்கம், கட்டுப்பாடு ஏற்பட அதன் குருகுல அமைப்பு காரணமாக இருந்தது. சேர்ந்த உணவு, உறைவிடம், சீருடை, கடுமையான பயிற்சி எனப் பாலர்சபை வாழ்க்கையை நினைவுகூர்வார் கலைமாமணி டி.என். சிவதாணு (டி. என். சிவதாணு, 1989:3). எந்தவிதமான போதைப் பொருட்களும் சிறுவர் நடிகர்களை அண்டவில்லை. சங்கரதாச சுவாமிகள் தமது கண்காணிப்பில் பாலர்சபையை நிறுவியபொழுது இதில் மிகக் கண்டிப்புடன் விளங்கினார். ஒழுக்கமில்லாச் சிறுவர்களை உதைகொடுத்து வெளியே விரட்டினார். "நடிகர்கள் ஒழுக்கமாகவும், கட்டுப்பாடாகவும் இருக்க வேண்டுமென்பதில் சுவாமிகள் மிகவும் அக்கறை உடையவராக இருந்தார். வெற்றிலைப்போடுவது, பொடிபோடுவது, பீடி, சிகரெட் போன்ற லாகிரிப் பொருட்களை உபயோகிப்பது இவையெல்லாம் சுவாமிகளுக்குப் பிடிக்காது" என்பார் தி. க. சண்முகம் (தி. க. சண்முகம், 1976:47).

தொழில்முறை-பயின்முறை இணைப்பு

பாலர்சபை நாடக முறை தொழில்முறை அமைப்புநிலையில் செயல்பட்டு

வந்தாலும் அவை பயின்முறை நாடகக் குழுக்களின் முக்கியமான நாடகங்களையும் நாடகப் பயிற்சியாளர்களையும் நடிப்புப் பயிற்சிக்காகப் பயன்படுத்திக் கொண்டதால் பாலர்சபை நடிகர்கள் மேனாட்டு நாடக வடிவம் குறித்தும் அறிந்து கொள்ளும் வாய்ப்பை ஏற்படுத்திக் கொடுத்தன. இப்போக்கு அன்றைய காலகட்டத்தில் மிகச் சிறந்த மாற்றத்தைத் தமிழ் நாடக மேடை காண ஏதுவாக இருந்தது. இவ்வகையில் தொழில்முறை, பயின்முறை நாடகங்களை ஒரே தளத்துக்குக் கொண்டுவரப் பாலர்சபை குழுக்கள் பயன்பட்டன. அன்று புராண நாடகங்களாக இருந்தால் தவத்திரு சங்கரதாச சுவாமிகளால் எழுதப்பட்டவைகளையும், சமூக நாடகங்களாக இருந்தால் ரங்கராஜி அவர்களின் புதினங்களையும் எம். கந்தசாமி முதலியாரால் நாடகமாக்கப்பட்டு இராஜாம்பாள், இராஜேந்திரன், மோகனசுந்தரம், ஆனந்தகிருஷ்ணன் எனப்பெயர் பெற்று விளங்கியவற்றையும் நடிப்பது பொதுவான வழக்கமாக இருந்தது என்பர்" (எஸ். வி. சகஸ்ரநாமம், 1975; வாழ்க்கைக் குறிப்பு).

மேடை வெளிப்பாடுகள்

மேடைநிலையில் கருத்து, கலை ஆகிய இரண்டிலும் புதிய வெளிப்பாடுகள் கொணரப்பட்டன. அதுவரை மக்கள் பார்த்துக்கொண்டிருந்த நாடக வடிவத்தினின்று முற்றிலும் மாறுபடுத்தி, குறிக்கோள் அடிப்படையில் நாடகங்கள் ஆக்கப்பட்டன. வரலாற்று அடிப்படையில் நோக்கினால் மேடையானது மனிதனுக்குத் தேவையான அழகியல் உணர்வுகளை வெளிப்படுத்துவதோடு நின்றுவிடாமல் அவனது அறிவார்ந்த சமுதாய, நற்குண மற்றும் பொழுதுபோக்குக்கான செய்திகளையும் பங்களிப்பு செய்வதாகும் என்ற அறிஞர் கூற்றினை (ஜான் எப். கிளிப்போர்டு, 1976:8) ஒட்டியே பாலர்சபை நாடகங்களில் கருத்து வெளிப்பாட்டு முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. "கருத்தைப் போதிப்பதே கலைகளின் இலட்சியம்; கலை மக்களின் நிலையை, பண்பாட்டை, ஒழுக்கத்தை உயர்த்துவதாயிருக்க வேண்டும். அவர்கள் வாழ்வுக்கும் வளர்ச்சிக்கும் துணையாயிருக்க வேண்டுமென்று பாலர்சபை நடிகர் தி. க. சண்முகம் அவர்கள் குறிப்பிடுவது இங்கு நோக்கத்தக்கது (டி. கே. சண்முகம், 1955:9).

பார்வையாளரை முன்னிலைப்படுத்திய வெளிப்பாடுகள்

பேச்சு, கண் அசைவு, முகபாவனை, அங்க அசைவு, குரல் மாற்றம் போன்ற நடிப்புக்கலைக் கூறுகளின் மேம்பட்ட வெளிப்பாட்டு முயற்சிகள் பார்வையாளரை முன்னிலைப்படுத்தி மேற்கொள்ளப்பட்டன. நவீன ஒலி, ஒளி வசதியில்லாத காலகட்டத்தில் கடைசி வரிசையில் அமர்ந்திருக்கும் பார்வையாளரும் புரிந்துகொள்ளும் வண்ணம் பாத்திரங்கள் இயங்க வேண்டியிருந்ததால் மேடைநிலையில் அங்க அசைவு, குரல் இவற்றில் அதிக கவனம் செலுத்தப்பட்டது.

மேலும், பாலர்சபையால் ஆக்கப்பட்ட நாடகங்கள், அந்நாடகங்களுக்கான மேடையேற்ற நிலைகள் மற்றும் நாடக விளம்பரங்கள் யாவும் பார்வையாளரை மையப்படுத்தின. மக்களைக் கவர்ந்த நாடகத் தலைமைப் பாத்திரங்கள் தனிச்சிரத்தையுடன் உருவாக்கப்பட்டன. 'ராஜபார்ட்' என்ற தலைமை ஆண் பாத்திரமும், 'ஸ்திரீபார்ட்' என்ற தலைமைப் பெண்பாத்திரமும் பாலர் சபை நாடகங்களில் தனிச்சிறப்பு வாய்ந்தனவாகும்.

நாடகக் கலைஞர்களுக்கு விதிக்கப்பட்டிருந்த ஒழுங்குநெறிமுறைகள் பார்வையாளர்களுக்கும் விதிக்கப்பட்டிருந்தன. மது அருந்தியவர்கள், பீடி, சிகரெட் புகைப்பவர்கள் ஆகியோருக்கு அனுமதி மறுக்கப்பட்டுக் காவல்துறையிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டார்கள்.

பாலர்சபை நாடகமுறையின் வெற்றி

தமிழக நாடகமேடை வரலாற்றில் பாலர்சபை நாடகமுறை செயல்பாட்டுக்கு வரும் முன்னர் நாடகம் இருந்த நிலை, செயல்பாட்டுக்கு வந்த காலகட்டத்தில் ஏற்பட்ட புதிய பரிமாணம் மற்றும் செயல்பாட்டுக்குப் பின் பெற்ற மாற்றம் ஆகிய நிலைகளை நோக்க பாலர்சபை நாடக முறை பெற்ற வெற்றியை அறிந்து கொள்ளலாம்.

குறிக்கோளின்றிச் சென்றுகொண்டிருந்த தமிழ் நாடக மேடையை ஒழுக்கம், கட்டுப்பாடு எனக் கடிவாளமிட்டுக் கட்டுப்படுத்திய தன்மை மிகப் பெரிய மேடைப்புரட்சி (Theatre Revolution) ஆகும். தமிழகத்தின் அண்டை மாநிலங்களான கேரளம், கர்நாடகம், ஆந்திரம் ஆகிய மாநிலங்கள் தொழில்முறை, பயின்முறை என்ற அமைப்பில் மட்டுமே நாடகப் பணிகளைத் தொடர்ந்து கொண்டிருந்த வேளையில் தொழில்முறை நாடகங்களோடு பயின்முறைக்கான மேனாட்டு மரபு சார்ந்த நாடகங்களையும் மேடையேற்றி, புதிய நாடகமரபினைத் தமிழகத்தில் தோற்றுவித்த நிலை தமிழ் நாடகக் கலைக்கான புதிய பரிமாணம் என்றே கூறமுடிகிறது. புராண, இதிகாச மற்றும் நாட்டுப்புறவியல் சார்ந்த நாடகங்களையே மேடையேற்றி வந்த தொழில்முறைக் குழுக்களின் தன்மையினின்று விலகிநின்று புராண நாடகங்களோடு, சமுதாய மற்றும் வரலாற்று நாடகங்களையும், மேடையில் அறிமுகம் செய்யத் துணிந்த நிலை பாலர்சபை முறைக்கு அணி சேர்ப்பதாகும். மேலும் குருகுல அமைப்பில் குழுமுறை அமைத்து, புதிய நாடகப் பயிற்சிமுறைகளோடு சிறுவர்களை மிகப்பெரிய கலைஞர்களாக உருவாக்கி அடுத்த கட்ட நாடக வளர்ச்சிக்கு வித்திட்டதும் பாலர்சபை நாடக முயற்சிக்குக் கிடைத்த மிகப் பெரிய வெற்றியாகும். அக்காலகட்டத்தில் திரைப்படத் துறையில் திறம்பட்ட கலைஞர்களாக விளங்கிய கலைஞர்கள் யாவரும் பாலர்சபைக் குழுக்களில் பயிற்சி பெற்றோரேயாவர்.

மேடையில் தமிழ்மொழி, இனம், தேசம், கலை எனப் பண்பாடு போற்றும் நிலையும் இக்காலகட்டத்தில்தான் தோன்றியது. விடுதலைக்கான கருத்துப்பிரச்சாரமும் இந்நாடகங்கள்வழி மக்களைச் சென்றடைந்தன.

தமிழ் நாடகங்கள் வெளிநாடுகளில் தம் செல்வாக்கை நிலைநாட்டுதற்குப் பாலர்சபைகள் பெரிதும் உதவின. தெ. பொ. கிருட்டிணசாமிப் பாவலர் 1924-இல் தமது பாலர்சபை நடிகர்களுடன் லண்டன் மாநகர் சென்று வெள்ளையருக்கு எதிரிலேயே வெள்ளையர் எதிர்ப்பு நாடகமான கதரின் வெற்றியை மேடையேற்றியது வரலாற்றுச் சிறப்புமிக்க நிகழ்ச்சியாகும்.

பாலர்சபையின் வெற்றியைப் பம்மல் சம்பந்த முதலியாரின் வார்த்தைகளிலேயே கணக்கிடலாம். 1891-இல் தமிழ் நாடக மேடைபாலும், தமிழ் நாடகங்கள்பாலும், நடிகர்கள்பாலும் வெறுப்புற்றிருந்த சம்பந்த முதலியார் 1922 அக்டோபர் 7-ஆம் நாள் ‘மனோகரன்’ நாடகத்தைப் பார்த்துவிட்டு அதில் தலைமை வேடமேற்றிருந்த சிறுவயது தி. க. சண்முகத்தைப் பற்றிப் பின்வருமாறு பாராட்டினார். “இன்றிரவு மாஸ்டர் டி. கே. சண்முகம் மனோகரனாக நடித்ததைப் பார்த்ததும் மனதிற்குச் சாந்தியும் மகிழ்ச்சியும் ஏற்பட்டது. நான் வெகுநாட்களாக ஆவலோடு எதிர்பார்த்திருந்த ஓர் உத்தம நடிகர் தோன்றிவிட்டார் என்பதை இந்த இளம் நடிகருடைய நடிப்பு வெளிப்படுத்தியது. கடவுள் இச்சிறுவனுக்கு நீண்ட ஆயுளையும் நாடகத்துறையில் மேன்மேலும் வளர்ச்சியையும் ஆதரவையும் தருவாராக” (தி. க. சண்முகம், 1976:111).

முடிவுரை

தமிழ் நாடகக்கலை வரலாற்றில் மக்களை இணைத்துத் தமிழகம் தழுவிய அளவில் மேற்கொள்ளப்பெற்ற முதல் நாடகப் பரிசோதனை முயற்சி ‘பாலர்சபை’ நாடக முறையே ஆகும். மேனாடுகளில் குழந்தைகளுக்காகக் குழந்தைகள் நடித்துக் காட்டிய குழந்தைகள் நாடகங்கள் ‘Children’s Theatre’ உருவாக்கம் பெற்ற நிலைக்கு மாறாகத் தமிழகத்தில் சிறுவர்களைப் பெரியவர்களுக்கான வேடங்களில் அறிமுகப்படுத்தி அனைத்து நிலைகளில் பார்வையாளருக்காகவும் நாடகம் செய்த முறை தனித்தன்மை வாய்ந்ததாகும். பாலர்சபை நாடக முறை ஒரு குறிப்பிட்ட கால கட்டத்திற்குள் நடந்துமுடிந்த வரலாறாகிவிட்டதென்றாலும் அது ஒரு நல்ல நாடகத் தலைமுறையைத் தமிழகத்திற்கு உருவாக்கித் தந்தது. அதனால் தமிழ் நாடக மேடை புதுப்பொலிவு பெற்றது. தமிழ் நாடகம் புதிய பரிமாணம் பெற்றது. மக்கள் விரும்பிய நாடக மாற்றத்தினைப் பாலர்சபை நாடகமுறை செயலாக்கிக் காட்டியது. இவ்வகையில் பாலர்சபை நாடகமுறையின் பங்களிப்பு என்பது ஒரு நாடகப் பரிசோதனை முயற்சிக்குத் தமிழக மக்கள் காட்டிய ஆதரவுக்கான வெற்றி என்றே

கூறலாம்.

துணைநூற் பட்டியல்

1. இரவீந்திரன், க (1987) *தி. க. சண்முகம் நாடகங்கள்*, அதங்கோடு.

2. இரவீந்திரன், க (1989) *தமிழில் பாலர்சபை நாடகங்கள்*, தஞ்சாவூர்.

3. கிருட்டினமூர்த்தி, கு. சா (1979) *தமிழ் நாடக வரலாறு*, சென்னை.

4. சகஸ்ரநாமம், எஸ். வி. (1975) *தமிழ் நாடகக்கலையின் வரலாறு*, மதுரை.

5. சண்முகம், தி. க. (1976) *எனது நாடக வாழ்க்கை*, சென்னை.

6. சம்பந்த முதலியார், ப (1938) *நாடகமேடை நினைவுகள்*, சென்னை.

7. பெருமாள், ஏ. என் (1972) *தமிழ்நாடகம் - ஓர் ஆய்வு*, சென்னை.

8. Balwant Gargi (1962) *Theatre in India*, New York.

9. John F. Clifford (1976) *Educational Theatre Management*, Illinois.

பேட்டி

தங்கவேல், ஏ. எஸ். (1989) தஞ்சாவூர்.

சிவதாணு, டி. என். (1989) தஞ்சாவூர்.

நாகராஜ பாகவதர் (1989) தஞ்சாவூர்.

29

தமிழில் தலித் நாடகம்

பெ. கோவிந்தசாமி

இது
என்ன காயம்?
இது
அவுங்க போட்ட அறுவா வெட்டு
இது என்ன கோடு?
இது
அவுங்க சவுக்கு போட்ட
சாசன வரிகள் . . . .
இது என்ன கண்ணில்?
இது
அந்த நந்தனை எரிச்ச
நெருப்பின் மிச்சம் (ஈரோடு தமிழன்பன்: 1982:9)

இது காலங்காலமாகத் தாழ்த்தப்பட்ட இனமக்கள் அனுபவித்து வரும் கொடுமைகளைக் கண்டு பொறுக்காத ஒரு கவிஞனின் உணர்ச்சி வெளிப்பாடு.

மண்ணின் மைந்தர்கள் என்றும் கடவுளின் பிள்ளைகள் என்றும் அழைக்கப்படும் இந்த மக்கள் இந்துமத - பிராமணியக் கோட்பாடுகளால் இழிந்த இனமாய் ஆயிரமாயிரம் ஆண்டுகளாக அடக்கி வைக்கப்பட்டவர்கள்; கல்லாமையாலும் இல்லாமையாலும் நசுக்கப்பட்ட இரக்கத்திற்குரியவர்கள்; இவர்கள் உருவத்தால் மனிதர்களாய், உண்மையில் விலங்குகளாய், அதிகார வர்க்கத்தின் அடிமைகளாய் வாழ்ந்த சோக வரலாற்றுக்குச் சொந்தக்காரர்கள்.

பிராமணியத்தால் தூக்கிப் பிடிக்கப்படும் இந்து சமயக் கோட்பாட்டை விளக்கும் 'மனுநூல்' இம்மக்களை நான்கு வர்ணத்திற்கு வெளியே நிறுத்தி,

பஞ்சமர்கள் அதாவது சண்டாளர்கள் எனப் பெயரிட்டு, இவர்கள் கடைபிடிக்க வேண்டிய ஒழுக்கநெறியெனச் சில விதிகளை வகுத்துக் கொடுக்கிறது (அம்பேத்கார் 1985:34).

- சண்டாளர்கள் குடியிருப்புகள் கிராமத்திற்கு வெளியேதான் இருக்க வேண்டும்.
- அவர்கள் இரந்து உண்பவர்களாக ஆக்கப்பட வேண்டும். நாய்களையும் கழுதைகளையும் மட்டுமே அவர்கள் சொத்தாக வைத்திருக்கலாம்.
- செத்தவர்களுடைய ஆடைகளையே அவர்கள் தம் ஆடையாக உடுக்க வேண்டும்.
- அவர்கள் தம் உணவினை உடைந்த சட்டிகளிலேயே சாப்பிட வேண்டும்.
- எப்போதும் அவர்கள் இடம்விட்டு இடம் அலைந்து கொண்டேயிருக்க வேண்டும்.
- ஆரியனல்லாத மற்றவர்கள் உடைந்த பாத்திரத்தில் கொடுக்கும் உணவே அவர்களின் உணவாகும். கிராமத்திலும் - நகரத்திலும் இரவு நேரங்களில் அவர்கள் நடமாடவே கூடாது.

இவ்வாறு தாழ்த்தப்பட்ட மக்களைச் சண்டாளர்களாக்கி அடிமை வாழ்வுக்கு அடிகோலியது பிராமணியம். அடிமை வாழ்விலிருந்து மீளவிடாமல் அவர்களை ஒதுக்கியும் - ஒடுக்கியும் வைத்ததில் பெரும்பங்கு ஆதிக்க உயர்சாதியினருக்கு உண்டு.

நெடுங்காலம் தொட்டே ஆதிக்க - உயர் சாதியினர் படைத்த இலக்கியங்கள் இம்மக்களை இழிபடவே பேசி வந்துள்ளன.

கட்டினிணக்கு மிழிசினன் (புறம் . 82)

மடிவாய் தண்ணுமை யிழிசினன் குரலே (புறம். 288)

இழிபிறப்பாளன் கருங்கை சிவப்பு (புறம். 170)

கைக்கொண்டு பிறநோக்கா
இழிபிறப்பினோ னீயப்பெற்று (புறம். 363)

என்றவாறு இம்மக்களை இழிபிறவிகள் என்று கூறும் புறநானூறு பல இடங்களில் இவர்களைப் புலையர்கள் என்றும் (புறம். 360, 287), ஓரிடத்தில் பறையன் (புறம். 335) என்றும் குறிப்பிடுகிறது. கலித்தொகையில் இவர்கள் புலையர்கள் (கலி. 68, 85, 95) என்றும், புலைத்தி (கலி. 72) என்றும் குறிக்கப்பட்டுள்ளனர். இதுபோன்று அகநானூற்றில் புலைத்தி (அகம். 34, 387) என்று குறிக்கப்பட்டுள்ளமையையும்

காணமுடிகிறது.

> *குதிரைக்குப் புல் பறிக்கிற பறையனுக்கு எங்கள்*
> *பெண்டுகளைக் குடுத்தோமாகில்*
>
> *எங்கள் மினாட்டிமாரைச் சக்கிலியர்க்குக் கொடுத்துப்*
> *பார்த்திருப்போமாகவும்* (கிருட்டிணன், 1991:128)

என்னும் கல்வெட்டுக் குறிப்புகள் இந்த மக்களின் இழிநிலையைக் காட்டுகின்றன.

இவ்வாறு இந்து - பிராமணியத்தாலும் - ஆதிக்க உயர் சாதியினராலும் திட்டமிட்டு அடிமைப்படுத்தப்பட்ட இந்த மக்களைத் தொடங்கவிருக்கும் விடுதலைப் போருக்குத் தயாரிக்கும் முயற்சிக்குக் கலை - இலக்கியங்களின் பங்கு பணி குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

யார் தலித்?

தலித் என்ற சொல் சமூக, அரசியல், பொருளியல், பண்பாட்டு நிலைகளில் ஒடுக்கப்பட்ட, தாழ்த்தப்பட்ட, தீண்டத்தகாத மக்களையே குறிக்கும் என்றும், தாழ்த்தப்பட்ட, பிற்படுத்தப்பட்ட, மலையின மக்கள் அனைவரையும் குறிக்கும் என்றும் இருவேறு கருத்துக்கள் நிலவுகின்றன.

"ஆரம்பத்தில் தலித் என்பது தீண்டாதவர், பிற்பட்டோர் என்ற சாதிகளைக் குறித்தாலும், அது இப்போது பொருளாதார, கலாச்சார அடக்குமுறைகளுக்கு ஆளாகியிருக்கும் அனைத்துச் சாதியினருக்குமே பொருந்தும்" (சுபமங்களா அக்டோபர் 1992:12) என்கிறார் அரச்சுன் தாங்களே.

"பிற சாதியினருக்கு ஏற்பட்டிருக்கும் எந்தப் பாதிப்பும், ஆண்டாண்டு காலமாக அடக்கி வைக்கப்பட்டிருக்கும் ஆதிதிராவிட மக்களின் பாதிப்பிற்கு கால் பங்கு கூட ஈடாகாது" (வாசுகி 1-15 மே 1993: 54) என்று குறிப்பிடும் சு. சமுத்திரம்,

"ஒரு உயர்சாதி ஏழைக்குக் கிராமத்தில் சமூக அந்தஸ்து இருப்பதும், அந்த ஏழையே தனது வர்க்க ஆதிதிராவிடத் தோழனை எஜமான தோரணையில் பார்ப்பதும் இன்றைய நடைமுறை" என்கிறார் (வாசுகி 1-15 ஏப்ரல் 1993: 32). இங்கு,

"தலித் என்பதை நாங்கள் ஒடுக்கப்பட்ட வகுப்பு அல்லது சாதி என்ற பொருளில் பயன்படுத்துகிறோம் .... தல என்பது மராத்தி மொழியில் பூமியையும் மண்ணையும் குறிக்கும். அதை ஒட்டியே இந்த மண்ணில் வேர் பிடித்தவர்கள் என்ற பொருளில் தலித் என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்துகிறோம்" (சுபமங்களா - அக்டோபர்

1992:5) என்னும் தயாபவாரின் கூற்றை இணைத்துப் பார்ப்பின், தலித் என்பவர்கள், ஆதி திராவிடர்கள் என்று எல்லோராலும் அங்கீகரிக்கப்பட்டும் - ஆண்டாண்டுக் காலமாகத் தீண்டத்தகாதவர்கள் என்று ஒதுக்கப்பட்டிருக்கும் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களே என்ற முடிவுக்கு வரலாம். எனவே, இக்கட்டுரையில் தாழ்த்தப்பட்டோர் என்பதற்கான மாற்றுச் சொல்லாகவே தலித் என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

எது தலித் இலக்கியம்?

இரண்டாயிரம் ஆண்டுகாலத் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றில் நான் இரண்டு மரபுகளைக் காண்கிறேன். ஒன்று பிராமண சார்பு இலக்கியம்; மற்றது தலித் அல்லது கலக இலக்கியம். அரசனும் அரசனைச் சார்ந்த புலவரும், அரசனையே கைப்பிடிக்குள் வைத்துக் கொண்டு ஆட்டிப்படைத்த பிராமணக் குருக்களின் வழிசார்ந்து இயங்கிய புத்திஜீவிககளும் கூட்டுச் சேர்ந்து - அதாவது, அரசன் புரோகிதர் புலவன் என்கிற கூட்டணியில் பிராமணியத்தை, வேத சாஸ்திர குப்பைகளை, மனுஅதர்மத்தை சமூகவாழ்வில் பிரயோகிக்கப் படைக்கப்பட்ட இலக்கியங்களே பிராமணச் சார்பு இலக்கியம். இதுவே பெரும்பான்மை. இந்த பெரும்பான்மையை ஏற்க மறுத்த சிறுபான்மையும் கூடவே வளர்ந்துதான் வந்தது. பிராமணக் கலாச்சாரத்தை, வேத, இதிகாச, புராண ஆளுமையை மறுக்கின்ற கலை, இலக்கிய, தத்துவச் சித்தாந்த மரபு ஒன்றும் கூடவே கடந்த இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளாகவே இருந்து வந்தது. அம்மரபு ஒடுக்கப்பட்டோருக்கான - அவர்களை ஆதரித்த - அங்கீகரித்த மரபு. இந்த மரபு சார்ந்த கலை இலக்கியங்களே தலித் இலக்கியம் (நக்கீரன், 1.2.93; 18) என்கிறார் பிரபஞ்சன்.

இந்துமத - பார்ப்பனிய - சாதியக் குமுகத்தின் பண்பாட்டியல், பொருளியல், அரசியல் அமைப்புமுறை நியாயப்படுத்தியுள்ள அனைத்துவகையான அடக்குமுறையின் வேர்களையும் தூர்களையும் வெளிப்படுத்தி, அவற்றின் ஆளுமைத் தன்மைகளையும் கூறுகளையும் அம்பலப்படுத்தி, ஒடுக்கப்பட்ட மக்கள் தங்களின் அடிமைத்தளையின் அனைத்துக் கண்ணிகளையும் உடைத்து நொறுக்கும்படியாகத் தூண்டுவித்து, தூண்டப்பட்டவர்கள் போர்க்களத்தில் ஓரணி நின்று ஓரடியாகிலும் முன்னேறச் செய்வதே ஒடுக்கப்பட்டோர் இலக்கியம்: அதுவே தலித் இலக்கியம் ஆகும் (இராவணன் 1994:15-16) என்கிறார் இந்தியாவின் முதல் தலித் இலக்கியம் எனக் கருதப்படும் ‘ஒரு குடிசையிலிருந்து....!’ என்னும் குறும் புதினத்தை மொழிபெயர்த்த இராவணன்.

தலித் எழுத்து என்பது சுயமுக ஓவியம். அது பரமுக ஓவியம் ‘Portrait’ அல்ல; சுயமுக ஓவியம் ‘Self-Portrait’. இதனால் தலித் இலக்கியம் என்பது தலித்துக்களினாலேயே தான் படைக்கப்படுகிறது என்று காண வேண்டும். இது

இவ்விதம் பார்க்கப்பட வேண்டியது அவசியம் கூட (லயம் 6-1994:83) என்கிறார் பிரேமிள்.

எல்லாவகையிலுமுள்ள ஒடுக்குமுறைகளை எதிர்த்து, இனி தனக்குக் கீழ் ஒடுக்குவதற்கு எதுவும் இல்லாத நிலையை உருவாக்கும் நோக்குடைய இலக்கியத்தைத் தான் தலித் இலக்கியம் என்று கூறலாம். இவ்வித இலக்கியத்தைப் பிறப்பால் தலித்தாக உள்ளவர்கள் மட்டுமே படைக்க முடியும் எனக் கூற முடியாது. சாதி, மதம், குடும்பம் (பாலியல்), சுரண்டல் பொருளாதாரம் ஆகியவற்றை நிர்மூலமாக்குகின்ற அரசியல் நிலைப்பாடு எடுத்து, இன்னொரு சாதியோ, மதமோ, குடும்பமோ, சுரண்டலோ உருவாகாதபடிச் செயல்படுவதையே தலித் இலக்கியம் எனலாம் (ராஜ்கௌதமன் : 11-12) என்கிறார் தலித் இலக்கியம் குறித்து அதிக அளவில் எழுதியும் பேசியும் வருகின்ற ராஜ்கௌதமன்.

எனவே, தலித் மக்களைப் பற்றி, அவர்களது வாழ்வியல் - சமுதாயப் பிரச்சினைகளைப் பற்றித் தலித் எழுத்தாளர்கள் எழுதுவதும், சாதி, மத, அரசியலுக்கு அப்பால் நின்று தலித் மக்கள் மீது உண்மையான பரிவும் ஈடுபாடும் கொண்டு அவர்களை நேசிக்கக்கூடிய எழுத்தாளர்கள் எழுதுவதும் தலித் இலக்கியம் எனக் கொள்ளலாம்.

தமிழில் தலித் இலக்கியம்

தமிழில் தலித் இலக்கியம் இருக்கிறது என்றும், இனிமேல்தான் தோன்ற வேண்டும் என்றும் வேறுபட்ட கருத்துக்கள் முன்வைக்கப்பட்டாலும்

களத்திலே நிற்கின்ற ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் விடுதலைப்
போராளிகள் எதிரிகளை இனங்கண்டு தாக்குவதற்கு அணியமாகும்
வேளையில் கலையும் இலக்கியங்களும் கூட அவர்களுக்குப்
போராயுதங்களாகப் பயன்படக்கூடும் (இராவணன்: 1994)

என்ற நோக்கில் தலித் இலக்கியம் என்று அறிவித்துக் கொண்டும் - அறிவித்துக் கொள்ளாமலும் தலித் மக்களின் பிரச்சினைகளை முன்வைக்கும் சில நாவல்களும் சிறுகதைகளும் சிலரின் கவிதைகளும் வெளிவந்துள்ளன.

அடிமைத் தொழில் செய்தேனும் பிழைத்துத் தொலைக்க வேண்டும் என்ற நிலையில் தமிழ்நாட்டிலிருந்து ஈழநாட்டிற்குச் சென்ற உயர்சாதி இந்துக்கள் தங்களோடு வந்த ஆதிதிராவிட மக்களுக்குப் பஞ்சமர் என்ற பட்டம் கொடுத்து அவர்களைப் படுத்திய கொடுமையையும், அதனை எதிர்த்துத் தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் பொங்கி எழுவதையும் விளக்குகிறது டேனியலின் 'பஞ்சமர்' என்ற நாவல்.

தாழ்த்தப்பட்ட இனத்தில் பிறந்து சப் - இன்ஸ்பெக்டராகிய ஒருவன் தான் பிறந்த இனத்திற்கு உதவாமல் போகும் அவலத்தை எடுத்து விளக்குகிறது டி. செல்வராஜின் 'மலரும் சருகும்' என்ற நாவல்.

சக்கிலியர்களின் வாழ்க்கை நிலையைப் படம்பிடித்துக் காட்டுகிறது பூமணியின் 'பிறகு'.

ஆதிதிராவிட மக்களின் அவலங்களை எடுத்து விளக்குகிறது கு. சின்னப்பப் பாரதியின் 'சர்க்கரை' என்ற நாவல்.

தன் சாதிக்குத் தலைமைதாங்கும் ஆதிதிராவிடத் தலைவர் ஒருவர் எப்படிச் சாதிய உணர்வுகளைத் தனது சுயநலத்திற்குப் பயன்படுத்துகிறார் என்பதை விளக்குகிறது சிவகாமியின் 'பழையன கழிதலும்' என்னும் நாவல். இது தமிழின் சிறந்த தலித் நாவல் என்று பலராலும் பேசப்படுகிறது. இவரின் ஆனந்தாயி' என்னும் நாவலும், பாமாவின் 'கருக்கு' என்னும் நாவலும் தலித் நாவல்கள் என்ற நிலையில் பேசப்பட்டுக்கொண்டிருக்கின்றன. இமையம் எழுதியுள்ள 'கோவேறு கழுதைகள்' அண்மையில் வெளிவந்த தலித் நாவல் என்ற நிலையில் இன்று இலக்கிய விமர்சகர்களால் சிறப்பாகப் பேசப்படுகிறது.

ஒரு ஊரின் சேரிக்கும் கிராமத்துச் சாதிக்கும் இடையே போராட்டம் நிகழும்போது அனைத்துச் சாதியின் அரசியல் கட்சித் தலைவர்களும் தலித் மக்களுக்கு எதிராகச் சதி செய்வதையும்; அதனை அறிந்த தலித் இளைஞர்கள் அரசியல்கட்சிகளின் கொடிகள் கட்டப்பட்டிருந்த கம்பங்களை வெட்டி வீழ்த்துவதையும் சு. சமுத்திரத்தின் 'கொடி காய்ச்சி மரம்' என்னும் சிறுகதை எடுத்து விளக்குகிறது.

தங்களுக்கான இலக்கியத்தைத் தாங்களே தான் படைக்க வேண்டும் என்ற நிலையில் அபிமானியின் 'நோக்காடு', பா. அருகனின் 'சாதிபாத்தியம்', விழி. பா. இதயவேந்தனின் 'நந்தனார் தெரு' முதலான சிறுகதைத் தொகுதிகள் வெளிவந்துள்ளன.

கவிஞர் ஈரோடு தமிழன்பன், இன்குலாப், தணிகைச்செல்வன், முகிலன், பழமலை போன்றோரின் கவிதைகளில் தலித் மக்களின் துன்பங்களையும் துயரங்களையும் அவர்களின் ஆசைகளையும் அவலங்களையும் காண முடிகிறது.

கவிஞர் பழமலையின் 'சனங்களின் கதை' என்னும் கவிதை நூல் தலித் இலக்கியம் என்ற அறிவிப்போடு வெளிவந்துள்ளது.

தலித் நாடகங்கள்

'பஞ்சமர்க்கு இடமில்லை' என்று கூறித் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களை நாடகம் பார்க்க அனுமதிக்காத ஒரு நிலை தமிழ்நாடக வரலாற்றில் இருந்தது என்றாலும் இன்று தலித்கள் நாடக முயற்சிகளில் ஈடுபடுவதனையும் தலித் மக்களின் பிரச்சினைகளைப் பேசுகின்ற வகையில் தமிழ் நாடகங்கள் எழுதப்பட்டு வருவதனையும் அறியமுடிகிறது. அந்த வகையில் கீழ்க்காணும் நாடகங்களைத் தலித் நாடகங்கள் அல்லது தலித் சார்பு நாடகங்கள் எனக் கொள்ள முடிகிறது. அவை,

இந்திரா பார்த்தசாரதியின் 'நந்தன் கதை'
முகிலனின் 'இராமையாவின் குடிசை'
கே. ஏ. குணசேகரனின் 'பலியாடுகள்', 'அறிகுறி'
மு. இராமசுவாமியின் 'நியாயங்கள்'
வைத்தி. ரத்தினத்தின் 'ஒரு கிராமத்து டீ கடையில்'

ஆகியன ஆகும். இவற்றில் மு. இராமசுவாமியின் 'நியாயங்கள்' நாடகத்தின் படி கிடைக்காதாலும், முகிலனின் 'இராமையாவின் குடிசை' அதனை ஒட்டிய கதை அமைப்பைக் கொண்டிருப்பதாலும் 'நியாயங்கள்' நாடகம் இங்கே எடுத்துக் கொள்ளப்படவில்லை.

'தலித்' நந்தனார்

நந்தனைப் பற்றிய புராணக் கதையினை மறுபரிசீலனை செய்து எதார்த்தம் இப்படித்தான் இருக்கமுடியும் என்ற நிலையில் எழுதப்பட்டதே இ. பா. வின் நந்தன் கதை என்னும் நாடகம். தமிழின் முதல் தலித் நாடகம் என்று இதனைக் குறிப்பிடலாம். இந்நாடகம் குறித்து இ. பா. வின் வார்த்தைகளில் சொல்லுவதானால்,

> இது நந்தன் கதைதான்; நந்தனார் கதை அல்ல. 'ஆர்' என்பது சிறப்பு விகுதி அன்று; சிலுவை, இந்த ஆர் என்ற சிறப்பு விகுதிக்காக, பார்ப்பானுடைய கைத்தட்டல் பெறுவதற்காக நெருப்பில் எரிந்துபோன சோகக் கதையைச் சொல்லுகிறது இந்நாடகம் (இந்திரா பார்த்தசாரதி 1978:5).

எனலாம்.

நந்தன், தந்தை காலத்தில் 40 வேலியாக இருந்த நிலத்தைத் தன் காலத்தில் 4 வேலியாகச் சுருக்கிக் கொண்ட சிறப்பிற்குரிய வேதியர் குடும்பத்தின் நல் அடிமை. தாழ்த்தப்பட்டவர்கள் அடிமை வாழ்வு வாழ்வதற்கே பிறந்தவர்கள் அல்லவா?

அதனால்தான் பறச்சாதியில் பிறந்த இந்த நந்தனும் அடிமையாகவே இருந்தான். அழகுணர்ச்சி கொண்ட நந்தன் பறச்சாதியில் பிறந்தும் தன் இனக் கலாச்சாரம் அழுக்குக் கலாச்சாரம் என்றும், தன் இனக்கடவுள் அழுக்குக் கடவுள் என்றும் கூறி அழகுச்சாமியாம் பார்ப்பாரச் சாமியைக் கும்பிட முயலுகிறான். பார்ப்பாரச் சாமியைக் கும்பிடணும்னா பறையன் எல்லாம் பார்ப்பான் ஆகணும் என்ற நினைப்பில் தன்னை மனதாலும் செயலாலும் பார்ப்பனத் தன்மைக்கு மாற்றிக் கொண்டு தான் ஆண்டவனுக்குத்தான் அடிமை; ஆசாமிக்கு அல்ல என்கிறான்.

நந்தன் நாக்கு நீண்டா
பறையனுக்கு வரும் நாட்டாமை
ஜாதி தர்மம் போனா
நாம நாதியத்துப் போவோம்
புலையன் ஆள்ற நாட்டிலே
புல்லுப் புடுங்குறது யாரு
நாமதான் (இந்திராபார்த்தசாரதி 1978:5)

என்பதை உணர்ந்த வேதியர்கள் வர்க்கத் தோழமையினரும் மேல் சாதிக்காரர்களுமாகிய உடையார், முதலியாருடன் சேர்ந்து நந்தனை ஒழிக்கச் சூழ்ச்சி செய்கின்றனர். நீதான் கடவுள் ஒத்துக்கிட்ட பக்தன் என்று கூறி நந்தனை நம்பவைத்தும், பள்ளுவுக்கும் பரதநாட்டியத்திற்கும் போட்டி வைத்துப் பள்ளுவைத் தோற்கடித்தும் நந்தனை, அவன் இனத்தாரின் வெறுப்புக்கு ஆளாக்கி, அவ்வினத்திலிருந்து பிரிக்கின்றனர். இறுதியாக அசரீரி வாக்கைப் பயன்படுத்தித் தில்லைநாதனைக் கண்டு வணங்கவேண்டுமெனில் தீயில் குளிக்க வருக என்று தில்லைநாதன் நந்தனிடம் தெரிவிப்பதாக நாடகம் நடத்தி நந்தனைத் தீக்கிரையாக்குவதோடு "பார்ப்பானாகப் பார்க்கிற பறையங்க எல்லாம் வாங்க, வந்து தீயிலே குளிங்க" என்று அழைக்க, தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் பயந்து ஓடுவதுடன் நாடகம் முடிவடைகிறது.

தாழ்த்தப்பட்ட சமுதாயத்து மக்கள் அடிமைக்கட்டுகளை அறுத்தெறிந்துவிட்டு எழுவார்களாயின், அது ஆதிக்க மேல்சாதியினருக்குப் பெரும் தீங்காக முடியும் என்பதையும் அதனால் சமுதாய விழிப்புணர்ச்சி இல்லாத, எளிதில் சூழ்ச்சிகளுக்கு ஆட்பட்டுவிடுகின்ற தாழ்த்தப்பட்ட இன மக்களை அடிமையாகவே வைத்து ஆதாயம் தேட மேல்சாதியினர் "வர்க்கத்தோழமை" பூணுவதையும் இந்நாடகம் சிறப்பாக எடுத்து விளக்குகிறது.

பலி 'ஆடுகள்'

தலித் நாடகம் என்றும்; இதுவே தமிழின் முதல் தலித் நாடகம் என்றும் முன்னறிவிக்கப்பட்டுப் பல இடங்களில் மேடையேற்றப்பட்டுள்ள நாடகம் கே. ஏ. குணசேகரனின் 'பலியாடுகள்'.

'மாடு உரிப்பவர்களும் மலம் சுமப்பவர்களும், நிலத்தில் வேலை செய்பவர்களும், மலையின மக்களும் - பொதுவாக, கைகளைக் கொண்டு உழைக்கும் அத்தனை பேருமே காட்டுமிராண்டிகளாகவும் ஒதுக்கித் தள்ளப்பட்டவர்களாகவும் முத்திரை குத்தப்பட்டார்கள். காலாகாலத்துக்கும் அடிமைப்படுத்தப்பட்டார்கள். ஐயாயிரம் ஆண்டுகள் முடிந்த பின்னும் நிலைமை இன்னும் மோசமாகத்தான் ஆகியிருக்கிறது. அழுக்கைச் சுத்தப்படுத்தும் வேலையைச் செய்வதால் அவன் எப்போதுமே அழுக்கானவனாக, அசுத்தமானவனாகக் கருதப்படுகிறான். ஒரு மிருகத்தைக்கூடத் தொடலாம். ஆனால் ஒரு தீண்டப்படாதவனைத் தொடக்கூடாது என்பது நிலை'.

இது, பம்பாயின் கஃப்பாரேடில் முல்க்ராஜ் ஆனந்துடன் நடத்திய ஒரு உரையாடலில் அப்பேத்கார் சொன்னது. நடந்தது 1950-ஆம் ஆண்டில் மே மாதத்தின் ஒரு நாளின் மாலைநேரம். இதனைப் பின்னணியாகவும் ஒரு கல்வெட்டுக் குறிப்பை அடிப்படையாகவும் கொண்டு இந்நாடகம் எழுதப்பட்டுள்ளது.

ஓடாத தேரை ஓட்டுவதற்குச் சாமியாடியின் மூலம் கடவுள் கேட்டுக் கொண்டதற்கு ஏற்ப நரபலி கொடுப்பது என்று முடிவு செய்து, உடுமன் என்ற தாழ்த்தப்பட்ட சாதியைச் சார்ந்த ஒருவனை நரபலி கொடுக்கத் தேர்ந்தெடுக்கிறது கிராமப்பஞ்சாயத்து. உடுமனும் அவன் மனையும் இம்முடிவை ஏற்காது அலி ஒருவனின் உதவியால் தப்பிச் சென்றுவிட வேறு ஒருவன் தேர்ந்தெடுக்கப் பெறுகிறான். இவனும் தாழ்த்தப்பட்ட சாதியைச் சார்ந்தவனே. இவனோ 'சாமிக்குத்தான் ஆண் - பெண் வேறுபாடு கிடையாதே'. . என் மனைவியைப் பலியிடுங்கள் என்று சொல்லித் தப்பித்துக் கொள்கிறான். அவன் மனைவி பலியிடப்படுகிறாள். இதனைப் பார்த்துக்கொண்டிருந்த அலி இப்படிக் கூறுகிறான்.

> "இத்தனை நாள் கடவுள் படைப்பிலேயே மட்டமானது
> பறையன்தான் என்று நினைத்துக் கொண்டிருந்தேன். இப்போதுதான்
> பறையனை விட பறச்சி மட்டமானவள் என்று தெரிகிறது".

தலித் பிரச்சனைகளைப் பேசும் இந்நாடகம் இறுதியில் பெண்நிலை வாதம் என்ற நிலைக்கு உயர்ந்தாலும், அந்தப் பெண்ணும் தாழ்த்தப்பட்ட தலித்தாக

இருப்பதால் தலித் பிரச்சனையின் பரிமாணம் கூட்டப்படுகிறது. இந்நாடகம் குறித்து நாடக வெளியில் விமர்சனம் எழுதிய பவா. செல்லத்துரை இப்படி எழுதியுள்ளார்:

> "நாடகத்தைப் பாராட்டிப் பேசிய நாவலாசிரியர் பொன்னீலன் இதுதான் தமிழில் முதல் தலித் நாடகம் என்றார். ராஜூ இயக்கிய நந்தன் கதையும், முகிலனின் இராமையாவின் குடிசையும் தலித் நாடகம் என்ற சத்தமோ முன்னறிவிப்போ இன்றி தாழ்த்தப்பட்ட மக்களின் துயரங்களை இதைவிட வீரியமாய் தமிழில் பேசப்பட்டதை பேசப்பட்டுக் கொண்டிருப்பதை நாம் மறந்துவிட முடியாது"
>
> (நாடகவெளி, நவம்-டிசம். 1992:99)

கூலி உயர்வுப் போராட்டமும் கீழ்வெண்மணிக் கொடுமையும்

25, டிசம்பர் 1968. இந்திய வரலாற்றில் ஒரு துயரமான நாள். கீழத் தஞ்சையின் கீழ்வெண்மணி கிராமத்தில் நிலப்பிரபுக்களின் கொடுமைகளை எதிர்த்துக் குமுறியெழுந்தவர்கள் ஆதிக்க நெருப்பின் அனலில் பொசுங்கிய நாள்.

தஞ்சையில் கூடிய முத்தரப்பு மாநாட்டில் எடுக்கப்பட்ட முடிவின் அடிப்படையில் கூலி தரக்கோரி இன்றைய நாகை காயிதேமில்லத் மாவட்டம் நாகை வட்டத்தின் கீழ்வெண்மணி கிராமத்து விவசாயத் தொழிலாளர்கள் போராட்டம் தொடங்கினர். வயல் அறுவடையைப் புறக்கணித்த இவர்கள், துரோகத் தொழிலாளர்களைக் கொண்டு அறுவடை செய்யாதிருக்கும் வகையில் அறுவடை வயல்களைச் சுற்றி முற்றுகைப் போராட்டம் நடத்தினர். கீழத்தஞ்சையில் கூலிஉயர்வுப் போராட்டம் பரவாதிருக்க வழி, இப்போராட்டத்தின் மைய இடமாக விளங்குகின்ற கீழ்வெண்மணியை அழித்தொழிப்பது என்று முடிவு செய்த நிலப்பிரபுத்துவம் குண்டர் படையைக் கீழ்வெண்மணி மீது ஏவியது. நிலப்பிரபுத்துவம் ஏவிய குண்டர் படை விவசாயத் தொழிலாளர்களை விரட்டி விரட்டி அடித்தது. குண்டர் படையின் தாக்குதலைத் தாக்குப்பிடிக்க முடியாத ஆண்களும் பெண்களும், குழந்தைகளும் குடிசைக்குள் ஓடி ஒளிந்தனர். குடிசை தீ வைத்துக் கொளுத்தப்பட்டது. குடிசைக்குள் பயந்து பதுங்கியிருந்த 20 பெண்களும் 9 ஆண்களும் 19 சிறுவர்களும் ஆக மொத்தம் 48 பேர் கருகிச் செத்தார்கள்.

வழக்கு நீதிமன்றம் சென்றது. நீதிபதிகள் தமது தீர்ப்பில், " வழக்கில் சம்பந்தப்பட்ட 23 பேர்களும் மிராசுதார்கள் என்பது வியப்பாக உள்ளது. அவர்களில் பெரும்பாலோர் அதிக நிலங்கள் உள்ள பணக்காரர்கள். கோபால கிருஷ்ண நாயுடுவுக்குச் சொந்தமாக கார் உள்ளது. அவர்கள் இடது கம்யூனிஸ்டு கிஸான்கள் மீது பழிதீர்த்துக் கொள்ள எவ்வளவுதான் ஆவலாக இருந்தபோதிலும் அவர்கள்

தாங்களே ஸ்தலத்துக்குச் சென்று, தங்களது பணியாட்களின் உதவியின்றி குடிசைக்குத் தீ வைத்ததாகக் கூறப்படுவதை நம்புவது கடினமாக உள்ளது. பெருமளவு வசதியுள்ள பணக்காரர்கள் தங்களது பந்தோபஸ்தைத்தான் அதிகமாகக் கவனிப்பார்கள். பின்னணியில் இருந்துகொண்டு மிராசுதாரர்கள், தங்களது பணியாட்களை அனுப்பி தாங்கள் விரும்பும் காரியங்களைச் செய்து கொள்வது வழக்கம். ஆனால் மிராசுதார்களே நேரில் சென்று குற்றமிழைத்ததாக பிராஸிக்யூசன் தரப்பு கூறுகிறது. பிராசிகியூசன் தரப்பு சாட்சியத்தை தகுந்த கண்ணோட்டத்துடன் மதிப்பிட செசன்ஸ் நீதிபதி தவறிவிட்டார். குடிசைகளுக்கு தீ வைத்தவர்களுக்குக் குடிசைக்குள் 42 பேர் இருந்தது தெரியாது 42 பேரையும் எரிப்பது அவர்களது உத்தேமில்லை. ஒரு பாவமுமறியாத 42 பேரைக் கொல்வது கலவரக் கோஷ்டியின் பொதுநோக்கத்தில் இடம்பெறவில்லை. சாட்சியம் குற்றத்தை நிருபிக்கக் கூடியதாக இல்லை. சாட்சியம் முழுவதையும் பார்க்கும்போது, அப்பீல்தாரர்கள், யார் மீதும் குற்றத்தை பிராஸிகியூசன் நிரூபிக்கத் தவறிவிட்டது" (பெ. தங்கராசு 1983: 30-31) என்று கூறி அப்பீல்தாரர்களை விடுதலைசெய்து நீதிபதிகள் உத்தரவிட்டனர்.

நீதிபதிகளால் விடுதலைசெய்யப்பட்ட பண்ணைவர்க்கம் மகிழ்வோடு வெளியே வருவதைக் கண்ட உழைக்கும் தலித்கள் கையில் விவசாய சங்கக் கொடியேந்தி

ஓயாமல் மூண்டெரியும் வெண்மணித் தீயை
உள்ளத்திலே ஏந்தியபடி நாங்கள் வருகிறோம்
காலந்தோறும் கனன்றெரியும் வெண்மணித் தீயை
கரங்களிலே தாங்கியபடி நாங்கள் வருகிறோம்
கண்விழித்த புலிகள் என்று காட்ட வருகிறோம்
கயவருக்குக் கடைசித்தீர்ப்பு எழுத வருகிறோம்
வெண்மணியில் எரித்தவர்கள் மீண்டுவருகிறோம் - நாளை
வெற்றி எங்கள் கையிலென்று முழங்கி வருகிறோம் . . (முகில் 1992:16)

என்று கம்பீரமாக முழங்கிடத் தலித் உழைக்கும் வர்க்கத்தின் எழுச்சியைக் கண்டு பண்ணைவர்க்கம் மிரளுவதோடு நாடகம் முடிவடைகிறது. இங்கு இந்நாடகம், தலித் மக்களின் பிரச்சினைகளைப் பேசுதல் என்ற நிலையிலிருந்து மாறி ஒட்டுமொத்த எழுச்சியே தலித் விடுதலைக்குச் சரியான தீர்வு என்ற நிலையில் தலித் எழுச்சியை வலியுறுத்துகிறது.

தலித் எழுச்சியும் ஒரு கிராமத்து மேகடையும்

உயர்சாதி இந்துக்களுக்கு அடிமையாகிப்போன தலித் இனத்தின் சோகத்தையும், அடிமைக்கட்டுகளை அறுத்தெறிந்துவிட்டு மனிதனாக வாழ

முயற்சித்த ஒரு தலித் இன இளைஞனுக்கு ஏற்பட்ட சோக முடிவையும் எடுத்து விளக்குகிறது வைத்தி. இரத்தினத்தின் 'ஒரு கிராமத்து டீகடையில்' என்னும் நாடகம்.

தமிழ்ச் சினிமா காட்டும் பண்ணையாரின் அத்தனை குணாம்சங்களும் நிரம்பப் பெற்றவரே இந்நாடகத்தின் பண்ணையார். இந்தக் கிராமத்திற்கு இவரே சட்டாம்பிள்ளை; இங்கு இவர் வைத்ததே சட்டம். ஊர் விட்டு ஊர்வந்து டீகடை வைத்துப் பிழைக்கும் முருகேசுவின் டீ கடையில் கூடும் மேல்சாதி இளைஞர்கள் உள்ளிட்ட நட்பு வட்டத்தில் தலித் இளைஞன் மாடசாமியும் ஒருவன். அடிமை வாழ்வு வாழ்வதற்கே அவதரித்த இனத்தில் பிறந்த இந்த மாடசாமி தன் இனத்தின் வரலாற்றை மறந்து, அநீதிக்கு எதிராகக் குரல் கொடுக்கிறான். தலித் எழுச்சியைத் தாங்கிக் கொள்ளுமா ஆதிக்க வர்க்கம்? தன் நிலத்திற்கு நடுவே இருக்கும் மாடசாமியின் சிறுநிலத்தையும் எப்படியும் வாங்கிட வேண்டும் என்ற பண்ணையாரின் ஆசை நிராசையாகிட மாடசாமியை ஒழித்திடக் காலத்தை எதிர்நோக்கிக் காத்திருக்கிறார் பண்ணையார்.

அந்த ஊரின் மேல் சாதியைச் சார்ந்த வள்ளி என்ற பெண் மாடசாமியை விரும்புகிறாள். சாதி அவர்களை இணையாமல் தடுக்கிறது. விருப்பத்திற்கு மாறாகத் தன் சாதியைச் சார்ந்த ஒருவனுக்கு வாழ்க்கைப்பட்ட வள்ளி, திருமணம் நடந்த நான்கு மாதங்களில் கன்னி கழியாமலேயே விதவையாகிறாள். விதவைக் கோலத்தில் பிறந்த இடம் வந்த வள்ளியைப் பண்ணையார் உள்ளிட்ட காமுகக் கூட்டம் வளைக்கத் துடிக்கிறது. தன் தாய் இறந்த நிலையில் தனித்து விடப்பட்ட வள்ளியின் வேண்டுகோளுக்கிணங்கி அவளுக்கு உதவி செய்வதுடன் அவளின் விருப்பத்திற்கிணங்கி உறவு வைத்திருந்த மாடசாமியை ஊரைவிட்டு விரட்ட சதித்திட்டம் தீட்டுகிறார் பண்ணையார். தன் திட்டம் வெற்றிபெறாத நிலையில் தன் ஆட்களை விட்டு மாடசாமியைக் கொலை செய்கிறார் பண்ணையார். செய்தியறிந்த வள்ளி தூக்கில் தொங்கி இறக்கிறாள். பண்ணையார் விதித்த ஊர் கட்டுப்பாட்டை மீறிக் காவல் துறைக்குத் தகவல் கொடுத்ததற்காக முருகேசுவின் டீகடை அடித்து நொறுக்கப்படுகிறது. நொறுக்கப்பட்ட டீகடையை முருகேசுவுடன் பார்க்கவரும் கோவிந்தன், பண்ணையாரின் மிரட்டலுக்குப் பயந்து தலித் இனமக்கள் கொட்டாங்குச்சியில் டீ குடித்த கொடுமையை நினைத்து, 'நாலு கிளாசு வாங்கிக்கலாம். இனிமே கொட்டாங்குச்சியும் கிடையாது, பித்தள டவராவும் கிடையாது. எல்லாருக்கும் கிளாசு தான். இஷ்டப்பட்டவன் குடிக்கட்டும்' (நாடகவெளி, நவம்பர்-டிசம்பர் 1993:94) என்று கூறுவதோடு நாடகம் முடிகிறது.

இந்நாடகம், இயக்கம் சார்ந்த எழுச்சியே வெற்றிபெறும். தனிமனித எழுச்சி ஆதிக்க வர்க்கத்தால் அடக்கப்பட்டு விடும் என்பதற்கு ஒரு நல்ல எடுத்துக்காட்டாகும்.

தலித்துக்களின் சமுதாய நிலை

* முழங்காலுக்குக் கீழ் ஆடை அணியக்கூடாது.
* தங்கநகை அணியக் கூடாது.
* மண்பாண்டம் தவிர வீட்டில் வேறுபாத்திரங்கள் வைத்துக்கொள்ளக் கூடாது.
* குழந்தைகளைப் படிக்க அனுப்பக்கூடாது.
* குழந்தைகள் மிராசுதாரர்களின் கால்நடைகளைப் பேணும் தொழிலுக்கே விடப்படல் வேண்டும்.
* ஆண்களும் பெண்களும் மிராசுதார்களின் பண்ணையில் அடிமை வேலையே செய்ய வேண்டும்.
* இவர்கள் குடைபிடித்துச் செல்லக்கூடாது.
* செருப்பணியக் கூடாது.
* இச்சமூகப் பெண்கள் மார்பகங்களை மறைக்கும் ரவிக்கை, கச்சை ஆகியன அணியக்கூடாது.
* பூ வைத்துக் கொள்ளக்கூடாது.
* குத்தகைக்கோ வாரத்திற்கோ நிலம் உழக்கூடாது.
* இவர்களில் சொந்த நிலம் வைத்திருப்பவர்கள் குறைந்தவிலைக்கு விற்றுவிட வேண்டும் - மறுப்பவருக்கு நீர் மறுக்கப்படும்.
* இவர்கள் காலை 7 மணி முதல் மாலை 7 மணி வரை கூலிவேலையே செய்ய வேண்டும்.
* திருமணத்திலோ மற்ற சடங்குகளிலோ மேளதாளம் வைத்துக் கொள்ளக் கூடாது.
* திருமணக் காலங்களில் குதிரைமேல் ஊர்வலம் போகக்கூடாது.

(பெ. தங்கராசு 1983: 13-14)

இவைகள் தலித்துகள் மீது இச்சமுதாயம் திணித்த விதிகள்.

காய்ச்சல் நோயினால் இரவுப்பொழுதைத் துன்பத்தோடு கழித்துவிட்டு, நடக்கமுடியாத நிலையிலும் பண்ணையாருக்குப் பயந்து பண்ணைவேலைக்கு வருகிறான் ஒரு வேலையாள். பண்ணைக்காரனின் அடியாள் அவனைப் பார்த்து,

(முகில் 1992:7)

இவளோ நேரம் எவங் மயிரப்புடுங்குன?

என்று கேட்டுச் சாட்டையால் அடித்ததையும், செருப்புப் போட்டுக்கொண்டு தெருவில் நடந்த குற்றத்திற்காக,

பள்ளன் பறையனுக்குலாம் என்னடா செருப்பு (முகில் 1992:8)

என்று கூறி, செருப்பணிந்துகொண்டு தெருவில் நடந்த தலித்தைப் பண்ணையார் செருப்பால் அடித்ததையும்,

யாரைக் கேட்டுக்கிட்டு . . . ஒம் பொண்ணுக்கு
பரிசம் போட்டே?

ஒம்மவள பண்ணையத்து அனுப்புடான்னா . . .
பள்ளிக்கூடத்துக்கு அனுப்புநியாமே

எவ்வளவு திமிரு இருந்தா. . . ஒம் பொண்டாட்டி
ரவிக்கை போட்டுகிட்டு நடப்பாளு (முகில் 1992:9)

என்று கூறித் தலித் இனமக்கள் அடித்துத் துன்புறுத்தப்படும் அவலத்தையும், பண்ணையாரின் அடி பொறுக்காமல் தண்ணீர் . . . தண்ணீர். . . என்று தண்ணீர் கேட்டுக் கதறும் தாழ்த்தப்பட்ட தோழனுக்கு,

தண்ணீ என்னா . . . பாலே தர்றங் . . . சாணிப்பால். .
இந்தாகுடி (முகில் 1992:10)

என்று கூறி சாணியைக் கரைத்து வாயில் ஊற்றும் கொடுமையையும் அனுபவித்துக் கனத்த தலித் இனத் தோழர்கள்,

"நம்ம உழைப்புதான் பண்ணையார் வீட்டுக்குள்ள களஞ்சியமா குவிஞ்சு கெடக்குது. மாடா ஒழைச்சாலும் நம்மள மனுசனாகவே அவங்க நினைக்கிறதில்லை. சாணிப்பாலும் சவுக்கடியும் வாங்கி, தெனம் தெனம் காசுத்தான் நம்ம பொறந்தமா? இதுக்கொரு முடிவு கட்டியே தீரணும்" (முகில் 1992:11)

என்று கூறிக் கைகளில் செங்கொடி தூக்கிப் போர் பரணி பாடுவதையும் 'இராமையாவின் குடிசை' நமக்குச் சொல்கிறது.

ஊர் பொதுக்குளத்தில் மேல்சாதிக்காரர்கள் குளிக்கும் படித்துறையில் இறங்கித் தண்ணீர் எடுத்ததற்காகத் தலித் இனப்பெண் தண்டிக்கப்படுவதையும்;

சவுக்காரம் போட்டு வெளுத்த வேட்டி கட்டிக்கொண்டு சட்டை அணிந்து கிராமத்திற்குள் சென்றான் என்பதற்காகத் தலித் இன இளைஞன் மேல் சாதிக்காரர்களின் மிரட்டலுக்கு ஆளாவதையும்;

பண்ணையாரின் நிலத்திற்கு நடுவே இருக்கும் தன் நிலத்தை விற்க மறுத்த தலித் இளைஞன் மிரட்டப்படுவதோடு, அவன் நிலத்திற்கு நீர் மறுக்கப்படுவதையும்;

கொய்யாத் தோப்பில் ஒரே ஒரு கொய்யாக்காய் பறித்துத் தின்றதற்காகத் தலித் இனச் சிறுமியை மரத்தில் கட்டிவைத்து அடித்த கொடுமையையும்;

மேல்சாதிப் பெண்ணிற்கு உதவிசெய்து, அவளின் விருப்பத்திற்கிணங்க அவளுடன் உறவு வைத்துக் கொண்டதற்காகத் தலித் இளைஞன் கொலை செய்யப்படுவதையும்;

தலித் இன மக்களுக்கு ஆதரவாக இருந்ததற்காகப் பள்ளிக்கூட ஆசிரியர் மேல்சாதிக்காரர்களால் மிரட்டப்படுவதையும் 'ஒரு கிராமத்து டீகடையில்' காணமுடிகிறது.

"எங்களுக்கும் ஒரு காலம் வரத்தான் போகுது. ஏழைங்க, தாழ்த்தப்பட்டவங்க, பொம்பளைங்க, இவங்க இந்த ஊர்ல என்ன நடக்கணும், எப்படி நடக்கணும்னு தீர்மானம் பண்ணற காலம். ரெண்டு மூணு பெரிய மனுஷங்க தங்க சௌகரியத்துக்குத் தீர்மானம் பண்ற காலம் இல்ல, ஜனங்க எல்லாத்தையும் தீர்மானம் பண்ற காலம். நல்லது கெட்டத முடிவு பண்ற காலம்" (நாடக வெளி, நவம்பர் - டிசம்பர் 1992:94).

இது ஒரு கிராமத்து டீகடையில் முருகேசன் பேசும் வசனம் மட்டுமல்ல. . . இதுவே ஒடுக்கப்பட்ட தலித் இனமக்கள் நாளை நிகழ்த்தப் போகும் வரலாறு.

துணைநூற்பட்டியல்

1. *அகநானூறு* (1987), மு. ரா. பெருமாள் முதலியார் (ப.ஆ.), சென்னை.

2. அம்பேத்கார், பி. ஆர். (1985), *மண்ணின் மைந்தர்களின் மறைக்கப்பட்ட வரலாறு*, சென்னை.

3. அர்ஜீன் பாங்ளே (1992), *தலித் இலக்கியம்*, சென்னை.

4. இந்திராபார்த்தசாரதி (1978), *ஔரங்கசீப்*, சென்னை.

5. இராவணன் (1994), *ஒரு குடிசையிலிருந்து . . .*, கோட்டூர்.

6. *கலித்தொகை* (1984), புலியூர் கேசிகன் (ப. ஆ), சென்னை.

7. கிருட்டிணன், அ., (1992), *கல்வெட்டில் வாழ்வியல்*, தஞ்சாவூர்.

8. கோமல் சுவாமிநாதன், 'மராட்டியத்தில் தலித் இலக்கியம் எப்படி இருக்கிறது?' சுபமங்களா - அக்டோபர் 1992, சென்னை.

9. சமுத்திரம், சு., 'தலித் இலக்கியம்', வாசுகி-மாதமிருமுறை இதழ், (1-15 ஏப்ரல்; 1-15 மே 1993) சென்னை.

10. *சிலப்பதிகாரம்* (1985), உ. வே. சாமிநாதையர் (ப.ஆ), தஞ்சாவூர்.

11. செல்லத்துரை, பவா, 'பலியாடுகள் - நாடக விமர்சனம்', நாடகவெளி (நவம்பர் - டிசம்பர் 1992), சென்னை.

12. தங்கராசு, பெ. (1983), 'முதுகுளத்தூர் முதல் ... கொடுமைகளின் வரலாறு', சென்னை.

13. தமிழன்பன், ஈரோடு (1982), '*அந்த நந்தனை எரிச்ச நெருப்பின் மிச்சம்*', சென்னை.

14. பிரபஞ்சன், 'தலித் இலக்கியம் அல்லது கலக இலக்கியம்', நக்கீரன் (1293), சென்னை.

15. *புறநானூறு* (1985), உ. வே. சாமிநாதையர் (ப.ஆ), சென்னை.

16. ரத்தினம். வைத்தி, 'ஒரு கிராமத்து டீகடையில்', நாடகவெளி (நவம்பர் - டிசம்பர் 1992), சென்னை.

17. ராஜ்கௌதமன் (), *தமிழக தலித்தும் தலித் இலக்கியமும்*, சென்னை.

30

புதிய பார்வையில் சாரங்கபாணி கரணங்கள்

இரா. கலைக்கோவன்

குடந்தை நகரில் நடுநாயகமாய்ச் சோமேசுவரருக்கு இடப்புறத்தே அமைந்திருக்கும் சாரங்கபாணி திருக்கோயிலின் கிழக்குக் கோபுர அடித்தள உச்சியில் கரணச் சிற்பங்கள் காணப்படுகின்றன. இச்சிற்பங்கள் இதுநாள் வரையிலும் பல அறிஞர்களின் ஆய்வுகட்கு உள்ளாகியுள்ளன. இவை யாரைச் சுட்டுகின்றன என்பதையே முதன்மைக் கேள்வியாக்கிய அறிஞர்கள் அதற்கு விடையும் தந்துள்ளனர். திரு. சிவராமமூர்த்தி இச்சிற்பங்கள் கண்ணனைச் சுட்டுவதாகவும் (சிவராமமூர்த்தி 1974: 60-69) முனைவர் பத்மா சுப்ரமண்யமும் (பத்மா சுப்ரமண்யம் 1979: 60) முனைவர் கபில வாத்ஸ்யாயனும் (கபில வாத்ஸ்யாயன் 1982:9) இவை சிவபெருமானைச் சுட்டுவதாகவும் திரு. தி. நா. இராமச்சந்திரன் (பத்மா சுப்ரமண்யம் 1979:60) இவை மனித வடிவமென்றும் கூறியுள்ளனர். இக்கூற்றுகளின் உண்மைத் தன்மையை ஆராயும் முன் சாரங்கபாணி கரணச் சிற்பங்களை அறிமுகம் செய்து கொள்வது சால்புடையது.

கோபுரத்தின் நான்கு திசைகளிலும் இக்கரணச் சிற்பங்கள் பதிக்கப் பெற்றுள்ளன. கோபுரத்தின் வட, தென் பகுதிகள் மதில் சுவரால் இரண்டு பகுதிகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளன. கிழக்குப் பட்டிகைக்கு மேல் நாற்பத்து நான்கு சிற்பங்களும், மேற்குப் பட்டிகைக்கு மேல் முப்பத்தெட்டுச் சிற்பங்களும் உள்ளன. தெற்கில் மதில் சுவருக்குக் கிழக்கே ஐந்து சிற்பங்களும் மேற்கில் பத்துச் சிற்பங்களும் இருக்க, வடக்கில் மதில் சுவருக்குக் கிழக்கே ஒன்பது சிற்பங்களும் உள்ளன. வடமேற்குப் பகுதி சிற்பங்கள் இன்றி வெறுமையாக உள்ளது. இந்த நூற்று ஆறு சிற்பங்களுள் ஐந்து சிற்பங்கள் தவிரப் பிற கரணச் சிற்பங்களாகவே தோன்றுகின்றன. சிவபெருமானின் ஊர்த்வ தாண்டவம், காளியின் தாண்டவம், சூத்ர தாரணம், தனிப்பூதம், ஒரு முதியவரும் இரண்டு இளைஞர்களுமாய் நிற்கும் தொகுதி என்னும் இந்த ஐந்து சிற்பங்களுள் இரண்டு கிழக்கிலும், இரண்டு மேற்கிலும், ஒன்று தென்கிழக்கிலும் உள்ளன. இவை தவிர்ந்த ஏனைய நூற்றொரு சிற்பங்களுள் தொண்ணூற்றாறு சிற்பங்களையே கரண வகையின என்று கபில வாத்ஸ்யாயனும்,

சிவராமமூர்த்தியும் தத்தம் நூல்களில் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.

இந்தச் சிற்பங்களுள் நான்கு தவிர ஏனைய நூற்றிரண்டும் தனித்தனிப் பலகைகளில் செதுக்கப்பட்டுள்ளன. இப்படித் தனித்தனியாகச் செதுக்கப்பட்டவை சாரங்கபாணி கோபுரத்தில் பதிக்கப்பெற்றபோது தனித்தும், சேர்த்தும் பொருத்தப்பட்டுள்ளன. நாற்பத்தைந்து சிற்பங்கள் தனித்தும், முப்பது சிற்பங்கள் இரண்டிரண்டாகவும், இருபத்தேழு சிற்பங்கள் மும்மூன்றாகவும் பதிக்கப்பட்டுள்ளன. இவை தவிர்ந்த நான்கு சிற்பங்கள், செதுக்கப்பட்ட காலத்திலேயே இரண்டிரண்டாக இரண்டு தனிக் கற்பலகைகளில் செதுக்கப்பட்டுள்ளன. இந்த நூற்றி ஆறு சிற்பங்களுள் எட்டு மட்டுமே சிதைந்துள்ளன. ஆனால் கரணத்தைக் குறிக்கும் கிரந்தக் கல்வெட்டு பல சிற்பங்களின் கீழ் அமைந்துள்ளது. இச்சிற்பங்களுள் ஒவ்வொன்றும் சராசரியாக 43-50 செ. மீ. அகலமும், 44-45 செ. மீ. உயரமும் உள்ளவை.

ஆடல்மேடை ஒன்றில் ஆடல் நிகழ்வது போலச் சிற்பம் வடிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆடுபவரின் பின்புறம், அரங்கத்தின் பின்திரையாய், சிற்பம் வடிக்கப்பட்ட பலகை இருக்க, அதன் மேற்புறம், திரையின் மேல்வளைவுகளாய் அலங்கரிக்கப்பட்டுள்ளது. பூச்சரங்கள் தொங்கும் மடிப்புகள்போல இந்த வளைவுகள் அழகுபடுத்தப்பட்டுள்ளன. ஆடலுக்குத் தேவையான இசையைத் தரப் பெரும்பாலான சிற்பங்களுடன் இரண்டு இசைவல்லாரும், சில சிற்பங்களுடன் ஓர் இசைவல்லாரும் காட்டப் பட்டுள்ளனர். பதினொரு சிற்பங்களுக்கே இசை கூட்ட யாருமில்லாத நிலை. இந்த இசைவாணர்கள் குள்ளச் சிறு பூதகணங்களாய்க் காட்டப்பட்டுள்ளனர். நான்கு இடங்களில் வேறுபட்ட வடிவங்களைப் பார்க்க முடிகிறது. நந்திகேசுவரரும், சிங்கமுகக் கணமொன்றும் வடமேற்கில் விளங்க, குரங்குமுகக் கணமொன்றும், சிங்கமுகக் கணமொன்றும் கிழக்கில் காணப்படுகின்றன.

இசைவாணர்கள் பொதுவாகப் பருத்த வயிறும், பிதுங்கிய விழிகளுமாய்ப் பனையோலைக் குண்டலங்களுடன் காட்டப்பட்டுள்ளனர். அரையாடை அனைவர்க்கும் உள்ளது. பெரும்பாலோர் நின்றவண்ணமிருக்க, ஒரு சிலர் சாய்ந்தும், சரிந்தும், குனிந்தும், வளைந்தும் இசையெழுப்பக் காணலாம். மிகச் சிலர் இளைத்த வடிவினராய்ச் சிறு பிள்ளைகள்போல் காட்சித் தருகின்றனர். பதித்தலில் நேர்ந்த தவறால் சில வடிவங்கள் சிதைந்து போயுள்ளன; சடாபாரம், சடாமண்டலம், சடாமகுடம் எனப் பல்வகைத் தலைக்கோலங்கள். ஒரு சில கணங்கள் ஆடுபவரைவிட அதிகமான மெய்ப்பாடுகளைக் காட்டி நம்மை மயக்கத்தில் ஆழ்த்துகின்றன. குறைந்த அணிகளும், உதர பந்தமும் சில வடிவங்களுக்கு உள்ளன. வடகிழக்குப் பூதமொன்று சன்னவீரத்தோடு அமைய அதேதிசையிலுள்ள மற்றொன்று முப்புரிநூலோடு

நிற்கிறது.

இந்த இசைவாணர்களுள் பெரும்பாலோர் வகைவகையான முழவுகள், இடக்கைபோன்ற தோற்கருவிகளையும், பல்வகைத் தாளங்களையும் இயக்கி ஆடலுக்குத் தாளம் தர, ஒரு சிலர் வீணையும் சங்கும் கொண்டு இசையெழுப்புகின்றனர். வீணையேந்திய ஐவருள், நால்வர் வலக்கை இசைவாணர்களாகவும் ஒருவர் மட்டும் இடக்கை இசைவாணராகவும் இருக்க, நந்திகேசுவரர் ஐமுகக் குடமுழவை நின்றபடி இயக்கி மகிழ்கிறார். மற்றோர் இடத்தில் புல்லாங்குழலின் நாதவெள்ளம். கிழக்கிலோ, கணமொன்று தன் வடிவத்தை மீறிய மிக நீள முழவை, எளிதாய்த் தாங்கி, இயக்கிக் காட்டுகிறது. இந்த முழவின் நீளம் எட்டு சென்டிமீட்டர். ஒரு சில இசைவாணர்கள் இந்நாளைய இசை இயக்குநர்கள்போலக் கருவிகள் இன்றிக் கைகளை வெறுமனே உயர்த்திப் போற்றி மெய்ப்பாட்டில் இசை இயக்கம் செய்து காட்டுகின்றனர்.

கரணம் காட்டும் ஆடவர் வடிவத்தின் உயரம் பெரும்பாலும் அனைத்துச் சிற்பங்களிலும் 39-41 செ. மீ. அளவுக்குள் அமைந்துள்ளது. சடா மகுடத்துடன் காணப்படும் இந்தக் கரணரை மகுடப் பூரிமம், மகர குண்டலங்கள், வாகுவளையம், கண்டிகை, சரப்பளி, வீரச்சங்கிலி, தோள்வளை, கைவளைகள், சிங்கமுக அரைக்கூச்சு, குறங்குசெறி, தாள்செறி, நூபுரம், சிலம்பு, வீரக்கழல் எனப் பட்டியலாய் நீளும் அணிகளுள் பெரும்பான்மையானவை அழகு செய்கின்றன. வீரச்சங்கிலி ஒன்றையொன்று எதிர்கொள்ளும் இடத்தில் முதுகுப்புறத்தே அமையும் தூக்கம் என்னும் பதக்க வடிவம் சில சிற்பங்களில் மிக அழகாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. சில சிற்பங்கள் உதரபந்தம் கொண்டிருக்க, ஒரே ஒரு சிற்பம் மட்டும் முப்புரிநூலுடன் காட்சித் தருகிறது. சில சிற்பங்கள் மாலையுடன் காட்சி அளிக்கின்றன. ஆடுபவரின் கரண அசைவுகளுக்கேற்பச் சரிந்தும், பறந்தும் காணப்படும் இம்மாலைகள் மேலிருந்து கீழாக அளவில் பருத்துள்ளன.

இரு பிரிவுகளாய் மகுடத்தின் கீழ்ப் பிரிந்து தோள்களைத் தழுவிப் பக்கவாட்டில் கைப்புறத்தே சரிந்து தொங்கும் ஸ்கந்த மாலையில் பல்வேறு பூக்கள் பொருத்தப்பட்டுள்ளன.

இந்தக் கரணச் சிற்பங்களின் இடையாடை மிகுந்த கலைநயத்தோடு செதுக்கப்பட்டுள்ளது பக்கவாட்டு முடிச்சுகள் சோழர் தலைமுறைக்கே உரிய நளினச் செறிவுடன் காட்டப்பட, இடைத் தொங்கல்கள் பூவிரியாய் இறங்கி ஆடுவார் தம் அழகுக்கு அழகூட்டி, அசையும் பாங்கில் ஆட்ட விரைவையும் எடுத்துரைக்கின்றன.

கரணங்களில் முக்கியமானவை மூன்று. ஒன்று காலசைவு; மற்றொன்று கையசைவு; மூன்றாவது உடல் நிலை. காலசைவை நாட்டியசாத்திரம் சாரி என்றும், கையசைவை நிருத்தக்கை என்றும், உடல் நிலையை ஸ்தானம் என்றும் வகைப்படுத்தும். பரதரின் அட்டவணைப்படி கால் நிலைகள் விண்கால்கள், மண் கால்கள் எனப் பிரியும். மண்ணில் படிய அமையும் கால்கள் மண் கால்கள். மண்ணில் படாது அமைபவை விண்கால்கள், சாரங்கபாணி கோயிற் சிற்பங்களின் பார்வையாளர் தொகுதி, மற்றும் தனிப் பூதகணம் தவிர்த்த ஏனைய நூற்றுநான்கில் அறுபத்தெட்டு மண்கால்கள் காட்ட, முப்பத்தாறு விண்கால்கள் காட்டுகின்றன. பெரும்பாலான சிற்பங்கள் முன்புறம் காட்டிக் கரணம் நிகழ்த்தச் சில பக்கவாட்டைக் காட்டியும், சில பின்புறம் திரும்பியும் கரணம் செய்கின்றன. திருத்தக்கைகளும், உடல்நிலைகளும் பல சிற்பங்களில் கரண இலக்கணங்களுக்கேற்ப அமைக்கப்பட்டுள்ளன. பொதுவான உடல்நிலையாக மண்டலம் கையாளப்பட்டுள்ளது.

இந்தக் கரணச் சிற்பங்கள் மிக அற்புதமாக வடிக்கப்பட்டுள்ளன. புன்னகை மாறாத இளம் உதடுகள், உருண்டை முகம், எடுப்பான நாசி, வில்லைப்போல் புருவங்கள், அழகாய்க் கண்கள், திரண்ட தோள்கள், பரந்த மார்பு, சரியான அளவில் இடையும் பின்புறமும், ஆடலில் உரமேறிய கால்கள் என அழகாய் அமையாத உடற்பகுதியே இல்லை என்னுமளவுக்குத் தேர்ந்த சிற்பிகளால் இவ்வடிவங்கள் தெரிந்து செய்யப்பட்டுள்ளன. சூகி, அக்ரதல சஞ்சாரம், அஞ்சிதம், உத்கட்டிதம், குஞ்சிதம் போன்ற பாத அமைப்புகள் இச்சிற்பங்களில் காட்டப்பட்டிருப்பதுபோல் தஞ்சையிலோ, தில்லையிலோகூடக் காட்டப்படவில்லை என்றால் அது மிகையாகாது.

இங்குள்ள சிவபெருமானின் ஊர்த்வ தாண்டவச் சிற்பத்தை லலாட திலகமென்று சில அறிஞர்களும் (சிவராமமூர்த்தி 1974: 65-66, கபில வாத்ஸ்யாயன் 1982:81) காளிகா ஊர்த்வ தாண்டவமென்று பத்மா சுப்ரமண்யமும் (பத்மா சுப்ரமண்யம் 1979:61) தத்தம் நூல்களில் குறித்துள்ளனர். பதினெட்டுக் கைகளுடன் ஊர்த்வ தாண்டவமாடும் சிவபெருமானை வலப்புறத்தே விஷ்ணுவும் நான்முகனும் வணங்கி வழிபடுகின்றனர். மேற்புறத்தே மேகக் கூட்டங்களிடையே கந்தர்வ வணக்கம். கீழே வலப்புறம், அமர்ந்த நிலையில், கால்களால் அணைந்த ஐமுகக் குடமுழவொன்றை முன்னிரண்டு கைகளால் இயக்கியபடியே, பின்னிரண்டு கைகளால் ஆடலைப் போற்றி மகிழ்கிறது அழகு கொஞ்சும் முகத்தோடு கூடிய ஆடவர் வடிவமொன்று. இந்த முப்புரவாசிக்கு எதிரே, ஊர்த்வருக்கு இடப்புறம், பின் கைகள் போற்ற முன் கைகளால் செண்டு தாளம் இசைக்கப் பூதகணம். சிவபெருமான் வலக்காலைத் தோளையொட்டி வலமேற்கைக்கு முன்புறத்தே, புறங்கால் முகம் நோக்கியிருப்பது போல் உயர்த்தி,

இடப் பாதத்தைப் பார்சுவத்தில் வைத்து ஊர்த்வ தாண்டவராய்க் காட்சியளிக்கிறார்.

வலப்புறக் கைகளுள் முன்கை காப்பு முத்திரை காட்டுகிறது. பின்கைகள் கீழிருந்து மேலாகக் கடகம், சூசி முத்திரை காட்டி, கேடயம், ஈட்டி, சிறு முத்தலை ஈட்டி, மழு, உலக்கை, பெரு முத்தலை ஈட்டி ஆகிய கருவிகளைக் கொண்டு அமைந்துள்ளன. இட முன்கை மேல் நோக்கி உயர்த்தித் திருப்பிய பதாகத்தில் கூரையைத் தாங்குவதுபோல் காட்டப்பட்டுள்ளது. பிற இடக்கைகளுள் மூன்று கடகம், சூசி, வியப்பு காட்டிட, இரண்டில் மணியும் பாசமும் உள்ளன. ஒரு கை அர்த்தரேசிதமாய் நீண்டுள்ளது. இரண்டு கைகளில் உள்ள கருவிகளை அடையாளம் காண முடியவில்லை. கண்டிகை, சரப்பளி, வீரக்கழல், பாடகம், சதங்கை என அணிவகைகள் மிளிர, எழிலார்ந்த ஆடைத்தொங்கல்களும் பக்கவாட்டு முடிச்சுகளும் பெருமானின் அழகுக்கு அழகு சேர்க்கின்றன.

இந்தக் கரணச் சிற்பங்களுள் சிலவற்றின் பக்கத்தில் உள்ள தூண் பாதங்கள் சற்றே பெரிய அளவினவாய் அமைந்து, சிற்பிகள் தம் கைவண்ணம் காட்டிட இடம் தந்துள்ளன. சிவபெருமானின் பல்வேறு தோற்றங்களே பெரும்பாலான தூண்களில் இடம்பெற்றுள்ளன. பிச்சையேற்கும் பெம்மான், உமையை அணைத்தவர், உமாசிவர், ஆலமர் அண்ணல், நந்தி அண்மையர், யானையை அழித்தவர், கிராதார்ச்சுனர் எனப் பல தோற்றங்கள், பிச்சையேற்றவர் கோலமும், வீராசன ஆலமர்க் கோலமும் கண்ணில் நிற்கும் கவிதைகள். சில தூண்கள் ஆடற் சிற்பங்களைக் கொண்டுள்ளன.

கரணச் சிற்பங்கள் கண்ணனைச் சுட்டுவதாகக் கூறும் திரு. சிவராமமூர்த்தி தம் கூற்றுக்குச் சான்றாகச் சிற்பங்களில் காணப்படும் வனமாலை போன்ற மாலையையும், மார்பணி ஒன்றையும் சுட்டுகிறார். இந்த மார்பணியை அவர் சுவர்ண வைகாக்ஷம் என்று குறிப்பிட்டு, இது இளவயதினர் அணி என்றும் பாலசுப்ரமணியர், கிருஷ்ணர் படிமங்களில் அதிகம் காணப்படுவது என்றும் கூறுகிறார். வைகாக்ஷம் என்பதற்குத் திரு. மோனியர் வில்லியம்ஸ், தோளிலிருந்து தொங்கவிடப்படும் ஒரு மாலை என்று பொருள் தருகிறார். திரு. சிவராமமூர்த்தி சுட்டும் மார்பணி உண்மையில் சன்னவீரமாகும். இங்கு ஆடும் வடிவங்களுள் பெரும்பான்மையன இந்த மார்பணியை அணிந்துள்ளன. இதன் அமைப்பு சிற்பச் செந்நூலில் (வை. கணபதி ஸ்தபதி 1978: 94) விளக்கப்படும் சன்னவீரத்தோடு மிகப் பொருந்துகிறது. சன்னவீரம் வீரத்தின் அடையாள அணியாகும். இதை இந்தக் கரணச் சிற்பங்கள் பெற்றிருப்பது முற்றிலும் பொருத்தமேயாகும். தாண்டவத்தில் இரண்டு பிரயோகங்களைக் குறிப்பதுண்டு. ஒன்று உத்ததப் பிரயோகம். இது சிவபெருமானுக்குரியது. மற்றொன்று சுகுமாரப் பிரயோகம். இது பார்வதிக்குரியது. சிவபெருமானுக்குரிய உத்ததப் பிரயோகம் வலிமை நிறைந்தது. சக்தி வாய்ந்த வீச்சுக்களோடு கூடியது. இதை நிகழ்த்திக் காட்டுபவர்

சன்னவீரத்தை ஓர் அணியாகக் கொள்வது இயல்பானதே.

இங்குள்ள நூற்றியொரு கரணச் சிற்பங்களுள் இருபது வடிவங்களில் மட்டுமே திரு. சிவராமமூர்த்தி வனமாலை என்று குறிப்பிடும் மாலை காணப்படுகிறது. இது பார்க்க வனமாலைபோலக் காணப்படுகிறதே தவிர வனமாலையல்ல. வனமாலை முழங்கால்கள் வரைத் தொங்குவதுபோல அமைக்கப்படும். இந்த மாலைகளோ சில இடுப்புவரையிலும், ஒன்றிரண்டு தொடைவரையிலும் காட்டப்பட்டுள்ளன. இருபதே சிற்பங்களில் காணப்படும் இம் மாலைகளைக் கொண்டு இந்த வடிவங்களைக் கண்ணன் என்று கொள்வது சரியாகாது.

இக்கரணச் சிற்பங்கள் கண்ணனைச் சுட்டவில்லை என்பதற்கு மிகப்பெரும் சான்றுகளாய்ப் பூதகணங்களும், நந்திகேசுவரரும் நிற்கிறார்கள். கண்ணனின் ஆடலுக்கு நந்தி எப்படிக் குடமுழா வாசிப்பார்? மேலும் குடமுழா கைலாயத்துக் குரியது, எந்த வைணவ வடிவத்தோடும் அல்லது மரபுகளோடும் பேசப்படாதது. எல்லாவற்றையும் விடக் கரணங்களைச் சிவபெருமான் வழங்கியதாகத்தான் நாட்டிய சாத்திரமே பேசுகிறது. ஒருவேளை வைணவ ஆர்வலர் சிலர் இக்கரணங்களைக் கண்ணனுக்கு ஏற்றிக்காட்ட விரும்பி இவற்றைப் படைத்தனர் என்று கொள்ளலாம் என்றாலோ, இரண்டு விஷயங்கள் தடுக்கின்றன. ஒன்று இச் சிற்பங்கள் தோன்றிய காலகட்டம். சைவப் பெருவேந்தன் சிவபாதசேகரன் முதலாம் இராசராசன் தஞ்சையில் கரணக்கோவையை அந்தச் சிவபெருமானே ஆடுவதுபோல் அமைத்த காலத்தை ஒட்டியெழுந்த சாரங்கபாணி கோயிற் சிற்பங்கள் கரணங்களைக் கண்ணனுக்குத் தாரைவார்த்துத் தந்திருக்க முடியாது. இரண்டாவது, இசை கூட்டும் பூதகணங்கள். கண்ணனுக்குப் பூதகணங்கள் இசை கூட்டியதாகப் புராண வரலாறு இல்லை.

பத்மா சுப்ரமண்யமும், கபில வாத்ஸ்யாயனனும் இவ்வடிவங்களைச் சிவபெருமான் என்று கூறுகின்றனர். சான்றாக அவர்கள் காட்டுவது பூதகணங்களை. பூதகணங்களும், நந்தியும் சிவச் சார்புடையவை என்பதில் எள்ளத்தனையும் ஐயமில்லைதான். ஆனால் அதனாலேயே இங்கு ஆடுபவரைச் சிவபெருமான் என்று எப்படிச் சொல்ல முடியும்? நெற்றிக் கண்ணில்லை. ஆகம விரோதமாய் இரண்டே கைகள். இவர் சிவபெருமான்தான் என்பதற்குத் தோற்ற அமைதியில் எந்தச் சான்றுமில்லை. அதனால்தானே தஞ்சையில் கரணங்களைச் சிவபெருமான் நிகழ்த்துவதாகக் காட்டவிரும்பிய நித்தவிநோதர் அங்கே ஒவ்வொரு வடிவத்திற்கும் நான்கு கைகளைத் தந்து சிவபெருமானுக்குரிய கருவிகளையும் அந்தக் கைகளில் வைத்து நம்மைக் காப்பாற்றியுள்ளார்.

இந்தக் கரணச் சிற்பங்கள் சைவச் சார்புடையவைதாம். ஆனால் பத்மா

சுப்ரமண்யமும், கபில வாத்ஸ்யாயனனும் சொல்வதுபோல் இங்கு ஆடுபவர் சிவபெருமான் அல்லர். இச்சிற்பங்கள் தண்டுவைக் குறிக்கின்றன. நாட்டிய சாத்திரத்தில் (நாட்டிய சாத்திரம் 1967:47) சிவபெருமான் தண்டுவை அழைத்துப் பரதருக்கு அங்ககாரங்களைக் கற்றுத்தரச் சொன்னதாகவும், அதன்படித் தண்டு தனக்குக் கற்றுத் தந்ததாகவும் பரதரே கூறுகிறார். மேலும் சிவபெருமான் கண்டுபிடித்துத் தமக்குச் சொன்ன ரேசகங்கள், அங்ககாரங்கள், பிந்திகளைக் கற்று அவற்றைக்கொண்டு இசையுடன் கூடிய ஆடலைத் தண்டு உருவாக்கியதாகவும், அதனாலேயே இவ்வாடல் தாண்டவம் என்று பெயர் பெற்றதாகவும், தண்டு தமக்குக் கற்றுத் தந்த அந்த செவ்விய ஆடலைத் தாம் கற்றவிதமாகவே இங்குச் செய்வதாகவும் பரதர் நாட்டிய சாத்திரத்தில் (நாட்டிய சாத்திரம் 1967: 67) மிகத் தெளிவாகக் கூறுகிறார்.

சாரங்கபாணி சிற்ப வரிசையில் கிழக்கு முகத்தின் வடபுறத்தில் நுழைவாசலில் இருந்து ஆறாவது சிற்பமாக மூன்று ஆடவர்கள் காட்டப்பட்டுள்ளனர். இவர்களுள் முதலாமவர் முதியவர், தாடி மீசையும், பட்டாடையுமாய்க் காட்சியளிக்கும் இவரையடுத்து இளைஞர்களாய் இருவர். முதியவரின் வலக்கை கரணங்களை இரசித்துப் போற்றும் மெய்ப்பாட்டில் இடக்கை இடுப்பில். அவரை ஒட்டி நிற்கும் இரண்டு இளைஞர்களுள் ஒருவர் இடக்கையைக் கடியவலம்பிதமாய்க் கொண்டு வலக்கையைப் பதாக முத்திரையில் காட்டி நிற்கின்றார். பதாகத்திற்குள்ள விநியோகங்களில் ‘இது, அது என உரைத்து’ மகிழ்தலும் ஒன்றாகும். இந்த இளைஞர் தண்டுவின் ஆடல் அமைவுகளை இது, அது என இனம்கண்டு மகிழ்கின்றார். மற்றோர் இளைஞர் இந்தக் கரணங்களைக் கண்டு வியந்து போற்றி நிற்க, முதியவரோ பெரிதும் சிலாகித்துப் பெருமகிழ்வில் மூழ்கியிருக்கிறார். இவர்களைக் கபில வாத்ஸ்யாயன் கரண ஆசிரியர்களாகக் குறிப்பிடுகிறார். இக்கரணத் தொடர்களை ஆய்வு செய்துள்ள பிற அறிஞர்கள் யாருமே இச் சிற்பத் தொகுதியைத் தம் கட்டுரைகளில் குறிப்பிடவில்லை. இவர்கள் கபில வாத்ஸ்யாயன் சொல்வதுபோல் கரண ஆசிரியர்களல்லர். சாட்சாத் பரதரும் அவருடைய பிள்ளைகளும்தான்!

நாட்டியசாத்திரம் பரதர் ஆடலைத் தம் நூறு பிள்ளைகளுக்கும் கற்றுத் தந்ததாகக் கூறுகிறது. பிறகு நான்முகன் அறிவுரைப்படி நாட்டிய நிகழ்ச்சி சிவபெருமான் முன்னிலையில் நிகழ்கிறது. நிகழ்ச்சியைக் கண்டு மகிழ்ந்த சிவபெருமான் நான்முகனிடம் ஆடல், அங்ககாரங்களாலும் கரணங்களாலும் அழகு பெறுவதாகக் கூறி அவற்றை நாட்டிய நிகழ்ச்சியின் பூர்வரங்கத்தில் சேர்த்துக் கொள்ளச் சொல்கிறார். நான்முகன் அங்ககாரங்களின் பயன்பாடு பற்றிச் சிவபெருமானிடம் கேட்க, சிவபெருமான் தண்டுவை அழைத்துப் பரதரிடம் அங்கிகாரம் பற்றிப் பேசுமாறு பணிக்கிறார். தண்டு அந்த ஆணையைத் தலைமேல் ஏற்றுக் கற்றுத் தருகிறார். அதைத்தான் சாரங்கபாணி கோயிற் கரணச் சிற்பங்கள்

படம் பிடித்துள்ளன. தண்டுவின் கரண விளக்கங்களைப் பரதரும் அவருடைய பிள்ளைகளும் கண்டு மகிழ்ந்து கண்களில் நிறைப்பதைக் கிழக்கு முகத் தொகுதி காட்டுகிறது. தண்டுவின் ஆடலுக்கு இசைகூட்ட கயிலாயத்தின் பூத கணங்களையும், நந்தியையும் விட்டால் வேறு யார் வரமுடியும்?

சிற்பிகள் பரதரையும் காட்டி, தண்டுவையே கரண இயக்கங்களில் படம் பிடித்து அற்புதமான இலக்கியமாய் இந்தச் சிற்ப வரிசைகளைச் செதுக்கி வைத்தனர். இந்தக் கரணச் சிற்பங்களில் காளியையும் சிவபெருமானையும் அவர்கள் இடம் பெறவைத்ததுகூட உத்தத, சுகுமாரத் தாண்டவ மரபுகளையும் சிவச் சார்பையும் சுட்டிக்காட்டத்தான்.

சாரங்கபாணி கோயிற் சிற்ப வரிசையில்தான் பரதர் முதன்முதலாக இடம் பெறுகிறார். மாமல்லைத் தர்மராசர் தளியின் இரண்டாம் தளத்துக் கருவறைப் புறச் சுவரில் இரண்டு உருவச் சிற்பத் தொகுதிகள் உள்ளன. இவை இரண்டிலும் சிவபெருமான் உள்ளார். ஒரு தொகுதியில், சிவபெருமானுடன் காட்டப் பெற்றிருக்கும் ஆண்வடிவம் தன் இடக்காலைத் தூக்கி விண் கால்நிலை காட்டுகிறது. இந்த வடிவத்தைத் தண்டு என்று அறிஞர்கள் அடையாளம் கண்டு எழுதியுள்ளனர். தம்மிடம் ஆடலைக் கற்ற தண்டு ஆட, அதைச் சிவபெருமான் சரிபார்ப்பதாக இத் தொகுதியை அறிஞர்கள் விளக்கியுள்ளனர். ஆனால் பத்மா சுப்ரமண்யம் தம்முடைய தொலைக்காட்சித் தொடரொன்றில் சிவபெருமானுடன் காணப்படும் வடிவத்தைப் பரதர் என்று கூறியுள்ளார். பரதரின் ஆடலைச் சிவபெருமான் காண்பதாக அவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். நாட்டிய சாத்திரத்தில் சிவபெருமானின் முன்னால் தாம் ஆடியதாகப் பரதர் குறிப்பிடவில்லை. பேச்சு நடப்பதே சிவபெருமானுக்கும், நான்முகனுக்கும் இடையில் தான். பிறகு சிவபெருமானுக்கும் தண்டுவுக்கும் இடையில் உரை நிகழ்கிறது. நாட்டியசாத்திர நிகழ்வுகள் கொண்டு பார்க்கும்போது இச் சிற்பத் தொகுதியில் இருக்கும் ஆடல் வடிவத்தைத் தண்டு எனக் கொள்வதே பொருத்தமாகத் தோன்றுகிறது.

தர்மராசர் தளியிலுள்ள மற்றொரு சிற்பத் தொகுதியில் சிவபெருமானுடன் இருக்கும் ஆடவரைத் திரு. சிவராமமூர்த்தி தம்முடைய நூலொன்றில் (சு. ரா. சீனிவாசன் 1975 : 27) அர்ச்சுனனாகவும், மற்றோர் நூலில் பரதர் (சிவராமமூர்த்தி 1974: 116,195) அல்லது தண்டு அல்லது சண்டேசரென்று அடையாளம் காட்டுகிறார். பத்மா சுப்ரமண்யம் இந்த வடிவத்தைத் தண்டு என்கிறார். திரு. சு. ரா. சீனிவாசன் இந்த வடிவம் சண்டேசராக இருக்கலாம், (சு. ரா. சீனிவாசன் 1975:27) என்று கூறுகிறார். இதுதான் பொருத்தமாகத் தோன்றுகிறது. சிவபெருமானின் வல முன் கையிலிருந்து தொங்கும் பரிவட்டம் இதை உறுதி செய்யும். இதனால் தர்மராசர்

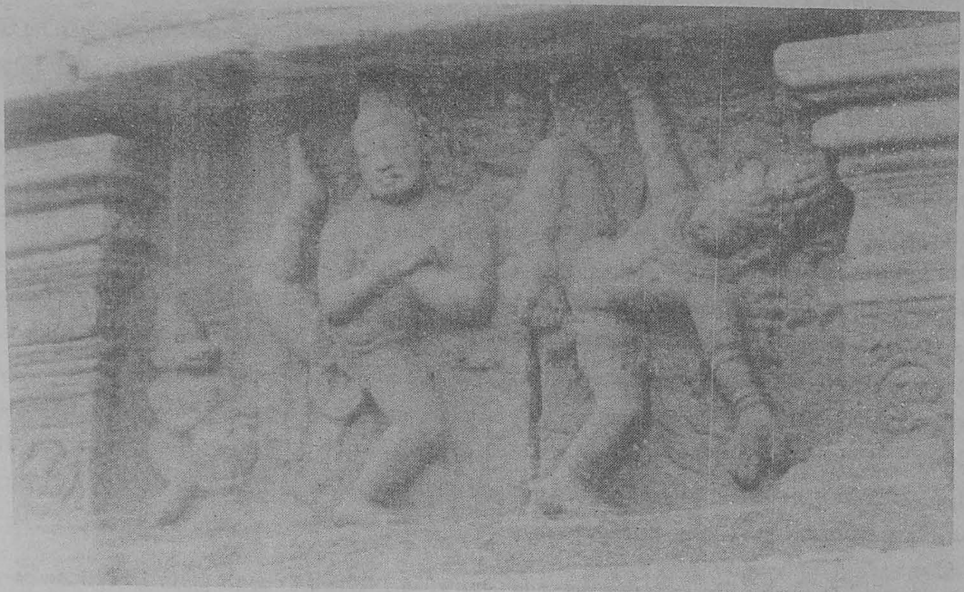
தளியில் எந்த இடத்திலும் பரதரின் வடிவமில்லை என்பது தெளிவாகிறது.

தமிழகத்துச் சிற்பக்கலை வரலாற்றில் சிவபெருமான் தண்டுவின் ஆடலைப் பார்க்கும் தர்மராசர் தளித் தொகுதியில்தான் நாட்டிய சாத்திரக் கல்வி மரபு அப்படியே பின்பற்றப்பட்டு முதன்முதலாக இடம்பெறுகிறது. நாட்டியக் கல்வி மரபின் இந்த இரண்டாம் நிலையைத் தர்மராசர் தளி தர, தொடர்ச்சி விடுபட்டுவிடக் கூடாதென்று அதன் முதல் நிலையைத் தஞ்சையில் உருவாக்கினார் முதலாம் இராசராசர். அவரோ அல்லது அவருக்குப் பின்வந்த கலையார்வம் கொண்ட எந்தச் சோழ மன்னரோ நாட்டிய சாத்திர மரபின் அடுத்த நிலையைச் சாரங்கபாணித் தொடரில் பின்பற்றினார். சிவபெருமான் தஞ்சையில் ஆடிக் காட்டியதைக் கற்ற தண்டு, மாமல்லையில் அதைச் சிவபெருமானுக்கு ஆடிக்காட்டி, சரிபார்த்துக் கொண்டு, சாரங்கபாணியில் பரதருக்குக் கற்றுத் தருகிறார். பரதர் அதைத் தன் பிள்ளைகளுக்கும் நான்முகன் அனுப்பிய பெண்களுக்கும் சொல்லித் தந்ததைக் கருத்தில் கொண்டே பின்னால் வந்த அனைத்துக் கரண வரிசைகளிலும் பெண்களை இடம்பெற வைத்தனர் மரபறிந்த சிற்பாசிரியர்கள் தில்லை, திருவண்ணாமலை, விருத்தாசலம், திருவதிகை, குடந்தை நாகேசுவரர், திருச்சி மதுரகாளியம்மன் என்று அனைத்துக் கோயில்களிலும் பெண்களே கரணக் காரிகைகளாய்க் காட்சித் தருகின்றனர்.

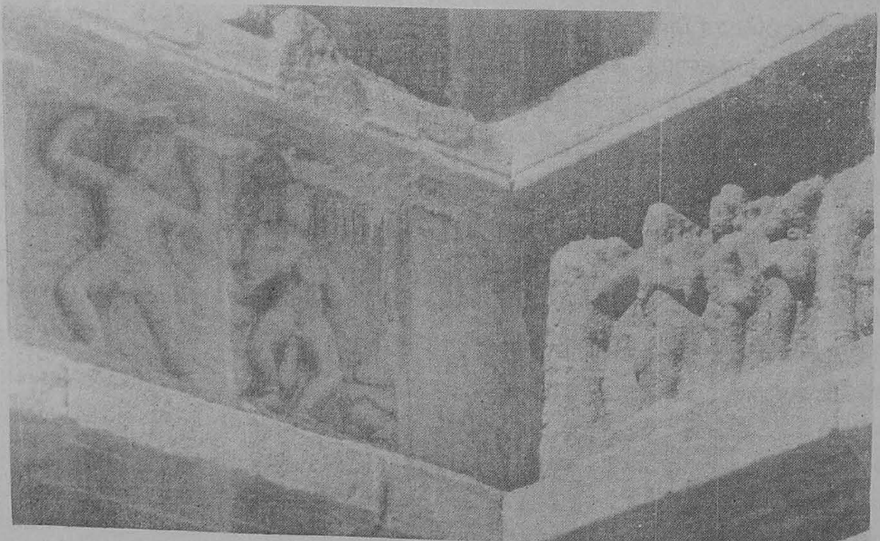
நாட்டியசாத்திர மரபுகளை அடியொட்டிய நிலையிலும், தண்டுவின் கரணக் கோலங்களைக் கொண்டிருக்கும் ஒரே சிற்ப வரிசை என்ற முறையிலும், தமிழகத்துச் சிற்பக் கலை வரலாற்றில் தனிச் சிறப்பு பெற்றுவிட்டும் சாரங்கபாணி கோயிற் சிற்பங்கள் மற்றோர் மகுடத்தையும் சூட்டிக் கொள்கின்றன. ஆம்! நாட்டிய வேதத்தை நமக்குத் தந்த பரதரைத் தமிழகத்துப் பழங்கோயில்களில் இங்கு மட்டுமே காண முடிகின்றது. அதுவும் அவரெழுதிய நாட்டியசாத்திர மரபுப்படியே, அவர் படைத்த கரணங்களைக் கண்டபடியே அவர் சிற்பம் அமைந்திருப்பது சிறப்புக்குரியதாகும்.

பரதரின் பெயரைச் சாளுவன் குப்பத்து அதிரண சண்டேசுவரத்தில் கல்வெட்டாய்ப் (SII Vol I, Ins. no. 21) பொறித்து, நாட்டிய சாத்திரத்தின் கால நிர்ணயத்துக்குக் கை கொடுத்தார் ராஜசிம்மப் பல்லவர். அந்தப் பரதரையே சிற்பமாய் வடித்துச் சிறப்பைப் பெற்றதோ பெயர் தெரியாப் புகழ்ச் சோழர் ஒருவர். தண்டுவும் பரதரும் இடம்பெற்றதாலேயே இந்தக் கரணத் தொகுதிகள் அழியாப் புகழ்பெற்று விட்டன.

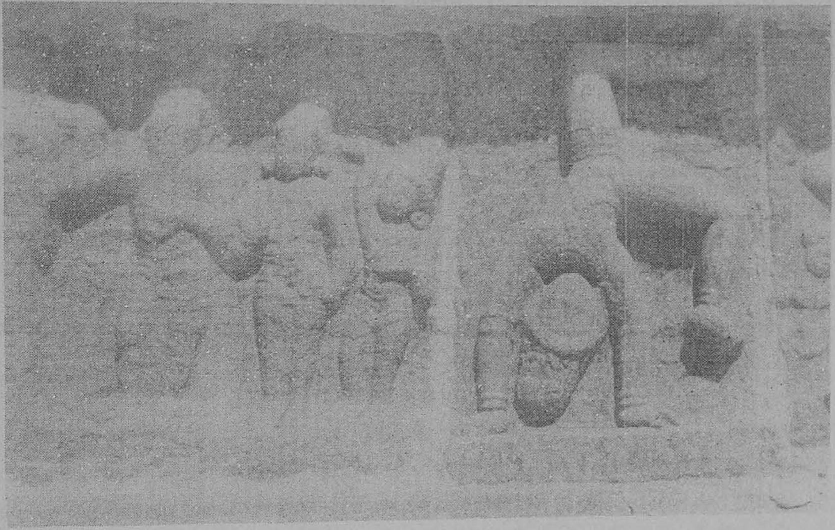
தண்டுவின் கரணத்திற்கு நந்திகேசுவரர் குடமுழா வாசித்தல்



பரதரின் பார்வையில் தண்டுவின் கரணங்கள்



முதல் தொகுதியில் பரதரும் பிள்ளைகளும் தண்டுவின் கரணம் பார்த்தல்
இரண்டாம் தொகுதி தண்டுவின் கரணக் கோலம்



தண்டுவின் கரணக் கோலம்

BIBLIOGRAPHY

1. கணபதி ஸ்தபதி, வை. (1978) *சிற்பச் செந்நூல்*, சென்னை.
2. Kapila Vatsyayan (1982) *Dance Sculpture in Sarangapani Temple*, Madras.
3. *Natya Sastra* (1967) ed. Mano Mohan Ghosh, Calcutta.
4. Padma Subrahmanyam (1979) *Bharata's Art Then & Now*, Bombay and Madras.
5. Sivaramamurti, C. (1974) *Nataraja in Art, Thought and Literature*, New Delhi.
6. Srinivasan K.R. (1975) *The Dharmaraja Ratha and its Sculptures*, Mahapalipuram, New Delhi.

31

கல்லல்ல, கருத்துக் கருவூலங்கள்

ஆ. வேலுசுவாமி சுதந்திரன்

சிற்பங்கள், வெறும் காட்சிப் பொருளாகாமல் கலாச்சார, சமுதாய, சமயக் கருத்துக்களைக் காட்டித் தனிச்சிறப்புப் பெறுகின்றன.

தமிழகத்தில், விநாயகர் வழிபாடு கி.பி.7-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றியதென்று ஆராய்ச்சியாளர் குறிப்பிடுவர். பல்லவ மன்னன் நரசிம்மனின் படைத்தளபதியான பரஞ்சோதியென்பவர் சாளுக்கிய நாட்டின் மீது போர்தொடுத்து, அதன் தலைநகரமான வாதாபியைத் தீக்கிரையாக்கி, அங்கிருந்து வினாயகர் சிலையொன்றை நினைவுச்சின்னமாகப் பெற்றுத் தமிழகத்தில் திருச்செங்கோட்டங்குடியூரிலமைந்த, கணபதீசுவராலயத் திருச்சுற்றில் அமைத்தானென்பது ஒரு கருத்தாகும் (நாகசாமி 1979: 32). பல்லவர்கள் வாதாபி மீது பெற்ற வெற்றிக்குச் சான்றுகளுண்டு (ஹெராசு, 1933: 38). வேலூர்ப் பாளையச் செப்பேடும், இவ்வெற்றியை உறுதி செய்கிறது. (கோபாலன் 1928: 98). வெற்றியின் நினைவாகத் தூணொன்றைக் கொண்டுவந்தானென்று செப்பேடு கூறுகிறது. (மகாலிங்கம் 1969: 84). விநாயகர் சிலைகொண்டுவந்த செய்தி பட்டயத்தில் இடம்பெறவில்லை. ஆனால் மும்மூர்த்திகளிருவரான முத்துசுவாமி தீட்சிதரென்பவர், தமது பாடலில் வாதாபி கணபதியென்றுக் குறிப்பிடுவது, இக்கற்றிருமேனியானது வாதாபியிலிருந்து கொண்டுவரப்பட்டது என்ற கருத்துக்கு ஆதாரமாக அமைகிறது. உருவ அமைப்பிலும், இச்சிற்பமானது, ஏனைய திருக்கோயில்களிலிருக்கும் வடிவங்களிலிருந்து வேறுபடுகிறது. கீழிருக்கைகளும், தொடைமீது அமர்ந்திருப்பதும், துதிக்கையானது வலப்புறமாக சுழன்றிருப்பதும் இச்சிற்பம் தமிழகக் கலையிலிருந்து வேறுபடுகிறதென்பதைக் காட்டுகிறது. தமிழகச் சிற்பங்களில் வலது கீழ்க்கையில் உடைந்த தந்தமும், இடது கீழ்க்கையில் மோதகமுமிருக்கும். துதிக்கையானது இடது புறமாகச் சுழன்றுமிருக்குமென்பது குறிப்பிடத்தகுந்தது. இக்கலைவடிவ வேறுபாடு வெற்றியின் நினைவாக இச்சிலை கொண்டுவரப்பட்டிருக்கலாமென்ற கருத்துக்குத் துணைபுரிகிறதெனலாம்.

சோழர் காலத்திலும் வெற்றியின் நினைவாகக் கொண்டு வரப்பட்ட சிற்பங்கள் பலவுண்டு. இராசராசன் காலத்தில் சேர நாட்டின் மீது பெற்ற வெற்றியின் நினைவாக, படைத்தலைவரான விக்கிரமசிங்க மூவேந்த வேளானென்பவன், மரகதத்தேவர் படிமத்தைக் கொண்டுவந்தானென்றும், மன்னனின் உத்தரவிற்கிணங்க, அப்படிமத்தைத் திருப்பழனத்திலுள்ள சிவன் கோயிலில் எழுந்தருளிவித்தானென்பதும் வரலாற்றுச் செய்தியாகும். சதாசிவபண்டாரத்தார் கல்வெட்டொன்று 1949: 100 இச்செய்தியை உறுதி செய்கிறது. ஆனால் இன்று அத்திருக்கோயிலில் சிற்பம் இடம் பெறவில்லை. தஞ்சை, பிள்ளையார்ப்பட்டி விநாயகராலயத்திலிருக்கும் விநாயகர் உருவமும் வடிவமைப்பில் தமிழகக் கலையிலிருந்து வேறுபாடு காட்டுகிறது. கலிங்க நாட்டு வெற்றியின் நினைவாகக் கொண்டு வந்திருக்கலாமெனக் கருத இடமிருக்கிறது. கும்பகோணம், திருநாகேசுவரசுவாமி ஆலயத்திலிருக்கும் விநாயகர் திருமேனியொன்றும் வேறுபட்ட கலைவடிவமைப்பில், கலைநயம் காட்டுகிறது. இன்றும் பேச்சு வழக்கில், கங்கை விநாயகரென்றே அழைக்கின்றனர். உதரபந்தமாகப் படமெடுத்த அரவமிருப்பது ஒரு புதுமை வடிவமாகும். மேலும் ஒரு கரத்தில்; பாத்திரத்தில் பழங்களைத் தாங்கியிருப்பதும் வித்தியாசமான அமைப்பு முறையாகும். திருமேனியைச் சுற்றித் திருவாசியமைத்திருப்பதும், அதில் கந்தர்வர்கள் இடம்பெறுவதும் ஒரு புதுக் கலைப்பாணியாகும். இராசேந்திரன் கங்கைமீது பெற்ற வெற்றியின் நினைவாக, இச்சிலை கொண்டுவரப்பட்டிருக்கலாமெனக் கருதயிடமிருக்கிறது.

கங்கை கொண்ட சோழபுரம், கங்கைகொண்ட சோதீசுவராலயத்திலிருக்கும் நவக்கிரகச் சிற்பமொன்று வடஇந்தியக் கலைப்பாணியில் அமைந்ததாகும். குதிரைகள் பூட்டப்பெற்று, தேர்ப்போன்ற வடிவமைப்பிலிருக்கும் இது போன்ற அமைப்பு முறையை வேறெந்தத் தமிழகத் திருக்கோயில்களிலும் பார்க்க முடியாது. இச்சிற்பமும், வட இந்திய வெற்றியின் நினைவாகக் கொண்டுவரப்பட்டதாகும். இக் கோயிலருகில், சாளுக்கியர் கலைப்பாணியிலமைந்த பைரவர், பைரவிச் சிற்பங்கள் காட்சியளிப்பது, சோழர் சாளுக்கிய அரசியல் உறவைப் பிரதிபலிப்பதாகும் (நாகசாமி 1970: 60). நின்றகோலத்தில், பைரவர், நான்கு கைகளுடன் காட்சியளிக்கிறார். வலது கைகளில் சூலமும் கட்காவுமிருக்கிறது. இடது கைகளில் உடுக்கையும், கபாலமுமிருக்கிறது. பைரவரின், இடதுப்பக்கத்தில், நிர்வாணமாக ஒரு மனிதர் காட்சித் தருகிறார். வலதுப்பக்கத்தில், இருகைகளுடன் நிர்வாணமாகப் பெண்ணொருத்தி நிற்கிறாள். இத்தகைய அமைப்பு முறையைத் தமிழகக் கலையில் பார்க்க முடியாது. பைரவியானவள் எட்டுத்திருக்கைகளுடன், முழங்கால்வரை மண்டை ஓட்டு மாலையை அணிந்திருப்பதும், தமிழகக் கலையிலிருந்து வேறுபடுகிறது. சாளுக்கியர்மீதுகொண்ட வெற்றியின் நினைவாக, இச்சிற்பங்கள் சோழமன்னன் இராசேந்திரனின் தலைநகரமான கங்கைகொண்ட சோழபுரத்திற்குக்

கொண்டுவரப்பட்டிருக்கிறதென்று கருதுவதே பொருத்தமாகும்.

தஞ்சைக் கலைக்கூடத்திலிருக்கும், துவாரபாலகர் சிலையொன்று சாளுக்கியக் கலைப்பாணியிலமைந்ததாகும். சாளுக்கியர்களுக்கும் சோழர்களுக்கும் அரசியல் பகையுணர்வுண்டென்பது வரலாற்று உண்மையாகும் (நீலகண்டசாஸ்திரி 1964:66). இத்துவாரபாலகர் சிற்பத்தின் பீடத்தில் கல்யாணபுரமெறிந்து கொண்டுவந்த துவாரபாலகரென்று கல்வெட்டுக் குறிப்புள்ளதால், சாளுக்கியரின் மீதுப்பெற்ற வெற்றியின் நினைவாக இச்சிலை தமிழகத்திற்குக் கொண்டுவரப்பட்டிருக்கிறதென்ற உண்மை புரிகிறது (சதாசிவ பண்டாரத்தார் 1949: 197). கலைவடிவத்திலும் வேறுபாட்டைப் பார்க்க முடியும். மகுடத்தின் அமைப்பு முறையும், புரிநூலும், உதரபந்தமும், கழுத்தணிகளும் தமிழக வடிவங்களிலிருந்து வேறுபடுகின்றன. மேலும் கையிலேப் பிடித்திருக்கும் கதையாயுதத்தில், எலி, பாம்பு, பூனை, பல்லி போன்ற உயிரினங்கள் இடம் பெறுவதும் புதுமையாகும். கைகளில் பாம்பும், திரிசூலமுமிருப்பதும் புதுமையே. தமிழகக் கலைவடிவங்களில், துவாரபாலகர் சிற்பங்களில் மேற்குறிப்பிட்ட கலைக்கூறுபாடுகளைப் பார்க்க முடியாது. திருத்தணி, வீரட்டானேசுவராலயத்திலிருக்கும் சிற்பத்தில், பாம்போ, திருசூலமோயில்லை (பேரட், 1958: p17). புள்ளமங்கை பிரமபுரீசுவரர் ஆலயத்திலிருக்கும் சிற்பத்தில், இரண்டு கைகளிலொன்று, சுட்டிக்காட்டிய நிலையிலும், மற்றொரு கை, கதையின் மீதுமிருக்கிறது (கார்லே 1958: p13). நங்காவரம் சுந்தரேசுவரர் ஆலயத்தின் சிற்பத்தில் ஒருகை ஆச்சரியக் குறியிடனும், மற்றொரு கை கதையின் மீதுமிருக்கிறது (பாலசுப்பிரமணியம் 1971: pls 25, 26).

வட இந்திய நாட்டிலிருந்து கொண்டுவரப்பட்ட நடராசர் செப்புத் திருமேனியொன்று, தென்னாற்காடு மாவட்டம், மேலக்கடம்பூர், அமிர்த கடேசுவராலயத்திலிருக்கிறது. விடை (காளை) மீது நடனமாடும் இத்திருமேனியைப் போன்று தமிழகத் திருக்கோயில்களில் வேறெங்கும் பார்க்க முடியாது. காளை மீது நடனமாடுவது, தமிழகக் கலை மரபிற்குப் புறம்பானதாகும். ஆனால், சிவனோடு நந்தியை, பல சிற்பங்களில் இணைத்துப் பார்க்கலாம். அர்தநாரீசுவரர் சிற்பத்தில், சிவனருகில், வலதுபுறத்தில் நந்தியிடம்பெறும் (பாலசுப்பிரமணியம் 1975: 49). தட்சிணாமூர்த்தி படிமத்தில், ஆசனத்தில் நந்தியினுருவமுண்டு (பாலசுப்பிரமணியம் 1979: 108). நர்தேசுவர் என்றழைக்கப்படும் காளை மீது நடனமாடும் நடராசர் வடிவங்களை வங்காள நாட்டில் குறிப்பாக, டாக்கா, திப்பெரா மாவட்டங்களில் பார்க்கலாம். வங்காளத்திலிருந்த ஒரே செப்புத்திருமேனியை, சோழமன்னன் இராசேந்திரன் வெற்றியின் நினைவாகக் கொண்டுவந்திருக்கிறான் (சிவராமமூர்த்தி 1974: 304). அஸ்ஸாம், ஒரிஸா, நேபாளப் பகுதிகளிலும் இது போன்ற சிற்பங்களுண்டு (கேஸ்டன் 1982: 91). கவரப்பட்ட

இக்கண்கவர் அழகுச் சிலைகளெல்லாம் தமிழகம் பிற பகுதிகளுடன் கொண்டிருந்த அரசியல் தொடர்பையும் கலாச்சாரயிணைப்பையும் வெளிக்காட்டுகிறது. கலாச்சாரப் பெருமைபெற்ற இச்சிற்பங்கள் என்றென்றும் பாராட்டுதற்குரியதாகும்.

சமுதாயக் கருத்தை வெளிப்படுத்தும் சிற்பங்களில் அர்த்த நாரீசுவரர் வடிவமும் ஒன்றாகும். அர்தநாரீசுவரரென்ற சொல், மூன்று வார்த்தைதகளின் கூட்டமைப்பாகும், சிவன், பார்வதியைப் பாதியில் கொண்டவரென்பதே, அர்தநாரீசுவரரென்ற சொல்லின் பொருளாகும் (திவாரி 1979: 44). தமிழகத்தில், முதன்முதலாக இச்சிற்பம் இடம்பெறுமிடம் மகாபலிபுரம் தர்மராச ரதமாகும். இச்சிற்பத்தின் சிறப்பைக் குறித்துப் பல்வேறு கருத்துகளுண்டு. முதன்மையான தாய்வழிபாட்டைச் சிவனோடு இணைத்துக்காட்ட செய்த முயற்சியின் விளைவே இச்சிற்பமென்ற கருத்துமுண்டு (நாகசாமி 1971: 41). ஆண்பகுதி வானத்தையும், பெண்பகுதி பூமியையும் காட்டி ஒட்டுமொத்தமாக உலக வடிவமைப்பைக் காட்டுகிறதென்பாருமுளர். கருத்துகள் பலவாறாகயிருப்பினும், இச்சிற்பம் சிந்தும் வாழ்வியல் நடைமுறைக் கருத்தை வெளிக்காட்டுவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும். குடும்பத்தலைவனும், தலைவியும் ஏற்றத்தாழ்வற்ற நிலையில், எச்செயலிலுமிணைந்து வாழ்க்கை நடத்தினால், குடும்பம் சிறக்குமென்ற சமுதாயக் கருத்தை வெளிக்காட்டுவதே இச்சிற்பத்தின் பின்னணிக்கருத்தாகுமெனக் கருதுவதில் தவறொன்றுமில்லையெனலாம். ஆணும், பெண்ணும் நிகரெனக் கொள்வதால், அறிவிலோங்கி வையகம் தழைக்குமாமென்ற கவிஞரின் வரியை ஈண்டுக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகும். இப்படிமத்தைக் கருவறையில் கொண்ட திருக்கோயில் சேலமாவட்டம் திருச்செங்கோட்டில் இருக்கிறது. இச்சிலையானது மூலிகைகளாலும், தாதுக்களாலுமானதென்று செவிவழிச் செய்தியுண்டு. (கங்கோலி 1978:129). அர்த்த நாரீசுவரர் சிற்பம் முதன்முதலில் இடம்பெறுமிடம் தர்மராசரதமாகும். சமுதாயக் கருத்தைக் காட்டும் மற்றுமொருச் சிற்பம் சோமாசுகந்த மூர்த்தியாகும். பல்லவர் காலத்தில், முதன்முதலில், கருவறைச் சுவரில் உட்பக்கத்தில் இச்சிற்பம் புடைப்புச் சிற்பமாக இடம் பெற்றது (இலாங்கஸ்ட் 1930: 12). இச்சிற்பத்தின் உட்கருத்து, எந்த நூலிலும் விளக்கப்படவில்லையெனலாம். குழந்தைச் செல்வம் கொண்ட குடும்பமே, நல்லதொரு குடும்பமாகயமையுமென்பதை உணர்த்துவதே இச்சிற்பத்தின் நோக்கமாகக் கருதலாம். குழந்தைச் செல்வத்தின் சிறப்பைத் தமிழ் இலக்கியங்களான குறளும், புறநானூறும் வலியுறுத்துவது ஈண்டு நோக்கத்தக்கதாகும். இல்லறத்தின் இன்றியமையாமையை வலியிறுத்தும் சிற்பம் கல்யாண சுந்தர மூர்த்தியாகும். தமிழகத்திலிருக்கும் சிற்பங்களில், பார்வதியின் தந்தையின் வடிவம் இடம் பெறாது. ஆனால் வட இந்தியச் சிற்பத்தில் காணலாம் (1981: 182). விஷ்ணு பெருமான், சகோதரனாக நின்று திருமணத்தை நடத்தி வைக்கிறார். பிரம்மா அக்கினி ஓமம் நடத்துகிறார். இன்றும், தந்தையையிழந்த பெண்ணிற்கு சமுதாயத்தில் ஆதரவு

சகோதரரென்ற சமுதாயக் கருத்தை இச்சிற்பம் காட்டுகிறதெனலாம். இன்றும் அக்கினிச் சாட்சியாக திருமணங்கள் சமுதாயத்தில் நடைபெறுகிறதென்பது குறிப்பிடத்தகுந்ததாகும் ஒட்டுமொத்தமாகச் சமுதாயக் கருத்தை வெளிக்காட்டும் இச்சிற்பத்திற்கு சிறந்த உதாரணம், தஞ்சைக் கலைக்கூடத்திலிருக்கும் செப்புத்திருமேனியாகும். தஞ்சை மாவட்டம் நல்லூரில், இம்மூர்த்தியின் பெயரால் தனியாலயமிருக்கிறது. மாடக்கோயில் வகையைச் சார்ந்தது. சம்பந்தரால் பாடல் பெற்றது. பல்லவர்கலையில் இச்சிற்பம் இடம் பெறவில்லை. பிச்சாடனர் சிற்பம், கற்பின் பெருமையை வலியுறுத்துகிறது. சிவனின் நிர்வாண அழகில் மயங்கியதால், ரிஷிப்பத்தினிகள் தோல்வியுறுகின்றனர். பெண்ணின் பெருமைக்கும், வீரத்திற்கும், கற்பொழுக்கம் இன்றியமையாததென்ற இன்றைய சமுதாயக்கருத்தை இச்சிற்பம் பிரதிபலிக்கிறதெனலாம். காஞ்சிபுரம் கைலாசநாதராலயத்தில் இச்சிற்பம் இடம்பெறுகிறது. ஆணவம், கன்மம், மாயை யென்கிற மும்மலங்கழிந்ததால், வாழ்க்கை மலருமென்கிற சமயக்கருத்தைக் காட்டும் சிற்பம் திரிபுராந்தக மூர்த்தியாகும், திருமூலரும் இக்கருத்தைக் கூறுகிறார். காஞ்சிபுரம் கைலாசநாதராலயத்திலிருக்கும் அங்க ஆலயங்களிலொன்று திரிபுராந்தகருக்குரியது. திருவதிகை, வீரட்டானேசுவராலயத்திலும் இச்சிற்பங்களுண்டு. இத்தலத்தில் முப்புரமெரித்த நிகழ்ச்சி நடந்ததென்பர். நீதியேயென்றும் வெற்றிப்பெறுமென்கிற உலகப் பொது சமயக்கருத்தைக் காட்டும் சிற்பம் மகிசாசுரமர்த்தினியாகும். இச்சிற்பம் முதன்முதலில் இடம்பெறுமிடம் மகாபலிபுரம் மகிசாசுரமர்தினி மண்டபமாகும். சமய நல்லிணக்கத்தைக் காட்டும் சிற்பம் அரிஹரராகும். ஆதிவராகக் குகையில் முதன்முதலில் இச்சிற்பம் இடம்பெறுகிறது (சீனிவாசன் 1972:49).

இத்தகு கலாச்சார, சமுதாய, சமயக் கருத்துக்கள் காட்டும் சிற்பங்கள் என்றென்றும் நல்லறிவு புகட்டுமெனலாம்.

நூல் குறிப்பு

1. Nagaswamy R. (1979) *South India Studies IIed*, Madras.
2. Heras, H. (1993) *Studies in Pallava History*, Madras.
3. Gopalan, R. (1928) *History of the Pallavas of Kanchi*, Madras.
4. Mahalingam, T.V. (1969) *Kanchipuram in Early South Indian History*, Madras.
5. சதாசிவப்பண்டாரத்தார் (1949) *பிற்காலச்சோழர் வரலாறு பகுதி 1*, சிதம்பரம்.
6. Nagaswamy, R. (1970) *Gangaikonda Cholapuram*, Madras.

7. Nilakanta Sastri, K.A. (1964) *Sources of Indian History*, Delhi.

8. Barrett, Douglas, (1958) *The Temple of Virattanesvarar at Tiruttani*, Bombay.

9. Harle, James, (1958) *Pullamangai*, Bombay.

10. Balasubramaniyam, S.R. (1958) *Early Chola Temples*, Delhi.

11. Balasubramaniyam, S.R. (1975) *Middle Chola Temples*, Haryana.

12. Balasubramanyam, S.R. (1979) *Later Chola Temple*, Haryana.

13. Sivaramamurti, C. (1974) *Nataraja in art, thought and literature*, Delhi.

14. Gaston, Anna Marie (1985) *Siva in Dance, Myth and Iconography*, Delhi.

15. Nagaswamy, R. (1983) *Masterpieces of Early - South Indian Bronzes*, Delhi.

16. Diwari (1979) *Hindu Iconography*, Delhi.

17. Gangoly, O.C., (1979) *South Indian Bronzes*, Calcutta.

18. Longhurst, A.H. (1930) *Pallava Architecture, Part III*, Calcutta.

19. Kramrisch, Stella (1981) *Hindu Temple*, Delhi.

20. Srinivasan, K.R. (1972) *Temples of South India*, Delhi.

32

இசையமைப்பும் யாப்பமைப்பும்

இரா. திருமுருகன்

இசைத்தமிழ்ப் பாடல்களை இயற்றமிழ்ச் செய்யுள்கள் என்று சிலர் தவறாகக் கொள்ளுகின்றனர். 'இயற்றமிழ்ப் பாடல்களின் வரிசையில் திருப்புகழே முன்னணியில் நிற்கிறது' (அங்கயற்கண்ணி க. 1989: 184) என்று கூறுவதால் இதனை அறியலாம். அதனால் பாடலில் அமைந்துள்ள இசையமைப்பு அறியப்படாமல் சில பாடல்கள் தவறாகச் சீர் பிரித்து அச்சிடப்படுகின்றன. அவற்றுக்கு இசையமைப்போரும் இசைப்போரும், அவற்றின் யாப்பமைப்பினை அறியாமையால், இயைபில்லா இசையமைத்தும் பாடியும் வருகின்றனர். இந்நிலைமைகளை எடுத்துக்காட்டி, இசைத்தமிழ்ப் பாடல்களைப் பதிப்பிப்போரும் பாடுவோரும் அவற்றின் இசைப்பண்பு சான்ற யாப்பமைப்பினைப் போற்ற வேண்டும் என்று வலியுறுத்துகிறது இக்கட்டுரை.

1. பதிப்பில் காணப்படும் மாறுபாடுகள்

தேவாரம், நலாயிரப் பனுவல், திருவாசகம், திருப்புகழ், அண்ணாமலையாரின் காவடிச் சிந்து, முத்துத் தாண்டவர் முதலியோரின் உருப்படிகள் (கீர்த்தனைகள்) முதலியன பாடிப்பாடிப் படைக்கப் பெற்ற இசைத்தமிழ்ப் பாடல்கள். அவற்றை இயற்றியோர் எந்தத் தாளநடை அமைப்பில் இயற்றினார்களோ, அவை நாளடைவில் ஏடெழுதியோராலும், பதிப்பித்தோராலும் பல்வகை மாற்றங்களுக்கு உட்பட்டுள்ளன.

சந்தப்பாடல்கள்

சம்பந்தர் தேவாரத்தில் உள்ள கோளறு பதிகப் பாடல்களின் யாப்பு அமைப்பைக் காணலாம்:

வேயுறு தோளி பங்கன்
விடமுண்ட கண்டன் மிகநல்ல வீணை தடவி
(திருஞான சம்பந்தர் தேவாரம், கோளறு பதிகம் 1)

என்பது அதன் ஓரடியின் சீரமைப்பு.

1 2 3
தானன தான தன்ன
4 5 6 7 8
தனதன்ன தன்ன தனதன்ன தன்ன தனனா

என்ற சந்தத்தில் இதன் எட்டுச் சீர்களும் அமைந்துள்ளன. இதில், 1, 4, 6 ஆம் சீர்களில் வே, வி, மி என மோனை அமைந்துள்ளது. இவ்வகைப் பாடல்களில் பெரும்பாலும் 4, 6 ஆம் சீர்களில் மோனை அமையும். சில அடிகளில் 6 இல் இன்றேனும் 4 இல் மோனை இருக்கும். மிகச் சிறுபான்மை 8ஆம் சீரிலும் மோனை அமையும். காட்டு:

பலபல வேட மாகும்
பரனாரி பாகன் பசுவேறு மெங்கள் பரமன் (மேற்படி 9)

இதில் 1, 4, 5, 6, 8 ஆம் சீர்களில் பகரம் மோனையாக வருவது காண்க. இது ஒரு வகை எண்சீர்ச் சந்த விருத்தம். ஒரு தேவாரப் பதிப்பில் (சுப்பிரமணியப் பிள்ளை கே. 1971: 729) இது 5 சீராகப் பிரித்து அச்சிடப்பட்டுள்ளது. சான்று:

வேயுறு தோளிபங்கன் விடமுண்டகண்டன் மிகநல்லவீணை தடவி (மேற்படி, 1) மற்றொரு தேவாரப் பதிப்பில் (கோபாலய்யர் தி. வே. 1984: 236) இவ்வகைப் பாடல்கள் பின்வரும் அமைப்பில் அச்சிடப்பட்டுள்ளன.

வேய்உறு தோளிபங்கன் விடம்உண்ட கண்டன்
மிகநல்ல வீணை தடவி

ஆனால் சிலவிடங்களில் சீர்கள் இம்முறையினின்றும் மாறியமைந்துள்ளன. சான்று:

பிழைகெட மாம லர்ப்பொன் அடிவைத்த
பேயொடு உடன்ஆடி மேய பதிதான்
(திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம், திருக்கொச்சைவயம், 7)

அப்பதிப்பில் 2382-2, 2387-3, 2409-1, 2411-1, 2414-1, 2415-1 ஆகிய இடங்களிலும் இது போன்ற மாறுபாடுகள் உள்ளன.

இவ்வகைப் பாடல்களைத் திருமங்கையாழ்வாரும் பாடியிருக்கிறார். அவற்றைப் பதிப்பித்தோர் தலைப்பில் 'எண்சீர்க் கழிநெடில் ஆசிரிய விருத்தம்' என்று குறித்துள்ளனர் (வேங்கடசாமி கி. 1981: 263). சான்று:

எண்சீர்க் கழிநெடில் ஆசிரிய விருத்தம்

நிலையிட மெங்கு மின்றி நெடுவெள்ளம் உம்பர்
வளநாடு மூட இமையோர் *(பெரிய திருமொழி 11-4-1)*

சிந்துப்பாடல்கள்

பின்வரும் தேவாரப் பாடலை முறைப்படிப் பாடும் ஓதுவார்கள்,

0 1 0 1

விடையுயர் வெல்கொடி யான் - அடி[1]
விண்ணொடு மண்ணுமெல் லாம்
புடைபட ஆடவல் லான் - மிகு
பூதமார் பல்படை யான்
தொடைநவில் கொன்றையொ டு - வன்னி
துன்னெருக் கும்மணிந் த
சடையவன் ஊர்பனந் தாள் - திருத்
தாடகை யீச்சர மே

(திருஞான சம்பந்தர் தேவாரம், திருப்பனந்தாள், 32)

என்று உருபக தாளத்தில் பாடுகிறார்கள். இம்முறையில் விடை-விண், புடை-பூதம், தொடை-துன், சடை-தா என மோனைகள் திருதத் தொடக்கத்தில் அமைந்து ஒலிநயந் தருவதைக் காணலாம். அடி, மிகு, வன்னி, திரு ஆகிய சொற்கள் தனிச்சொல்லாய்ப் பிரிந்து இசைப்பதையும் தெளிவாகக் கேட்கலாம். அத்தனிச் சொற்கள் 'யானடி' என்றோ, 'அடிவிண்ணொடு' என்றோ ஒரு சீராய் ஒலிப்பதில்லை. மேற்கண்ட அமைப்பில் அச்சிடப்பட வேண்டிய இப்பாடல், ஒரு பதிப்பில் (சுப்பிரமணியப் பிள்ளை கே. 1971: 192)

விடையுயர் வெல்கொடியான் அடி விண்ணொடு மண்ணுமெல்லாம்
புடைபட ஆடவல்லான் மிகு பூதமார் பல்படையான்
தொடைநவில் கொன்றையொடு வன்னி துன்னெருக் கும்மணிந்த
சடையவன் ஊர்பனந்தாள் திருத் தாடகை யீச்சரமே

என்று அச்சிடப்பட்டுள்ளது. முன்குறித்த நாலாயிரப் பதிப்பில் இவ்வகைப் பாடல்.

தாயே தந்தையென்றும் தாரமேகிளை மக்களென்றும் (பெரிய திரு. 1-9-1)

என்ற முறையில் சீர்பிரித்து அச்சிடப்பட்டுக் 'கலித்துறை' என்று பாவகை

குறிக்கப்பட்டுள்ளது. கலித்துறை என்பது அடிதோறும் 5 சீர் கொண்டது. இங்கே 4 சீர்களே பிரிக்கப்பட்டுள்ளன. இதனை,

தாயே தந்தையென் றுந்தார மேகிளை மக்களென்றும்

என்று அலகிட்டால் கலித்துறை எனலாம்.

தாயே தந்தை யென்றும் தார மேகிளை மக்களென்றும்

என்று அலகிட்டால் அறுசீர் விருத்தம் என்றும் கூறலாம். பாவகை தெளிவாக உணரப்படாத வகையில் இத்துணைத் தடுமாற்றம் ஏற்படுவதற்குக் காரணம் என்ன? இது ஓர் இசைப்பாடல் என்பதே. யாப்பிலக்கணங்களில் இவ்வகைப் பாடலுக்கு இலக்கணம் கூறப்படவில்லை. பாடுகின்றபடியே சீர் பிரித்து எழுதிப் பார்த்தால், இது தனிச் சொல்லுடன் கூடிய ஒரு நாலடிச் சிந்துப் பாடல் போல் அமைந்திருப்பது தெரிகிறது.

'எழுசீர்க் கடிநெடில் ஆசிரிய விருத்தம்' என்ற தலைப்பில் நாலாயிரப் பனுவலில் (வேங்கடசாமி 1981:48) பின்வரும் பாடல் அச்சிடப்பட்டுள்ளது.

சொல்லுவன் சொல்பொருள் தானவை யாய்ச்
சுவையூ றொலி நாற்றமும் தோற்றமுமாய்
நல்லரன் நான்முகன் நாரணனுக்
கிடம்தான்தடஞ் சூழ்ந்தழ காயகச்சி
பல்லவன் வில்லவ னென்றுலகில்
பலராய்ப்பல வேந்தர் வணங்குகழல்
பல்லவன் மல்லையர் கோன்பணிந்த
பரமேச் சுரவிண் ணகரம் அதுவே

(பெரியதிரு. 2-9-1)

இடைவெளி விட்டுள்ளபடி பார்த்தால் இதன் மூன்றாமடியில் 6 சீர்களே உள்ளன. எல்லா அடிகளிலும் சீர்களை ஒன்றுபோல் பிரிக்க முடியாத நிலை நேர்ந்திருப்பது தெரிகிறது. ஆனால் இதைப் பின்வருமாறு எழுதிப் பாடிப் பார்த்தால் இதில் சிந்துப்பாவின் வகைகளில் ஒன்றான கும்மியின் அமைப்பு இருப்பதை உணரலாம்.

சொல்லுவன் சொல்பொருள் தானவை யாய்ச்சுவை
யூறொலி நாற்றமும் தோற்றமு மாய்.
நல்லரன் நான்முகன் நாரண னுக்கிடம்

தான்தடஞ் சூழ்ந்தழ காயகச் சி. .
பல்லவன் வில்லவ னென்றுல கில்பல
ராய்ப்பல வேந்தர்வ ணங்குக ழல். .
பல்லவன் மல்லையர் கோன்பணிந் தபர
மேச்சுர விண்ணக ரம்இது வே.

இது, அடிதோறும் எட்டுச் சீர்களை உடைமை, சீர்தோறும் மூன்று உயிர்களை உடைமை, மும்மை (திசிர) நடையில் நடத்தல் ஆகிய கும்மியின் இலக்கணங்களில்[2] சற்றும் வழுவாமல் அமைந்திருப்பதைக் காணலாம்.

உருப்படி (கீர்த்தனை) அமைப்பின

மேற்குறித்த நாலாயிரப் பதிப்பில்,

திருத்தாய் செம்போத்தே
திருமாமகள் தன்கணவன்
மருத்தார் தொல்புகழ் மாதவ னைவரத்
திருத்தாய் செம்போத்தே

(பெரிய திரு. 10-10-1)

என்று திருமங்கையாழ்வார் பாடலை அச்சிட்டு, ‘வெண்டுறை’ என்று பாவகை குறித்துள்ளனர் (வேங்கடசாமி கி. 1981: 255).

மூன்றடி முதலா ஏழடி காறும் வந்து
ஈற்றடி சிலசில சீர்தப நிற்பினும்
வேற்றொலி விரவினும் வெண்டுறை யாகும்

(யாப்பருங்கலம், 67)

என்பது வெண்டுறையின் இலக்கணம். இப்பாடலில், திருத்தார், மருத்தார் என்ற எதுகையுடன் தொடங்கும் இரண்டடிகளே உள்ளன. இறுதியில் முதலடியின் முதலிரு சீர்களே மடங்கி வருகின்றன. எனவே வெண்டுறை என்ற பாவகைக் குறிப்பு இதற்குப் பொருந்தவில்லை. இதேவகைப் பாடல் திருநாவுக்கரசர் தேவாரப் பதிப்பு ஒன்றில் (சுப்பிரமணியப் பிள்ளை கே. 1976: 523)

தலையே நீவணங்காய் - தலை, மாலை தலைக்கணிந்து
தலையாலேபலி தேருந் தலைவனைத், தலையே நீவணங்காய்

(திருநாவுக்கரசர் தேவாரம், திருஅங்கமாலை. 1)

என அச்சிடப்பட்டுள்ளது. இதில் தலை என்ற தனிச்சொல்லைப் பிரித்து அமைத்திருப்பது நோக்கத்தக்கது. இதை இக்கால உருப்படி முறைப்படி

தலையே நீவணங்காய் - தலை
மாலை தலைக்கணிந்து
தலையா லேபலி தேருந்த லைவனைத் (தலையே)

என்று எழுதலாம்; பாடலாம்.

இந்தப் பதிப்பு மாறுபாடுகளுக்கெல்லாம் காரணம் இது தாளமுடைய ஒருவகை இசைப்பாடல் என்பது உணரப்படாமையே. இவ்வகைப் பாடலை, எடுப்பினை (பல்லவியை) மீண்டும் எடுத்துப் பாடும் உருப்படி வடிவத்துக்கு முன்னோடி என்பர் அறிஞர். (சுந்தரனார் வீ. ப. கா. 1986; 45, சுப்பிரமணியம் ச. வே. 1984: 569) சோமு மீ. ப. 1980: 47, விபுலானந்த அடிகள் 1947: 216).

2: இசை அமைப்பதிலும் இசைப்பதிலும் காணப்படும் மாறுபாடுகள்

'பண்ணென்னாம் பாடற்கு இயைபின்றேல்' என்ற வள்ளுவர் கூற்றுக்கு இலக்கியமாக அமையும்படிச் சில பாடல்கள் இசையமைத்துப் பாடப்படுகின்றன.

இயற்பா இசைப்பா வேறுபாடு உணரப்படாமை

நாலாயிரப் பனுவலில் வெண்பா, ஆசிரியப்பா, கட்டளைக் கலித்துறை, கலிவெண்பா ஆகியன அமைந்த பகுதியை 'இயற்பா' என்று பெயரிட்டிருப்பது, இப்பாவகைகள் இசைப்பதற்காக இயற்றப்பட்டனவல்ல என்பதைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது. பாவேந்தர் இயற்றிய குடும்ப விளக்கு என்ற நூலின் தொடக்கம் இயற்பாவகையில் ஒன்றான ஆசிரியப்பாவால் இயன்றது. அதனை இசைப்பாவாகக் கருதி ஒரு பரதநாட்டிய நிகழ்ச்சியில்,

இளங்கதிர்கிழக்கில் இன்னும்எ ழவில்லை
இரவுபோர்த்தஇருள் நீங்கவில்லை
ஆயினும்கேள்வியால் அகலும் மடமைபோல்
நள்ளிரவுமெதுவாய் நடந்துகொண்டிருந்தது

(குடும்பவிளக்கு, முதற்பகுதி)

என்று நான்மை நடை ஆதி தாளத்தில் பாடினார்கள். சீரமைப்பும், தொடையமைப்பும் தாள நடைகளுடன் சிறிதும் ஒட்டவில்லை. உரைநடையைக் கூட ஏதாவது ஒரு தாளத்திலும் பண்ணிலும் நீட்டி முழக்கிச் செறித்துப் பாடி

விடலாம்; அதனால் அது இசைப்பாடல் ஆகிவிடலாம்.

இசைப்பாக்களிலும் தாளமுள்ளன இல்லன என்பது உணரப்படாமை

தேவாரத்தில் தாளமுள்ள சந்தப் பாடல்களைப் பாடுவதை 'லயாங்கம்' என்றும், தாளமில்லாத திருத்தாண்டகம் போன்றவற்றைப் பாடுவதை 'சுத்தாங்கம்' என்றும் சொல்வார்கள். கம்பராமாயணத்தில் தாளம் உள்ள சந்தப் பாடல் வகைகளே தாளமில்லாத வகைகளினும் மிகுதி. அவற்றில் 'உறங்குகின்ற' என்ற எழுசீர்ச் சந்த விருத்தமும் ஒன்று. கதைப்பொழிவாற்றிய பாடகர் ஒருவர் அதைச் சுத்தாங்கமாக,

'உறங்குகின்ற . . . கும்பகன்ன . . . உங்கள்மாய வாழ்வெலாம் . . .
இறங்குகின்றது . . . இன்றுகாண் எழுந்திராய் . . .'

(கம்பரா. யுத்த. கும்ப. 45)

என்று பாடினார். இதனால் இப்பாடலில் கம்பன் அமைத்துள்ள மும்மை (திசிர) நடைச் சந்த அழகு பாழாக்கப்பட்டது. இதனை,

உறங்கு கின்ற கும்ப கன்ன உங்கள் மாய வாழ்வெலாம்
இறங்கு கின்ற தின்று காணெ ழுந்தி ராயெ ழுந்திராய்
கறங்கு போல விற்பி டித்த கால தூ தர் கையிலே
உறங்கு வாயு றங்கு வாயி னிக்கி டந்து றங்குவாய்

என்று தாளத்துடன் பாடினால்தான் அதன் இசையழகு முற்றிலும் வெளிப்படும்.

பொருந்தாத தாளத்திற் பாடுதல்

மேலே கண்ட 'வேயுறுதோளி' என்ற பாடலைப் பாடுவோர்

/3	0	0	/3	0	0	/3	0	0
வேயுறு	*தோளி*	*பங்கன்*	*விடமுண்ட*	*கண்டன்*	*மிகநல்ல*	*வீணை*	*தடவி*	
4	3	3	5	3	5	3	4	

என்று மும்மை இன (திசிரசாதி) த்திருபுடை தாளத்தில் பாடுகின்றனர். இது ஒரு சந்தப்பாடல். சீர்களின் அடியில் உள்ள எண்கள் அவற்றின் சந்த மாத்திரைகளைக் குறிக்கும். தாளத்தின் முதல் வட்டணையில் (ஆவர்த்தத்தில்) மொத்தம் (4+3+3=) 10 மாத்திரையுடைய 3 சீர்கள் பாடப்படுகின்றன. ஆனால் அடுத்த வட்டணையில் மொத்தம் (5+3=) 8 மாத்திரை உடைய 2 சீர்களும், அதற்கடுத்த வட்டணையில் மொத்தம் (5+3+4=) 12 மாத்திரை அளவுள்ள 3 சீர்களும் பாடப்படுகின்றன.

வட்டணையில் 7 எண்ணிக்கை அளவுள்ள இத்தாளத்தில் பல எண்ணிக்கை அளவுகள் உள்ள சீர்களை நீட்டியும் நெருக்கியும் பாட வேண்டியிருக்கிறது. இது எப்படிப் பாடலுக்கு இயைபான இசையமைப்பாகும்? இதனை,

/4 Ծ	Ծ	Y	Ծ	Y	Ծ		/4
வேயுறு	தோளி	பங்கன்	விடமுண்ட	கண்டன்	மிகநல்ல	வீணை	தடவி
4	3	3	5	3	5	3	4
தாம்திமி	தகிட	தகிட	தகதகிட	தகிட	தகதகிட	தகிட	தகதாம்

என மொத்தம் 30 எண்ணிக்கை வரும் வண்ணம் உறுப்புத்தாளம் (அங்க தாளம்) போட்டுப் பாடினால், பாடலில் அமைந்திருக்கும் சந்தம் புலப்படும் வகையில் பொருத்தமாயிருக்கும். (அடியிறுதியில் இசைக்காக நீட்டக்கூடிய வேறு உறுப்பினையும் அமைத்துக் கொள்ளலாம்).

அருணகிரிநாதரின் திருப்புகழில் ‘ஒரு பொழுதும் இரு சரணம்’ என்ற பாடலை இசைவாணர்கள் இன்று 12 எண்ணிக்கையுள்ள ஒன்பான்மை இன (சங்கீரணசாதி) சம்பை தாளத்தில்,

/9 ∪ ○

ஒரு பொழுது துமி ருச ரண நேத சத் தே வைத் துண ரேனே

(திருப்புகழ், திருவாவினன்குடி)

என்று பாடுகின்றனர். பாடலின் சொற்களில் உள்ள சந்த மாத்திரைகளும் 12 எண்ணிக்கை உள்ள இத்தாளத்தின் ஒரு வட்டணையில் அடங்கிவிடுகின்றன என்பது உண்மையே. ஆனால் இத்திருப்புகழில் அருணகிரிநாதர் அமைத்துள்ள சொற்கட்டுகள் மேற்கண்ட தாளத்தில் பாடுவதால் வெளிப்படுகின்றனவா எனில் இல்லை. சுரப்படுத்தி வெளியிடப்பட்ட அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகப் பதிப்பில் (1952: 34) இதன் தாளம் சங்கீரண ஜெம்பை என்றுதான் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. இப்படிப் பாடியவர் நாயனாப் பிள்ளை என்ற குறிப்பும் உள்ளது. அண்மையில் தாளக் குறிப்புடன் வெளிவந்துள்ள ஒரு பதிப்பில், (திருப்புகழ் அன்பர்கள் 1993: 58) கூட ‘நேசத் தேவைத்’ என்ற சீர்கள் ‘தாதீம் தாதீம்’ என்ற நான்மைகளாக இருந்தும், ‘தகிட தகிட’ என்ற மும்மைகளாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. பாடலின் சந்த அமைப்புக்குத் தக்கபடி,

Y	Y	|4	|4	ϙ
ஒருபொழுது	மிருசரண	நேசத்	தேவைத்	துணரேனே
5	5	4	4	6
தகதகிட	தகதகிட	தாதீம்	தாதீம்	தகதாம்தாம்

என்று பாடினால் அன்றோ அதன் சந்த அழகு முழுவதும் வெளிப்படும்? இப்படி உறுப்புத்தாளம் போட்டு இதை அழகாகப் பாடலாம்.

இனி மற்றொரு திருப்புகழ் பாடப்படுமாற்றைப் பார்க்கலாம்.

	|4			O		O	
சீர்சி	றக்கு	மே	னிப	சேல்	ப	சேல்	என
நூபு	ரத்தி	னோ	சைக	லீர்	க	லீர்	என
சேர	விட்ட	தாள்	கள்சி	வேல்	சி	வேல்	என
வ	ரு	மா	-	னார்	-	-	-

(திருப்புகழ், பழமுதிர்ச்சோலை)

என ஒவ்வொரு துள்ளலும் தொங்கலும் ஓர் ஆதிதாள வட்டணையில் அடக்கிப் பாடப்படுகிறது. இப்படிப் பாடுவதால் 'சீர்சி றக்கு' என வரும் தொடக்கப் பகுதிகளை மட்டும், தாளத்தில் அடக்குவதற்காக நெருக்கிப் பாட வேண்டியிருக்கிறது. இப்படியின்றி,

		|5			O		O	
சீர்	சிற	க்கு	மே	னிப	சேல்	ப	சேல்	என
நூ	புர	த்தி	னோ	சைக	லீர்	க	லீர்	என
சே	ரவி	ட்ட	தாள்	கள்சி	வேல்	சி	வேல்	என

	|4			O		O	
வ	ரு	மா	-	னார்	-	-	-

என மூன்று துள்ளலையும் மூன்று கண்ட திருப்புடைத்தாள வட்டணைகளில் பாடித் தொங்கலை ஓர் ஆதிதாள வட்டணையில் பாடுவது பொருத்தமாகும். அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகப் பதிப்பில் (1952: 55) இதன் தாளம் கண்ட திருபுடை என்றே உள்ளது. ஆனால் தொங்கலுக்கும் தனித்தாளம் குறிக்கப்படவில்லை. பாடலின் சொற்களே தாளத்தின் சொற்கட்டுகளாக

அமையுமாறு பாடப்பட்டது திருப்புகழ். இத்தகைய அருமைப்பாட்டை அறியாமல் எண்ணிக்கை சரியாக அமையும் ஏதாவது ஒரு தாளத்தில் அதைப் பாடுவது சரியா?

தொடைநலம் தோன்றாவண்ணம் பாடுதல்

இனி இக்காலத்து உருப்படிகளைப் பாடுவதில் யாப்பமைப்போடு இயைபு கொள்ளாத் தன்மைக்குச் சில சான்றுகளைக் காண்போம்:

'ஆடப்பயின்றது' என்ற ஆதிதாள உருப்படி ஒன்றை ஒரு நாட்டிய மேடையில் பின்வருமாறு பாடினார்கள்.

எடுப்பு (பல்லவி)

/4		O		O

ஆ டப்ப யின் றது யா ரிடத் தில்
பொன்னம் பல வா ண னே நட னம் (ஆட)

இதில் 'ஆட' என்பதற்கு மோனையாக 'அம்பல' என்ற சொல் அமைக்கப் பட்டிருக்கிறது. மேற்கண்டபடி மோனையை உள்ளடக்கிப் பாடுவதால் தொடைநலம் தோன்றவில்லை. இதை,

/4	O	O

ஆ டப்ப யின் றது யா ரிடத் தில்-பொன்
அம் பல வா ண னே நட னம் (ஆட)

என்று மோனை எழுத்துத் தொடக்கத்தில் வரும்படியல்லவா பாட வேண்டும்? பாடகர் சிலர்க்குப் பாடலின் யாப்பு அமைப்புப் பற்றிய கவலை சிறிதும் இல்லை என்பதற்கு இது ஒரு சான்று.

ஆதிதாளத்தில் பாடப்பட்டுள்ள 'நீ போய் அழைத்துவாடி' என்ற உருப்படியின் இசைத்தட்டு ஒன்று உண்டு. அதன் தொடுப்பு (அனுபல்லவி),

/4	O	O

நினைந் துநி னைந்து நெஞ்சம் புண் ணா குதே -

என்று பாடப்பட்டுள்ளது. இதில், புண்ணாகுதே என்ற சொல் முதல் திருதத்தில் தட்டுவிழும் இடத்தில் எடுத்துப் பாடப்படுகிறது. ஆனால் நெஞ்சம் என்ற சொல் நினைந்து என்பதற்கு மோனையாகப் பாடல் ஆசிரியரால் அமைக்கப்பட்டுள்ளது.

அது இம்முறையில் தட்டுக்கு முன்னரே வந்து விடுகிறது. மோனைச் சொல் தட்டு விழும் இடத்தில் அமைவது அழகைத் தரும். அப்போதுதான் இசைநலத்தோடு தொடை நலமும் கிடைக்கும். எனவே அதை,

/4 O O

நினை ந்து நினைந் து நெஞ் சம்புண் ணா குதே

என்று பாடுவது பொருத்தம். பாடலின் தொடைநலம் தோன்றா வண்ணம் பாடுவது பாடலுக்குரிய மதிப்பைப் புறக்கணிப்பதுமாகும்.

முடிபு

இதுவரை கண்ட சான்றுகளிலிருந்து இசைத்தமிழ்ப் பாடல்களிற்பல, அவற்றின் இசை அமைப்புகள் அறியப்படாமல் இயற்றமிழ்ச் செய்யுள்களாகக் கருதப்பட்டு அச்சிடப்பட்டுள்ளன என்பதும், இசைப்பாடல்களைப் பாடுவோர் சிலர் பாடலின் சந்தம், தொடை நலம் முதலியவற்றை அறிந்து இசையமைத்துப் பாடுவதில்லையாகையால் இசைத்தமிழ்ப் பாடல்களின் ஒலிநயம் முழுவதும் வெளிப்படுவதில்லை என்பதும் பெறப்பட்டன. இதிலிருந்து,

1. இசைத்தமிழ் இலக்கியங்களைப் பதிப்பிப்போர்க்கு இசையறிவும் இன்றியமையாதது என்பதும், இசையறிந்தோரைக் கொண்டு நம் பண்டை இசைத்தமிழ் பனுவல்கள் அனைத்தும் மறுபதிப்புச் செய்யப்பட வேண்டும் என்பதும்,

2. இசைத்தமிழை இசைப்போர்க்குச் சந்தம், தொடையமைப்புகள் முதலியன குறித்த யாப்பறிவு ஓரளவு தேவை என்பதும், அவற்றை இசைக் கல்லூரிகளில் மாணாக்கர்க்குக் கற்பித்தல் வேண்டும் என்பதும் பெறப்படும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. இக்கட்டுரையில் வந்துள்ள தாளக் குறிகளின் விளக்கம்:

◡ - புள்ளி (அனுத்திருதம்) மதிப்பு : 1 எண்ணிக்கை

O - துடி (திருதம்) மதிப்பு : 2 எண்ணிக்கை

◡O - திருதவிராமம் மதிப்பு : 3 எண்ணிக்கை

/ - கோல் (இலகு) பொதுவாக 4 எனினும், இனத்தைப் பொறுத்து எண்ணிக்கை மாறக்கூடியது. எனவே /3 = 3, /4 = 4, /5 = 5, /9 = 9 எண்ணிக்கைகள்.

◡| - இலகுவிராமம், 5 எண்ணிக்கை

இலகுதிருதம் 6 எண்ணிக்கை

2. சிந்துப் பாக்களில் சீர்களில் உள்ள
   ஒவ்வோர் உயிரும் ஓரசையாகும் (சிந்துப்பாடல்களின் யாப்பிலக்கணம், 6)
   மும்மையின் நடப்பது கும்மி யாகும்
   (மேற்படி, 38)

துணைநூற்பட்டியல்

அங்கயற்கண்ணி, இ. (1989) திருப்புகழ்ப் பாடல்களிற் சந்தக் கூறுகள், ஐந்திணைப் பதிப்பகம், சென்னை.

அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம் (1952) தமிழிசைப் பாடல்கள், திருப்புகழ், அண்ணாமலை நகர்.

கம்பராமாயணம் (1971) கம்பன் கழகம், சென்னை.

குடும்பவிளக்கு (1972) பாரதிதாசன், பாரி நிலையம், சென்னை.

கோபாலய்யர் தி. வே (1984) தேவாரம் - ஞானசம்பந்தர், பிரஞ்சு ஆய்வு நிறுவனம், புதுச்சேரி.

சிந்துப்பாடல்களின் யாப்பிலக்கணம் (1993) இரா. திருமுருகன், பாவலர் பண்ணை, புதுச்சேரி.

சுந்தரனார் வீ. ப. கா (1986) பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் இசையியல், கழகம், சென்னை.

சுப்பிரமணியப்பிள்ளை, கே. (1971) திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம், திருப்பனந்தாள்.

சுப்பிரமணியப்பிள்ளை, கே. (1976) திருநாவுக்கரசர் தேவாரம், திருப்பனந்தாள்.

சுப்பிரமணியன், ச. வே. (1984) தமிழிலக்கிய வகையும் வடிவும், தமிழ்ப் பதிப்பகம், சென்னை.

சோமு, மீ. ப. (1980) நமது செல்வம், வானதிப் பதிப்பகம், சென்னை.

திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம் (1976) திருப்பனந்தாள்.

திருநாவுக்கரசர் தேவாரம் (1976) திருப்பனந்தாள்.

திருப்புகழ் (1980) அருணகிரிநாதர், கழகம், சென்னை.

திருப்புகழ் அன்பர்கள் (1993) திருப்புகழ் இசை வழிபாடு, புதுடில்லி.

யாப்பருங்கலம் (1973) அமிதசாகரர், கழகம், சென்னை.

விபுலானந்த அடிகள் (1947) யாழ்நூல், கரந்தைத் தமிழ்ச் சங்கம், தஞ்சை.

வேங்கடசாமி, கி. (1981) நாலாயிரத் திவ்யப் பிரபந்தம், திருவேங்கடத்தான் திருமன்றம், சென்னை.

33

இசை இலக்கண வளர்ச்சிக்குத் திருப்புகழின் பங்களிப்பு

அங்கயற்கண்ணி இளமுருகன்

அருணகிரிநாதர் இயற்றிய திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் எக்காலத்திற்கும் எல்லோர்க்கும் பொருந்தக்கூடிய இசைப்பாடல்களாகும். சந்தப் பாடல் வரிசையில் முன்னணியில் நிற்கும் இப்பாடல்கள் இசை இலக்கண வளர்ச்சிக்கு, குறிப்பாக, தாள இலக்கண வளர்ச்சிக்குப் பெருந்துணை புரிந்துள்ளன. இவை 15-ஆம் நூற்றாண்டில் இயற்றப்பட்டிருப்பினும், 19-20ஆம் நூற்றாண்டுகளில்தான் இசையுலகுக்குப் பரவலாக அறிமுகமாயின.

செவ்விசை அரங்குகளிலும் திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் கிருதி, பதம் போன்ற இசை உருப்படிகளைப் போன்று முதன்மை இசை உருப்படியாக அமையாமல், "துக்கடா" நிலையிலேயே சென்ற நூற்றாண்டுவரை இருந்தன. ஆனால் இன்றைய நிலையில் திருப்புகழ்ப் பாடல்களே முழுமையாகக் கொண்ட திருப்புகழ் அரங்குகளும் நிகழ்வதைக் காண்கிறோம். ஆகவே திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் ஏற்படுத்தியுள்ள புதிய இசை நெறிகளையும் இருபத்தோராம் நூற்றாண்டு செவ்வியல் இசை வளர்ச்சிக்குத் திருப்புகழின் பங்களிப்பையும் ஆராய வேண்டியது அவசியமாகும்.

இதனடிப்படையில் திருப்புகழ்ப் பாடல்களின் அமைப்பையும், இப்பாடல்களின் சந்தங்கள் உணர்த்துகின்ற தாளங்களையும் தற்கால இசை இலக்கணங்களுடன் பொருத்தித் திருப்புகழுக்கென்று தனி இலக்கணம் வகுப்பது இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும். மேலும் இதில் திருப்புகழ்' பாடல்கள் கருநாடக இசையின் ஆரம்ப பாடப் பயிற்சிக்கும், உயர்நிலை இசைப்பிரிவுக்கும் முன்னோடியாக விளங்குகின்ற திறனும் ஆராயப்படுகின்றன.

குறிப்பு : இக்கட்டுரையில் சான்றாகத் தரப்பட்டுள்ள திருப்புகழ்ப் பாடல் எண்கள் திருமுருக கிருபானந்த வாரியாரின் முன்னுரையுடன் கூடிய, ஜெ. மு. குருநமசிவாயன் அவர்கள் திருப்பதிகம் பதிப்பில் காணப்படுபவை (1974).

திருப்புகழ் அமைப்பு

பெரும்பான்மையான திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் எட்டுப் பிரிவுகளைக் கொண்டதாக அமையப் பெற்றுள்ளன. இதைக் "கண்டிகை" என்றும் "சரணங்கள்" என்றும் கூறலாம். சாதாரணமாக ஒவ்வொரு பிரிவிலும் இரண்டு வரிகள், மூன்று வரிகள் அமைந்துள்ளன. சில பாடல்களில் ஒவ்வொரு பிரிவிலும் ஆறு, ஒன்பது மற்றும் பன்னிரெண்டு வரிகள் அமைந்துள்ளன. சான்றுகள்:

கைத்தல நிறைகனி (1) ஒரு பிரிவில் இரண்டு வரிகள்

நாத விந்துக லாதீ (104) ஒரு பிரிவில் மூன்று வரிகள்

இத்தாரணிக்குள் (154) ஒரு பிரிவில் ஆறு வரிகள்

விகட பரிமள (923) ஒரு பிரிவில் ஒன்பது வரிகள்

மருவு கடல் (615) ஒரு பிரிவில் பன்னிரெண்டு வரிகள்

எட்டு வரி மற்றும் நான்கு வரிகளைக் கொண்ட சிறிய அளவுப் பாடல்களும் காண முடிகின்றது. சான்று

காரணமதாக வந்து (443) எட்டு வரிப் பாடல்

காலனிடத்தணுகாதே (388) நான்கு வரிப் பாடல்

திருப்புகழ்ப் பாடல்களின் ஒவ்வொரு பிரிவும் ஒரு குறிப்பிட்ட சந்தம் மூன்று முறை ஒரே சீராக மடங்கி வந்து இறுதியில், "தனதானா" என்னும் சந்த அமைப்புடைய தனிச் சொல்லுடன் முடியுறுவதாக விளங்குகின்றது. இத்தனிச்சொல் இசைமரபில் "தொங்கல்" என வழங்கப்படும். (செங்கல்வராய பிள்ளை 1947: 206). திருப்புகழ்ப் பாடல்களின் தனிப்பட்ட சிறப்பிற்குத் "தொங்கல்" என்னும் இவ்வமைப்பே காரணமாகும். இந்தத் தொங்கல் காணப்படும் இடத்தை வைத்தே பாடல்களின் பிரிவுகள் கணக்கிடப்படுகின்றன. அவ்வாறு கணக்கிடும்போதும் திருப்புகழில் எட்டுப் பிரிவுகளே வருகின்றன. பெரும்பான்மையான பாடல்கள், "பெருமாளே" என்ற தொங்கலுடன் முடிவுறுகின்றன.

தவத்திரு தண்டபாணி சுவாமிகள் (1839-1898) வண்ணப் பாடலின் இலக்கணத்தை, "வண்ணத் தியல்பு" என்ற சிறு நூலில் பின்வருமாறு கூறியுள்ளார்.

சில்வகைச் சந்தப் புணர்ப்போர் துள்ளலே
பல்வகைத் துள்ளற் புணர்ப்போர் குழிப்பே
குழிப் பொரு மூன்று கூடிய பின்னர்த்
தொங்கற் றாழிசைத் துள்ள லொன்றிசைக்கிற்

கலை யொன்றா மெனக் கழறுவர் புலவோர்
எண் கலைப் புணர்ப்போர் வண்ணப் பாவே"

(தண்டபாணி சுவாமிகள், 1976; 15)

இத்தொடர்களில் வருகின்ற, "மூன்று குழிப்புக்களுக்குப் பிறகு தொங்கல்" என்ற குறிப்பு திருப்புகழ் அமைப்பிற்குப் பொருந்துவதாக உள்ளது. ஆகவே இதனையே தற்போது திருப்புகழ் அமைப்பிற்கு இலக்கணமாகக் கொள்ளலாம்.

திருப்புகழ் சந்தமும் தாளமும்

"சந்தம்" என்ற தமிழ்ச் சொல் அகராதியில் "அழகு", "கவியின் வண்ணம்" என்னும் பொருள்களில் குறிக்கப்பெற்றுள்ளது (கழகத் தமிழ் அகராதி, 1980:422). "வண்ணம்" என்ற சொல் இதற்கொரு சிறப்புப் பெயராகும். மண்டல புருடர், சூடாமணி நிகண்டில், "மருவிய வண்ணஞ் சந்தம் வடிவின்பேர் செண்ணமாமே" என்று குறிப்பிட்டுள்ளார் (சூடாமணி நிகண்டு 27:4).

தொல்காப்பியம் செய்யுளியலில் 34 வகையான செய்யுளுறுப்புக்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள் ஒன்று வண்ணம் ஆகும் (தொல்காப்பியம் - செய்யுளியல் நூ. 204). இஃது இருபது வகைப்படும். இவற்றுள் வல்லிசை வண்ணம், மெல்லிசை வண்ணம், குறுஞ்சீர் வண்ணம், நெடுஞ்சீர் வண்ணம் முதலிய வண்ணங்களுக்கு அருணகிரிநாதரின் திருப்புகழ்ப் பாடல்களில் சான்றுகள் உள்ளன.

சான்று

அற்றைக்கற்றை (479) வல்லிசை வண்ணம்
வாரிமீ தேயெழு (1104) மெல்லிசை வண்ணம்
துயர மறுதின் வறுமை (1304) குறுஞ்சீர் வண்ணம்
ஊனே தானா யோயா (1277) நெடுஞ்சீர் வண்ணம்

திருப்புகழ் சந்தங்கள் தத்த, தாத்த, தந்த, தாந்த, தய்ய, தன்ன, தான, தனை என்பனவாக மூன்று அட்சர அளவினைக் கொண்டும், தத்தா, தந்தா, தய்யா, தன்னா, தனதன, தனத்த, தனந்த, தனனா, தானை, தானா என்பனவாக நான்கு அட்சர அளவினைக் கொண்டும், தனத்தா, தனதய்ய, தனதனை, தனதனா, தனாதன, தானதன என்பனவாக ஐந்து அட்சர அளவினைக் கொண்டும் திகழ்கின்றன. இம்மூன்று அளவுகளும் இசைமரபில், திச்ரம், சதுரச்ரம், கண்டம் என்று வழங்கப்படுகின்றன.

திருப்புகழில் அடிப்படை சந்தம்

திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் பெரும்பாலானவற்றில் ஒரு குறிப்பிட்ட சந்தம் மூன்று முறை மடங்கி வந்து தொங்கலில் முடிவடைகின்றது. இஃது திருப்புகழுக்குரிய பொதுவான அமைப்புக் கூறாகும். சான்று:

தய்ய தனதான தய்ய தனதான
தய்ய தனதான - தனதானா
அல்லி விழியாலு முல்லை நகையாலு
மல்லல் பட ஆசை - கடலீயும் (312)

இதில் 'தய்ய தனதான' என்ற சந்தம் மூன்றுமுறை ஒரே சீராக மடங்கி வந்து தொங்கலில் முடிகிறது. இதனை அடிப்படைச் சந்தமாகக் கொள்ளலாம். சிறிய அளவு பாடல்களில் இவ்வகை அடிப்படைச் சந்தம் காணப்படுவதில்லை.

சான்று:

தனதான தந்தனத் - தனதானா
அப கார நிந்தைபட் டுழலாதே (110)

திருப்புகழில் தாளவகைகள்

கருநாடக இசையின் தாள இலக்கணத்தில் மூன்று, நான்கு என்னும் கால அளவுகள் கொண்ட திச்ரம், சதுரச்ரம் என்பவையே அடிப்படைக் கால அளவுகளாகக் கருதப்படுகின்றன. இவ்விரண்டு கால அளவுகள் எல்லா நாட்டு இசையிலும் காணப்படுபவை (Universal rhythms). இவற்றின் விரிவுகளே பிற தாளங்களாகும். இவ்விரண்டு அளவுகளிலிருந்து ஏழு எண்ணிக்கை கொண்ட மிச்ரம், ஐந்து எண்ணிக்கை கொண்ட கண்டம், ஒன்பது எண்ணிக்கை கொண்ட சங்கீர்ணம் ஆகியவை பிறக்கின்றன. எவ்வாறெனில், திச்ரமும், சதுரச்ரமும் கலந்தது மிச்ரம் 3 + 4 = 7 திச்ர மிச்ரத்தைக் கண்டித்தது கண்டம் 3 + 7 / 2 = 5. திச்ர, மிச்ரம் தொடர்பான கண்டத்துடன், சதுரச்ரம் முதலிய எல்லாம் கலந்தது சங்கீர்ணம். இவ்வைந்தும் "ஜாதி", "கதி" என்னும் பெயர்களில் கருநாடக இசையில் வழங்கப்படுகின்றன (வைத்தியலிங்கம் பிள்ளை, 1971: 18). திருப்புகழில் காணப்பெறும் சந்தங்கள் அனைத்தும் தாள இலக்கணத்தில் மேற்கூறிய ஐந்து ஜாதிகளையும் அவற்றின் பிரத்தாரங்களையுமே விளக்குவனவாக அமைந்துள்ளன. இவ்வைந்து ஜாதிகளையுமே பாடல்களாகக் கொண்டுள்ளன.

சான்று:

தமரு மமரு (122) திச்ரம்
நிறைமதி முகமெனு (214) சதுரச்ரம்
தண்டையணி வெண்டயம் (103) கண்டம்
இருமலு ரோக (302) மிச்ரம்
தீராப் பிணிதீர (960) சங்கீர்ணம்

திருப்புகழில் தாளவகைக் கலப்புகள்

மேற்கூறியவற்றைத் தவிர இவ்வைந்து ஜாதிகளின் கலப்புகளில் திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் காணக்கிடைக்கின்றன. இவற்றைக் "கலப்புச் சந்தங்களில் அமைந்த பாடல்கள்" எனக் குறிப்பிடலாம். இவ்வகையில் அடிப்படை சந்தம், 11, 13, 15, 17 அட்சரங்கள் கொண்டு திகழ்கின்றன. பாடல்களுக்குரிய சான்றுகள் வருமாறு:

அதல சேடனாராட (1292) 3 + 3 + 5 = 11 அட்சரம்
நிலையாத சமுத்திரமான (271) 5 + 5 + 3 = 13 அட்சரம்
சீரான கோலகால நவமணி (349) 5 + 3 + 3 + 4 = 15 அட்சரம்
அவகுண விரகனை வேதாள ரூபனை (638) 4 + 4 + 5 + 4 = 17 அட்சரம்

கலப்புச் சந்தங்களிலேயே அடிப்படைச் சந்தம் என்றில்லாமல் ஒரே வரியில் தொங்கலுடன் அமைந்த பாடல்களும் பல உண்டு. சான்று:

உலகபசு பாச தொந்த - மதுவான (131) 5+3+3+6 = 17
இயலிசையி லுசித வஞ்சிக் கயர்வாகி (25) 5 + 3 + 4 + 6 = 18
காதிமோதி வாதாடு நூல்கற் - றிடுவோரும் (1267) 3 + 3 + 5 + 4 + 6 = 21
ஒருபொழுது மிருசரண நேசத் தேவை - துணரேனே (158) 5 + 5 + 4 + 4 + 6 = 24

இவ்வாறு அருணகிரிநாதர் குறிப்பிட்ட சில சந்த அமைப்புக்களை, ஒரே வரியில் தொங்கலுடன் அமைத்துக் காட்டியும், விரிவுபடுத்தி மூன்று முறை மடக்கித் தொங்கலுடன் அமைத்துக் காட்டியும், பல சந்த அமைப்புக்களை இணைத்துப் பெரிய பாடல்களாகவும் புனைந்து சந்தப் பாவலப் பெருமானாகத் திகழ்கின்றார்.

திருப்புகழ்த்தாளம்

கலப்புச் சந்தங்களில் அமைந்துள்ள பாடல்களுக்குரிய தாளங்கள் 35, 108 போன்ற தாள வகைப் பிரிவுகளில் காணப்படவில்லை. இவற்றைச் சந்தம் போகிற

போக்கிலேயே அங்கதாளமாகக் கிரியை செய்து பாடவேண்டும். இவற்றிற்குரிய தாளத்தை "திருப்புகழ்தாளம்" என்றே கூறலாம். இவ்வகை தாளங்களுக்கு இப்பாடல்களே மூல இலக்கியங்களாகத் திகழ்கின்றன. எனவே "திருப்புகழ் தாளங்களு"க்குரிய இலக்கணத்தை இப்பாடல் அமைப்புக்களைக் கொண்டே வரையறை செய்தல் வேண்டும். இவை வருமாறு:

1. அடிப்படைச் சந்தத்தை ஒரு தாள ஆவர்த்தனமாகக் கருதலாம்.
2. சந்தப் பிரிவுகளைத் தாள அங்கமாகக் கொள்ளலாம்.
3. சந்தப் பிரிவுகள் தெளிவாகத் தெரியும் பொருட்டு ஒவ்வொரு சந்தத்தின் தொடக்கமும் சமஎடுப்பில் சப்த கிரியையாகவே அமையலாம்.
4. தாள இலக்கணத்தில் உள்ள ஷடாங்கம் ஷோடசாங்கம் (பொன்னையா பிள்ளை, க. 1944: 30-31) ஆகியவற்றைத் திருப்புகழ் சந்த அமைப்பைக் குறிப்பிடப் பயன்படுத்தலாம்.
5. தாள இலக்கணத்திலுள்ள அதிசித்ர தம மார்க்கம், சித்ரதம மார்க்கம் ஆகியவற்றில் இப்பாடல்களை அமைக்கலாம்.
6. தொங்கலின் அட்சரம் குறுகி இருப்பினும் அடிப்படைச் சந்த அளவு நீட்டிக் கொள்ளலாம். இவ்வகை இலக்கணங்கள் புது வகைத் தாள நெறியினுக்கு வழிவகுக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை.

சான்றாக, "*காதிமோதி வாதாடு*" என்ற பாடலுக்குரிய தாளம் ஈண்டு தரப்படுகிறது.

பாடல் : *காதிமோதி வாதாடு நூல்கற் - றிடுவோரும்*

சந்தம் : *தானதான தானான தானத் - தனதானா*

தாளம் :

துருதவிராமம் துருதவிராமம் லகுவிராமம் லகு லகுத்ருதம்

திருப்புகழ் வகைப்பாடு

மேற்கூறியவற்றினடிப்படையில் திருப்புகழ்ப் பாடல்களைத் தாள இலக்கண ரீதியாகப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

(அ) பாடல்களின் சந்த அமைப்பின் அடிப்படையில்

1. மூன்றுமுறை மடங்கிவரும் சந்த அமைப்புப் பாடல்கள்.

2. மூன்றுமுறை மடங்காமல் வரும் சந்த அமைப்புப் பாடல்கள்

(ஆ) சந்த அட்சர அடிப்படையில்

1. அடிப்படைச் சந்தம் திச்ர, சதுரச்ர, கண்ட, மிச்ர, சங்கீர்ண, சந்தங்களில் அமைந்த பாடல்கள்
2. அடிப்படைச் சந்தம் 11, 13, 15, 17 அட்சரங்களில் அமைந்துள்ள பாடல்கள்
3. பெரிய அளவு கலப்புச் சந்தப் பாடல்கள்
4. ஒரே வரியில் தொங்கலுடன் முடிவுறும் அமைப்புப் பாடல்கள்

இவ்வாறு 1250 திருப்புகழ்ப் பாடல்களைத் தாள இலக்கணத்தோடு தொடர்புபடுத்தி, ஆராய்ந்ததன் மூலம் மொத்தமாக 857 சந்தங்களும், அவற்றிலிருந்து 178 தாள அமைப்புக்களும் கிடைத்துள்ளன (அங்கயற்கண்ணி, 1989: 97-180).

இவ்வகைப்பாடு மு. ரா. கந்தசாமி கவிராயர் பதிப்பித்த திருப்புகழ் இரண்டு தொகுதிகளில் காணப்படும் பாடல்களின் சந்த அடிப்படையிலானது. இவ்வமைப்புக்களைச் சந்தப்படி கிரியை செய்து அங்க தாளத்தில் பாடுவது கடினம். இவை ரூபகம், ஆதி, ஐம்பை, சாபு முதலிய சுலபமான நடைமுறை வழக்கிலுள்ள தாளங்களில் அடங்கி விடுவதால் இப்பாடல்களில் பெரும்பாலானவை மேற்கூறிய சுலபமான தாளங்களில் அமையப்பெற்று பஜனை மரபில் பாடப்படுகின்றன. இசையரங்குகளில் தாள ஈடுபாடுகொண்ட கலைஞர்களால் தம் தாளத்திறமையை வெளிப்படுத்துவதற்கான தனிச்சிறப்பிற்குரிய உருப்படியாகப் பாடப்படுகின்றன. தாள ஆராய்ச்சியில் ஈடுபாடு கொண்ட ஆய்வாளர்களுக்கு இவை நாளும் புதுப்புது சிந்தனைகளைத் தூண்டிவிடும் கலங்கரை விளக்கமாக ஒளிர்கின்றன. மொத்தமாக இருபத்தோராம் நூற்றாண்டு செவ்வியல் இசை இலக்கண வளர்ச்சிக்கு இத்திருப்புகழ் தாளங்கள் பெருந்துணையாக அமையும்.

திருப்புகழ் சந்தமும் கருநாடக இசையின் ஆரம்பப் பாட பயிற்சிகளும்

கருநாடக இசையில் சரளி, ஜண்டை, ஹெச்சு ஸ்தாயி வரிசைகள் மற்றும் ஏழுதாள அலங்காரங்கள், கீதம் ஆகியவை ஆரம்பப் பாட பயிற்சியாக நடைமுறையில் உள்ளன (கன்னையா நாயுடு 1912: 1-38). இவற்றுள் துருவம், மட்டியம், ரூபகம், ஜம்பை, சாபு, அட, ஏகம் ஆகிய ஏழு தாளங்களுக்கும் இவற்றின் விரிவுகளான 35 தாள பிரிவுக்கும் திருப்புகழ்ப் பாடல்களே ஆதாரமாக உள்ளன எனக் கூறலாம். திருப்புகழ்ப் பாடல்களின் சந்த அமைப்பு இப்பிரிவுகளில் உள்ள தாளங்கள் பலவற்றை நமக்கு உணர்த்துகின்றன. சான்றாக, ஏழு தாளங்களில் அமைந்த பாடல்களை ஈண்டுக்

காண்போம்.

1. *தத்தத்தன தத்தத் தனதன*

முத்தைத்தரு பத்தித் திருநகை (6)

இவ்வமைப்பு அதிசித்ர தம மார்க்கத்தில் பதினான்கு அட்சரங்கள் கொண்ட சரிகம-கரி - சரிகரி - சரிகம என்னும் சுர அமைப்புடைய துருவ தாளத்திற்குப் $(1_4 0 1_4 1_4)$ பொருத்தமாக இருப்பதை உணரலாம். ஆனால் நடைமுறையில் இப்பாடல் சித்ரதம மார்க்கத்தில் திச்ர திரிபுடை தாளத்தில் பாடப்படுகின்றது.

2. *தனதன தன தானன*

அலைகடல் நிக ராகிய (455)

இவ்வமைப்பு அதி சித்ர தம மார்க்கத்தில் பத்து அட்சரங்கள் கொண்ட சரிகரி - சரி - சரிகம என்னும் சுர அமைப்புடைய மட்டிய தாளத்திற்குப் $(1_4 0 1_4)$ பொருத்தமாக இருப்பதை உணரலாம். ஆனால் நடைமுறையில் சித்ரதம மார்க்கத்தில் திச்ர ரூபக தாளத்தில் பாடப்படுகின்றது.

3. *தன தன தத்*

திட மிலி சற் (172)

இவ்வமைப்பு அதி சித்ரதம மார்க்கத்தில் ஆறு அட்சரங்கள் கொண்ட சரி-சரிகம என்னும் சுர அமைப்புடைய ரூபக தாளத்திற்குப் $(0 1_4)$ பொருத்தமாக இருப்பதை உணரலாம். ஆனால் நடைமுறையில் பாடும்போது சித்ர தம மார்க்கத்தில் ரூபக தாளத்தில் பாடப்படுகின்றது.

4. *தந்தனா தந் தனத்*

சங்கு போல் மென் கழுத் (93)

இவ்வமைப்பு அதி சித்ர தம மார்க்கத்தில் பத்து அட்சரங்கள் கொண்ட சரிக - சரிசரி - க - மா என்னும் சுர அமைப்புடைய மிச்ர ஜம்பை தாள அலங்காரத்தை $(1_7 0 0)$ உணர்த்துகின்றது. ஆனால் நடைமுறையில் சித்ர தம மார்க்கத்தில் கண்ட சாபு தாளத்தில் பாடப்படுகின்றது.

5. *தான தனதன*

பாதி மதிநதி (217)

இப்பாடலின் சந்த அமைப்பு அதி சித்ர தம மார்க்கத்தில் சரிக - சரி - கம என்னும்

சுர அமைப்புடைய திச்ர திரிபுடை தாள அலங்காரத்தை உணர்த்துகின்றது. இப்பாடல் பாடுமுறையில் இவ்வாறே அங்கதாளமாகப் பாடப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

6. *தனதனை தானனந் தனந்த*

குகையில் நவ நாதருஞ் சிறந்த (1255)

இப்பாடலின் சந்த அமைப்பு அதிசித்ர தம மார்க்கத்தில் சரீகா - சாரிகா - மா - மா என்னும் சுர அமைப்புடைய கண்ட ஜாதி அடதாள அலங்காரத்தை உணர்த்துகிறது. $(1_5 1_5 00)$ இப்பாடல் பாடுமுறையிலும் அங்கதாளமாகவே பாடப்படுகின்றது.

7. *தனதன தனதன*

ஒருபது மிருபது (243)

இப்பாடலின் சந்த அமைப்பு அதிசித்ர தம மார்க்கத்தில் சரிகம - ரிகமப என்னும் சதுரச்ர ஏக தாள அலங்காரத்தை நினைவூட்டுகிறது. பாடுமுறையில் சித்ர தம மார்க்கத்தில் ஆதி தாளத்தில் பாடப்படுகின்றது.

இனி "மூன்று முறை மடங்கித் தொங்கலில் முடிவுறும் திருப்புகழ் அமைப்பு" செவ்விசையரங்குகளில் ஏற்படுத்தியுள்ள தாக்கத்தினை ஆராயலாம்.

திருப்புகழ் அமைப்பும் செவ்விசை அரங்குகளும்

இசையரங்குகளில் மனோதர்ம இசைப்பிரிவைச் சேர்ந்த "கற்பனைச் சுரங்கள் பாடுமுறை" குறிப்பிடத்தக்க இடத்தை வகிக்கின்றது. இதில் சுரக்கோர்வைகள் கற்பனையாக ¼ ஆவர்த்தனம், ½ ஆவர்த்தனம், 1 ஆவர்த்தனம், இரண்டு ஆவர்த்தனம் மற்றும் நான்கு ஆவர்த்தனங்கள் என்று படிப்படியாக வளர்த்தப்பட்டு முதற்காலத்திலும் இரண்டாம் காலத்திலும் பாடப்படுகின்றன. நான்கு ஆவர்த்தன சுரக்கோர்வை முடிவுறும்போது,

க்ரீச்நித ரிசாநிதப ச்நீதபம்

என்றவாறு ஒரு குறிப்பிட்ட அளவுடைய சுரங்கள் மூன்று முறை ஒரே சீராக மடக்கிப் பாடப்படுகின்றன. இதற்கு 'மகுடம்' என்று பெயர் (Sambamurthi 1971: 37).

இவ்வாறே இசையரங்குகளில் தாள இசைக் கருவிகள் தனி ஆவர்த்தனம் வாசித்து முடிக்கும்போது ஒரு குறிப்பிட்ட அளவிலான ஜதிச் சொற்கள் "ததிங் கிணதொம் ததிங் கிணதொம் ததிங் கிணதொம்" என்றவாறு மூன்று முறை ஒரே சீராக

வாசிக்கப்படுகின்றன. இதற்கு 'கோர்வை' என்று பெயர் (ஹரிஹரசர்மா 1975: 127). இவ்வாறு பாடுவதற்கு - வாசிப்பதற்கு அடிப்படைச் சந்தம் மூன்று முறை ஒரே சீராக மடங்கி வருகின்ற திருப்புகழின் அமைப்பே ஆதார இலக்கியமாக உள்ளது எனக் கருதலாம்.

எனவே இசைக் கலைஞர்கள் மற்றும் தாளக்கலை வல்லுநர்கள் பலவிதமான மகுடக் கோர்வை பாடும் அல்லது வாசிக்கும் கற்பனை வளத்தைப் பெறுவதற்குத் திருப்புகழ்ப் பாடற் பயிற்சி பெருந்துணை புரியும் எனக் கருதலாம். இதனை நாட்டியம் மற்றும் தாளப் பரம்பரையில் வந்த காஞ்சீபுரம் நாயனா பிள்ளை, சித்தூர் சுப்பிரமணிய பிள்ளை, மதுரை சோமு, மன்னார்குடி கொன்னக்கோல் வைத்தியலிங்கம் பிள்ளை, பக்கிரியா பிள்ளை ஆகியோர் திருப்புகழில் ஆழ்ந்த ஈடுபாடும் பக்தியும் கொண்டிருந்த பாங்கிலிருந்தும் அறியலாம். மேலும் மிருதங்க மேதை சி. எஸ். முருகபூபதி அவர்கள் சென்னைத் தமிழிசைச் சங்கத்தில் 30ஆவது பண் ஆராய்ச்சிக் கூட்டத்தில் ஆற்றிய தலைமையுரையின் கீழ்க்கண்ட வரிகளும் இதற்கு வலு சேர்க்கும்.

> தாள ஆராய்ச்சிக்கும் மிருதங்க கலைக்கும் திருப்புகழ் சிறந்த பாடநூல்.
> வழிபாட்டுக்குத் திருப்புகழ் பாராயணம் சிறந்த சாதனம்.
> (இராமநாதன் செட்டியார் (ப.ஆ.) 1979: தலைமையுரை)

தொங்கல்அமைப்பும் நிரவல்பாடுமுறையும்

இன்றைய செவ்விசையரங்குகளில் குறிப்பிடத்தக்க இடம் வகிக்கும் மற்றொரு பிரிவு மனோதர்ம இசையின் நிரவல் பாடுமுறை. இசையரங்குகளில் கிருதிகளில் குறுகிய அட்சரங்கள் கொண்ட குறிப்பிட்ட வரியை அப்பாடல் அமைந்த இராகத்தின் முழு வடிவமும் வெளிப்படும்படியாக வளர்த்திப் பாடும்முறை 'நிரவல்' எனப்படும் (Sambamurthi 1982: 75-76).

திருப்புகழ் அமைப்பின் சிறப்புக் கூறான தொங்கல் இசையரங்குகளில் பாடப்படும்போது அதன் சந்த எண்ணிக்கையினின்றும் கூடுதலாக நீட்டிப் பாடப்படுகின்றது. இவ்வாறு தொங்கல் நீட்டிப் பாடப்படும்போது இருவகை இசைநெறிகளை உணர முடிகிறது.

1. அடிப்படைச் சந்தம் உள்ள திருப்புகழ்ப் பாடல்களில் அவ்வடிப்படை சந்த அளவு நீட்டிப் பாடப்படும் முறை.
2. அடிப்படைச் சந்தம் இல்லாத திருப்புகழ்ப் பாடல்களில் தாளத்தின் ஒரு அங்கமாக அமைகின்ற முறை.

எனவே செவ்விசை அரங்குகளில் நிரவல் பாடுமுறைக்குத் திருப்புகழ் அமைப்பின் தொங்கல் முன்னோடியாக உள்ளது எனக் கருதலாம்.

இசையரங்குகளில் மனோதர்ம இசைப்பிரிவில் நிரவல், கற்பனை சுரங்கள் பாடுமுறை ஆகியவை சுமார் 100 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் தோன்றியவையே. இந்நிலையில் மனோதர்ம இசைப்பிரிவிற்கு 15ஆம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய திருப்புகழ்ப் பாடல்கள் முன்னோடியாக, இலக்கிய ஆதாரங்களாகத் திகழ்கின்றன எனக் கூறின் மிகையாகாது.

ஆகவே கருநாடக இசையின் ஆரம்பப் பாடப் பயிற்சியாகவும், உயர்நிலைப் பாடங்களான மனோதர்ம இசைப்பிரிவிற்கும் முன்னோடியாக, இலக்கிய ஆதாரங்களாக உள்ள திருப்புகழ்ப் பாடற் செல்வங்களை நமக்களித்த அருணகிரிநாதரைக் "கருநாடக இசையின் தந்தை" என்றே கூறி மகிழலாம்.

இவ்வகையில் மதுரையில் 1981 ஆம் ஆண்டு நடைபெற்ற ஐந்தாம் உலகத்தமிழ் மாநாட்டில், சச்சிதானந்தம் ஸ்ரீ காந்தா என்பவரால் வாசித்தளிக்கப் பெற்ற, "Arunagirinathar - The ādiguru of Carnatic music?" என்னும் கட்டுரை ஈண்டு நினைவு கூறத்தக்கது (Arunachalam (ed) 1981: Section 4 - 47-54).

இதுகாறும் கூறியவற்றால் செவ்வியல் இசை இலக்கண வளர்ச்சிக்குத் திருப்புகழின் பங்களிப்பு மூன்று நிலைகளில் உள்ள பெற்றிமை அறிய முடிகிறது.

1. தாள இலக்கணங்களுக்கெல்லாம் மூல இலக்கியமாக உள்ள நிலை.
2. கருநாடக இசையின் ஆரம்பப் பாடப் பயிற்சிகளுக்கு இலக்கியமாக உள்ள நிலை.
3. கருநாடக இசையின் உயர்நிலைப் பாடங்களான மனோதர்ம இசைப்பிரிவினுக்கு இலக்கிய ஆதாரங்களாக நிகழும் நிலை.

ஆகவே இசைக்கு அடிப்படை திருப்புகழ். இசையரங்குகளில் இரசிகர்களுக்கு இன்பமூட்டக்கூடிய உருப்படி திருப்புகழ். இசை ஆராய்ச்சிக்குத் திருப்புகழ் வற்றாத செல்வம் என்றிவ்வாறு திருப்புகழின் பெருமையை அடுக்கிக் கொண்டே போகலாம்.

ஞானம் பெறலாம் நலம் பெறலாம் எந்நாளும்
வானம் அரசாள் வரம் பெறலாம் - மோனவீ
டேறலாம் யானைக் கிளையான் திருப்புகழைக்
கூறினார்க் காமேயிக் கூறு.

என்னும் திருப்புகழ் சிறப்புப் பாயிரத்திற்கேற்ப நாளும் திருப்புகழைக் கூறி எல்லா

நலன்களையும் பெற்றுய்வோமாக!

துணைநூற்பட்டியல்

1. அங்கயற்கண்ணி, இ., (1989) *திருப்புகழ்ப் பாடல்களிற் சந்தக் கூறுகள்*, சென்னை.

2. அடிகளாசிரியர் (ப. ஆ.) 1985, *தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம் செய்யுளியல் இளம்பூரணர் உரை*, தஞ்சாவூர்.

3. இராமநாதன் செட்டியார், லெ. ப. கரு., (ப. ஆ.) (1979) *தமிழிசைச் சங்க ஆண்டறிக்கை*, சென்னை.

4. கந்தசாமி கவிராயர், மு. ரா. (ப.ஆ) 1927, *திருப்புகழ் தொகுதி I, II*, மதுரை.

5. கழகப் புலவர் குழுவினர் (1980) *கழகத்தமிழ் அகராதி*, சென்னை.

6. கன்னையா நாயுடு, வே. (1912) *சங்கீத ஞான பூஷணி*, சென்னை.

7. செங்கல்வராய பிள்ளை, வ. சு., (1947) *அருணகிரிநாதர் வரலாறும் நூலாராய்ச்சியும்*, சென்னை.

8. தண்டபாணி சுவாமிகள், (1976) *வண்ணத்தியல்பு*, கோயம்பத்தூர்.

9. பொன்னையா பிள்ளை, க., (1944) *இசை இயல்*, அண்ணாமலைநகர்.

10. மண்டல புருடோத்தமன் (1897) *சூடாமணி நிகண்டு*, சென்னை.

11. வைத்தியலிங்கம் பிள்ளை, (1971) *தாளமும் அனுவமும்*, சென்னை.

12. ஹரிஹரசர்மா, டி. ஆர்., (1972) *மிருதங்க பாடபோதினி*, சென்னை.

13. Sambamurthi, P., (1971) *A Dictionary of South Indian Music and Musicians. Volume III* (L-n), Madras.

14. Sambamurthi, P., (1982) *South Indian Music Book IV*, Madras.

15. Arunachalam M. ed., (1981) Proceedings of the Fifth International Conference Seminar of Tamil Studies, Madurai.

34

தமிழர் வளர்த்த ஆடலிசை - மரபும் மாற்றங்களும்

ஞானா குலேந்திரன்

பரதநாட்டியம் என்ற பெயரில் உலகப் புகழீட்டி வரும் ஆடற்கலை தமிழக மண்ணில் பலநூறு ஆண்டுக்காலமாக வளப்படுத்தப் பெற்ற ஒரு மரபுக்கலை வடிவம். இக் கலையோடு இணைந்து அதற்கென்றோர் இசை மரபும் வழிவழி காக்கப் பெற்று வந்துள்ளது. இசை, ஆடல் முதலான நிகழ்கலைகளை ஒலி, ஒளிப் பதிவு செய்து நிரந்தரமாக்கிக் கொள்ளும் வசதிகள் இல்லாத பழங்காலம் முதல் இக் கலைமரபுகள் குறித்துத் தெரிந்து கொள்வதற்குப் பழந்தமிழ் இசை, தாளம், நாடகம் பற்றிய இலக்கண நூல்கள், தமிழ் இலக்கண இலக்கிய நூல்கள், உரையாசிரியர் விளக்கங்கள், நிகண்டு நூல்கள், வடமொழி இசை, நாட்டிய சா்த்திர நூல்கள், கோயிற் சிற்ப சித்திரங்கள், கல்வெட்டுக்கள், வழிவழிக் கலைஞர் நெறிமுறைகள் முதலானவை மூல ஆதாரங்களாக விளங்குகின்றன (குலேந்திரன் 1990: 12-58). இவை தரும் செய்திகளைக் காலக் கண்ணோட்டத்தில் நோக்குகையில் இக்கலைவடிவம் அவ்வப்போது பல மாற்றங்களுக்கு உட்பட்டமை தெளிவாகத் தெரிகிறது.

உலகின் எந்த ஒரு கலையும் எப்பொழுதும் ஒரே தன்மையதாய் இருப்பதில்லை. வாழும் காலத்துப் பண்பாட்டு மதிப்புக்கள், வாழ்க்கை விழுமியங்கள், கலாசாரத் தாக்கங்கள், சமூக அரசியல் நோக்குகள் முதலானவற்றின் தேவைக்கேற்ப அக் கலை புதிய குணநிலை மாற்றங்களைப் பெற்றுக் கொள்கிறது. இம் மாற்றங்கள் கலை உலகில் முதன்மையான பாதிப்பு எதனையும் ஏற்படுத்தாது போயின் அவை வெறும் தற்காலிகப் பரிசோதனைகளாகவே பின்தங்கிவிடும். எதிர்கொள்ளும் மாற்றம் அக் கலையின் அடிப்படைத் தகைமையோடு அழுத்தமாகத் தடம் பதித்துவிடுமேயாயின் அது அக் கலையின் மரபாகி விடுகிறது. இவ்வாறு ஒவ்வொரு காலகட்டத்தில் ஏற்படும் மாற்றம், மூலக் கலைவடிவோடு இணையுமேயாயின் அது புதிய மரபைத் தோற்றுவிக்கும். காலத் தேவைக்கேற்ப அது பின்னொரு புதிய மாற்றத்தை ஏற்படுத்தித் தடம் பதிக்கும். இது மரபுக் கலைகளுக்குரிய இயல்பாகும்.

இத்தகைய மரபுவழித் 'தனி ஆடல்முறை' ஒன்றனைத் தமிழகம் ஏறத்தாழ இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளாக உருவாக்கி வந்துள்ளது. கி. பி. 2ஆம் நூற்றாண்டில் சபையோர் முன்னிலையில் சிலப்பதிகார மாதவியாள் ஆடிய பதினோராடல்களைக் கொண்ட நிகழ்ச்சியும், இற்றைக்கு ஒற்றை நடிகை ஆடும் பரத நாட்டியமும் கால வெள்ளத்தைக் கடந்து வந்த 'தனி ஆடல் முறை'யாகும். இங்குக் குறிப்பாக இவ்வாடற் கலைமுறையின் இசை வடிவங்கள், பக்க இசைமுறை ஆகியவற்றின் மரபும், மாற்றங்களின் தகைமையும் குறித்த நோக்கில் இவ்வாய்வு அணுகப்படுகிறது.

இசைவடிவங்களின் மரபுத்தொடர்ச்சி

ஆடலின் இன்றியமையாக் கூறு இசை. இசையில்லாத ஆடல் உயிரற்ற உடம்பு போன்றது. இனிய பாட்டிசையும் கருவியிசையும் ஆடலோடு பொருந்தி எழும்போது ஆடல் சிறக்கிறது.

செவ்வியல்பாற்பட்ட ஆடற்கலைக்குரியது செவ்விசை. பண்படுத்தப்பட்ட இவ்விசைதனைப் பழந்தமிழ் மக்கள் 'பண்ணிசை' என்றும், பிற்காலத்தோர் 'கருநாடக இசை' என்றும் அழைத்தனர். பழந்தமிழ்ப் பண்ணிசைதான் கால ஓட்டத்தில் இராகங்களாகிக் கருநாடக இசையெனப் பொலிவு பெற்றது. '2000 வருஷங்களுக்குமுன் வழங்கி வந்த 103 பண்களும் வழக்கத்திலில்லாமல் போயிற்றென்று நாம் நினைப்போம். ஆனால் உண்மையில் அப்படியல்ல. பூர்வ காலத்தில் படிக்கப்பட்டு வந்த ராகங்கள் அப்படியே நாளது வரையும் பேணப்பட்டு வருகின்றன. ஆனால் அவைகளின் பெயர்கள் அந்நிய பாஷையில் மாற்றப்பட்டுள்ளன (பண்டிதர் 1917: 234) எனக் கூறும் மூத்த இசைத்தமிழ் ஆய்வாளர் தஞ்சை மு. ஆபிரகாம் பண்டிதர் வாய்மொழி இங்கு நினைவு கூரப்படலாம்.

சோழன் கரிகாற்பெருவளத்தான் சபையில் மாதவியாள் 'பண்ணின்ற கூத்துப் பதினொன்றினை' (சிலப்பதிகாரம் 3: இறுதி வெண்பா) ஆடினாள். பதினோராடல்களும் 'பாடலும் பாணியும் தூக்கும் கூடிய நெறியில்' (சிலப்பதிகாரம் 3:16-17) ஆடப்பெற்றன என்பதால் இவ்வாடல்களுக்கு முறைப்படுத்தப்பெற்ற (Systematised musical forms for Dance) இசை வடிவங்கள் அடித்தளமாய் விளங்கியமை தெளிவு. இவ்வாடல் இசை வகைகள் யாவை?

பழந்தமிழ் மக்கள் சிந்து, திரிபாதம், சவலை, சமபாதம், செந்துறை, வெண்டுறை, தேவபாணி, வண்ணம் ஆகிய எட்டு இசைப்பா வகைகளைப் பாடினர் எனப் பஞ்சமரபு கூறுகிறது (அறிவனார் 1975:122). இவற்றுள் தெய்வம் தொடர்பான பாடல் வகையாகிய தேவபாணி இயற்றமிழ், இசைத்தமிழ், நாடகத்தமிழ் ஆகிய முத்தமிழுக்கும் பொதுவானது. இப்பாடல் வகையை

ஏனை யொன்றே தேவர் பராஅய
முன்னிலைக் கண்ணே

எனத் தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரச் செய்யுளியலில் (தொல்காப்பியம் சூ. 133) விளக்குவதிலிருந்து தெய்வத்தை முன்னிலைப்படுத்தி வாழ்த்திப் பாடும் பாடல் தேவபாணி என்றாகிறது. மாதவியாளின் ஆடல் நிகழ்ச்சியின் தொடக்கத்தில் 'தோரிய மடந்தையர்' ஆகிய ஆடி முதிர்ந்த கலைமகளிர் 'நன்மையுண்டாகவும் தீமை நீங்கவும்', 'அவதானம் இல்லாமல் தாளவியல்பு பொலிவு பெறவும்' (சிலப்பதிகாரம் 3: 135: 68 உரை), பண் பொருந்தப் பாடிய தெய்வப்பாடலைத் தேவபாணி என்பார் அடியார்க்கு நல்லார் (சிலப்பதிகாரம் 6: 35 உரை). "உன் அருள் வேண்டி யாமும் அழைக்கிறோம்" என்ற பொருள்படப் பெருந்தேவ பாணியாகிய மாயோன் பாணி முதலிலும் சிறுதெய்வங்களைப் போற்றும் சிறுதேவபாணி தொடர்ந்தும் பாடப்பெற்றன. மாயோன் பாணிக்கு அடியார்க்கு நல்லார் பழந்தமிழ் நாடக நூலாகிய மதிவாணனாரிலிருந்து எடுத்துத்தரும் "மலர்மிசைத் திருவினை வலத்தினில் அமைத்தவன்" எனத் தொடங்கும் பாடல் கௌசிகப்பண்ணில் நாலளவுச் சொல்லமைப்பில் அமைகிறது. நாலளவுச் சொல்லமைப்பு இயல்பாகவே மங்கலச் சுவை தரும் என்பது இலக்கணம் (சிலப்பதிகாரம் 3: 150 அடியார்க்கு நல்லார் உரை). கௌசிகப்பண் இன்றைய பைரவி இராகம். இது ஒரு மங்களகரமான இராகம். ஆக, தேவபாணிப் பாடல் அதன் இயலிசை அமைப்பால் மங்கலச்சுவை தரும் பாடல் என்பது விளக்கமாகிறது.

தெய்வத்தின் துணை வேண்டி நிகழ்ச்சித் தொடக்கத்தில் தேவபாணி பாடும் மரபு காலஓட்டத்தில் பாடு நோக்கமும், பாடுபொருளும் மாற்றமுறாமல் அதற்கான இசை வடிவம் மாற்றமுற்றிருக்கிறது. தமிழகம் கண்ட இசைத்தமிழ் நாடகங்களில் அருணாசலக்கவிராயரின் இராமநாடகக் கீர்த்தனையும், கோபால கிருஷ்ண பாரதியாரின் நந்தனார் சரித்திரக் கீர்த்தனையும் சிறப்பிடம் பெறுகின்றன. கருநாடக இசை வடிவமாகிய கீர்த்தனையால் பெரும்பாலும் ஆன இவ்விரு இசை நாடகங்களின் தொடக்கத்தில் தோடயம், மங்களம் என்ற இசைப்பாடல்கள் இடம்பெறுகின்றன. தெய்வங்களைத் துணை வேண்டிப் பாடும் பாடற் பகுதி தோடயம் என்றும், எல்லாத் தெய்வங்களையும் வாழ்த்திப் போற்றும் பகுதி மங்களம் என்றும் இந் நாடகங்களில் அமைகின்றன (கவிராயர் 1970: 11, பாரதியார் 1980:3). இவை கீர்த்தனையின் பல்லவி, அநுபல்லவி என்ற உறுப்புக்களைப் பெறாமல் சரணங்களை மட்டும் கொண்டு மங்கலகரமான நாட்டை இராகத்தில் அமைகின்றன.

'தோடயம்' என்பதன் விளக்கம் என்ன? தோடயம் என்பது 'நாடகச் சிறப்புப் பாயிரக்கவி' எனத் தமிழ் மொழியகராதி கூறும் (கதிரைவேற்பிள்ளை 1984: 847).

நாடகத்தின் தொடக்கத்தில் தெய்வங்களின் துணை வேண்டிப் பாடும் முன்மொழிப் பாட்டு, 'தோடயம்' எனச் சென்னைப் பல்கலைக் கழகத் தமிழ் லெக்சிகன் கூறும் (Tamil Lexicon 1984: 2017). பிற மொழிக் கலப்பினால் ஆன சொல் 'தோடயம்' என்ற கருத்துடையாருமுளர். கன்னட மாநிலத்திற்குரிய யக்ஷகான நாடகத்தில் 'தொடயம்' என்ற இசை வகை இதுவாயிருக்கலாமென்றும் (Seetha 1980: 81-83) தொடு + அயம் என்ற தமிழ் வடமொழி ஆகிய இரு சொற்களின் புணர்ப்பே 'தோடயம்' ஆகலாம் என்றும் அறிஞரிடையே கருத்து நிலவுகிறது. மராத்தியப் பண்பாட்டால் தென்னகத்தில் பரவிய கதாகாலட்சேபம், பஜனை சம்பிரதாயத்தால் கருநாடக இசையில் ஊடுருவிய ஓர் இசைவகை இது என்றும் சிலர் கருதுவர் (Seetha 1981: 520-581). பழந்தமிழ் நாட்டிய நிகழ்ச்சியில் தொடக்கப் பாடலைத் 'தோரிய மடந்தையர்' பாடியதால் அப் பெயரின் மரபுத் தொடர்ச்சியாகத் 'தோரியம்' தோடயம் எனத் திரிந்தது என்று கருதவும் இடமுண்டு.

பக்திச் சுவைக்கு முதன்மை தரும் இவ்விசை வகையில் தியாகைய்யரும் தாளப்பாக்கம் சின்னையாவும் பாடிய தோடய மங்கலப் பாடல்கள் தமிழகத்தின் நாட்டியக்கலை தஞ்சை நாட்டிய சகோதரர்களால் புதிய வடிவம் கொடுக்கப் பெற்ற காலகட்டத்தில் (கி.பி. 19ஆம் நூ.) மிகப் பிரபலமடைந்திருந்தன. காலப்போக்கில் நாட்டிய நிகழ்ச்சியின் தொடக்கத்தில் தெய்வங்களைப் போற்றித் துணை வேண்டிநிற்க இசைக்கப்படும் பாடலுக்கு இந்த இசை வடிவம் பயன்பட்டது. தொடக்க காலத்தில் திரை விலகு முன்னர்ப் பக்க இசையாளர் கூட்டாக இசைக்கும் மேளப் பிராப்தியுடன் தோடய மங்கலப் பாடலும் இசைக்கப்பெற்றது. இது தெய்வ உணர்வைத் தரும் பாடலாக மட்டுமின்றி நிகழ்ச்சிகளைக் கட்டுவதற்கு ஏற்ற இசை, தாளச் சிறப்பும் கொண்டு விளங்குவதால் இவ்விசை வடிவம் இன்று இராகதாளமாலிகையாகவும் இடையிடையே சொற்கட்டுக் கோவைகளையும் கொண்ட ஒரு நிறைவான தொடக்க நாட்டிய உருப்படியாக அரங்குகளில் மரபுத் தகைமையோடு விளங்கி வருகிறது.

பதினோராடல்களின் நிகழ்ச்சித் தொடக்கத்தில் பாடப்பெற்ற தேவபாணி என்னும் இசை வகை கால ஓட்டத்தில் மாற்றங்களுக்குட்பட்டு இக்காலப் பரதநாட்டியத்தில் தோடயமங்கலமெனும் நாட்டிய உருப்படியாக மரபுநிலை பெற்றதுபோல் மாதவியாள் ஆடிய பதினொரு வகை ஆடல்களின் இசை வடிவங்களை அறிய முடியவில்லை. பரதநாட்டிய உருப்படிகள் ஜதிசுவரம், வர்ணம், பதம், ஜாவளி, தில்லானா என்ற இசை வடிவங்களையே நாட்டிய வடிவங்களின் பெயராகக் கொண்டதுபோல் பதினோராடல்களின் பெயர்கள் அமையவில்லை. அல்லியம், கொடுகொட்டி, குடைக்கூத்து, குடக்கூத்து, கடையக்கூத்து, பேடிக்கூத்து, மரக்கால்கூத்து, பாவைக்கூத்து ஆகிய பெயர்கள் மாயவன், விடையவன், ஆறுமுகன், காமன், அயிராணி, திருமகள் முதலாய தெய்வங்களுடன் தொடர்புடைய புராணக்

கதைகளில் வரும் நிகழ்ச்சிகளை ஆடல் உருப்படியின் பெயராகக் கொண்டமைகின்றன. முப்புரம் எரித்தபோது சிவபெருமான் வெற்றிக் களிப்பினால் கைகொட்டி நின்றாடியது 'கொடுகொட்டி' என்றும், வஞ்சனையால் கடல் நடுவே ஒளித்த சூரனை வெல்ல முருகன் துடி கொட்டிக் கடலில் ஆடியது 'துடிக்கூத்து' என்று பெயர் பெற்றமையும் இங்கு எடுத்துக்காட்டுகளாகலாம். பதினோராடல்களின் இசை வடிவங்களைத் தெரிந்து கொள்ள முடியவில்லையெனினும், இவ்வாடல்களின் பாடற்பொருளாகிய புராண இதிகாச நிகழ்ச்சிகள் காலந்தோறும் வாழ்ந்து இன்றைய பரதநாட்டிய நிகழ்ச்சியின் பதம், கீர்த்தனை, பதவர்ணம் ஆகிய நாட்டிய இசை வடிவங்களில் இடம்பெறுவது தனி ஆடல் நிகழ்ச்சியில் இது பெற்ற அழுத்தமான மரபுத் தொடர்ச்சியை உணர்த்தக் காணலாம்.

கி. பி. 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்க காலத்தில் நாட்டியத்திற்குப் புதிய வடிவமைப்பைக் கொடுத்த சின்னையா, பொன்னையா, சிவானந்தம், வடிவேலு என்னும் தஞ்சை நாட்டிய சகோதரர் நால்வர், நாட்டிய உருப்படிகளுக்கு அவ்வவற்றின் இசை வடிவங்களையே பெயராக அமைத்துக் கொடுத்த கால முதல், ஜதிசுவரம், சப்தம், பதவர்ணம், ஜாவளி, தில்லானா ஆகிய கருநாடக இசை வடிவங்கள் நாட்டிய உருப்படிகளாகப் பெயர் பெற்றன. நீண்ட காலமாக இதுவே பரதநாட்டிய வடிவங்களுக்கான மரபாக விளங்கி வருகிறது.

இந்தியா முழுவதிற்குமான ஒரு சிறப்புக் கலைவடிவமாகப் பரத நாட்டியம் பிரபலமடைந்துள்ள இன்றைய நிலையில் வடநாட்டின் இந்துஸ்தானி இசை வடிவங்கள் சிலவும் பரதநாட்டிய உருப்படிகளுக்கு அடித்தளமாக இக்காலத்தில் அமையத் தொடங்கியுள்ளன. கயால், தும்ரி, தரானா, பஜன் முதலான இந்துஸ்தானி இசை வடிவங்கள் பரதநாட்டிய நிகழ்ச்சிகளில் கையாளப்படுகின்றன. இந்துஸ்தானி இசையும் கருநாடக இசையும் பாடுமுறையில் வேறுபடுமேயன்றி அடிப்படை இசை இலக்கணத் தத்துவத்தில் அதிகம் வேறுபடுவதில்லை. கயால் என்னும் இசைவகை பல்வேறு இராகங்களிலும் தாளங்களிலுமான அகச்சுவைப்பாற்பட்ட தெய்வ இசைப் பாடல்களால் அமைவது. தும்ரி என்பதும் அகச்சுவை தரும் ஒரு செவ்விசை வடிவம். காதல், கருணை ஆகிய சுவைகளையே பெரும்பாலும் கொண்டு விளங்கும் இப் பாடல் வகையின் சிறப்பு அதன் 'போல்-தான்' என்னும் பாடுமுறையாகும். பாடலின் சில சொற்களைப் பல்வேறு இசை நுட்பங்களால் அழகுபடுத்திப் பாடுவது போல்-தான் (Holroyde 1972: 283). இது கருநாடக இசையில் நிரவல் பாடுமுறைக்குச் சற்று ஒத்தது. நாட்டியத்தில் சஞ்சாரி பாவகம் என்னும் பொருள் விரிவாக்க அபிநயமுறைக்கு ஏற்றதாக இது கருதப்படுகிறது. இந்துஸ்தானி தரானா தென்னகத்தின் தில்லானாவை ஒத்தது. பஜன் எனும் இசைவகை தெய்வத்தின்பால் ஏற்பட்ட ஆழமான அன்பு, உலகியல் காதல்

உறவு முறையிலான பாடலால் அமையும். கருநாடக இசையின் 'பதம்' என்னும் இசைவகையின் பாடுபொருள் இத்தகையதே. இருப்பினும் பாடலின் சொற்கள் தரும் சுவை உணர்வு பஜன்களின் முதன்மை பெறுவது பஜன் இசை வடிவத்தின் சிறப்புத் தன்மையாகிறது.

பரதநாட்டியத்தின் புதிய சேர்க்கைகளாகிய இந்துஸ்தானி இசை வடிவங்கள் பாடுபொருளிலும் இசைவடிவமைப்பிலும் பரதநாட்டியக் கலைமரபிற்கு ஒத்ததாகக் காணப்படினும் இவ்விசை வடிவங்கள் இக்கலைமுறைக்கு அழுத்தமான வளமையை ஊட்டி ஒரு மரபினை ஏற்படுத்துமா என்பதைக் காலம் முடிவு செய்யும்.

பக்கஇசை முறை மரபும் மாற்றங்களும்

நாட்டிய அரங்க நிகழ்ச்சியென்பது ஒரு கூட்டு முயற்சி. நட்டுவாங்கம், பாட்டிசை, கருவிப் பண்ணிசை, தாளக்கருவியிசை ஆகிய அனைத்தும் ஆடலுக்குத் தம் பங்கையளித்து ஒரு முழுமையான நிகழ்ச்சியை உருவாக்குவது ஒரு சிறந்த ஆடரங்க நிகழ்ச்சியாகும். பல கலைஞர்களின் கலைத்திறன்கள் சுவை உணர்வில் ஒருமித்து நாட்டிய நிகழ்ச்சியை உயிரோட்டமுள்ள கலை வெளிப்பாடாக ஆக்குவது அக் கலைஞர்களின் பொறுப்புமாகும்.

பழந்தமிழர் கலைமரபில் மிடற்றிசை, நரம்பிசை, காற்றிசை, தோற்கருவியிசை, தாளம் ஆகிய ஐந்திசையும் இணைந்து பக்க இசையாக வருவது தான் ஆடலுக்குச் சிறப்பு என்பதை,

யாழும் குழலும் சீரும் மிடறும்
தாழ்குரற் தண்ணுமை ஆடலொடு இவற்றின்
இசைந்த பாடல் இசையுடன் படுத்து (இளங்கோவடிகள் 3:26-28)

எனச் சிலப்பதிகாரம் கூறும். இந்த இசைவகைகளை வழங்கிய இசை ஆசான், ஆடலாசான், தண்ணுமை ஆசான், குழலாசிரியன், யாழாசிரியன் ஆகியோர் தகைமைகள் குறித்துப் பேசுகையில் ஆடல் நிகழ்வின் போக்கிற்கமைய அவர்கள் அனுசரித்து இசை பெருக்க வேண்டிய அவசியம் உணர்த்தப்படுகிறது. சான்றாகத் தண்ணுமை ஆசிரியன் தனக்குரிய எல்லாத் தகைமைகளோடு ஆடல் நிகழ்ச்சியின் கருவியிசையில் ஏதாவது குறை ஏற்படின் அதனை நிறைவு செய்தும், கருவிகள் மிஞ்சி ஒலித்தால் அவற்றினை அடக்கியும், குறைந்தொலித்தால் அதனை மிகுத்தியும் தன் கைத்தொழிலால் ஆடல் நிகழ்ச்சியை அழகுபெறச் செய்ய வேண்டும் (இளங்கோவடிகள் 3: 45-55 உரை).

ஆடுபவரோடு அரங்கில் உடனிருந்து பக்க இசை வழங்கும் இம் மரபுத்

தொடர்ச்சிக்கு இடைக்காலத் தஞ்சைப் பெருவுடையார் கோயிற் கருவறைத் திருச்சுற்றுச் சுவர் ஆடல் ஓவியத் தொடரும், தாராசுரம் ஐராவதேச்வரர் கோயில் மேற்குத் திருச்சுற்று ஆடல் பல்லியக் கூட்டிசைத் தொடரும் சான்றாகலாம் (குலேந்திரன் 1990:63, 97). இச் சிற்ப சித்திரத்தொடர் வடிவங்களிலிருந்து பக்க இசையாளர் நாட்டியக் கலைஞருடன் தாமும் நின்றவாறு தம் உடலிலும், இசைபெருக்கும் செய்கையிலும் ஆடலின் இலயம் தோன்றப் பக்க இசை வழங்கியமையை உணரமுடிகிறது. தமிழர் நாட்டியக்கலை சதிர், சின்னமேளம் என அழைக்கப்பெற்ற காலம் வரை இம் மரபு தொடர்ந்து கடைப்பிடிக்கப் பெற்றதாகத் தெரிகிறது.

நாட்டியக்கலை குறிப்பிட்ட கலைவகுப்பினர்க்கு மட்டுமின்றி எல்லோருக்கும் பொது என்றான ஏறத்தாழக் கடந்த ஐம்பத்தைந்து ஆண்டுகளாகப் பக்க இசையாளர் ஆடரங்கில் ஆடுபவருக்கு வலப்பக்கத்தில் அமர்ந்து இசை வழங்குவது மரபாகியுள்ளது. 'பாட்டின் இசைக்கும் பொருளுக்கும் பொருந்திய சுவைநயத்தோடு இனிமையாகவும் இலய சுத்தத்தோடும் நட்டுவாங்கச் சொற்கட்டுகளை இசைத்துக் கைத்தாளத்தைப் பிடிப்போடு போட வேண்டும். அப்பொழுதுதான் ஆடுபவர் அங்கங்களிலும் அப் பாடலின் சுவைக்கும் உணர்வுகளுக்கும் பொருந்த நாட்டியம் இயல்பாகவும் அழகாகவும் அமையும்' (SRUTI 1985:30) என இன்றைய மூத்த நட்டுவஆசான் தஞ்சை கே. பி. கிட்டப்பா அவர்கள் கூறுவது ஆடுபவருக்கும் பக்க இசையாளருக்கும் இடையே இயல்பாக இருக்க வேண்டிய ஓர் உள்ளார்ந்த கலைச்சுவை உறவை உணர்த்துவதை உணரவைக்கிறது.

நீண்ட காலமாக நிலைத்து நின்ற இம் முறை இக்காலத்தில் சில மாற்றங்களை எதிர்நோக்கி நிற்கிறது. நாட்டியக் கலைஞரின் ஆடலையும் பக்க இசையாளரின் இசையையும் நயமுற இணைத்துத் தொடக்க நிகழ்ச்சியிலிருந்து இறுதி நிகழ்ச்சி வரை வாயால் சொல்லும் சொற்கட்டுக் கோவைகளாலும் கைத்தாள ஒலியாலும் நிகழ்ச்சியை நெறிப்படுத்தும் நட்டுவ ஆசானின் பங்கு அரங்கில் இல்லாது நாட்டிய நிகழ்ச்சிகள் சில நடைபெறுகின்றன. நாட்டியத்தில் தோய்ந்த அனுபவமும் ஆசான் தகைமையுமுள்ள ஆடற்கலைஞரால்தான் நட்டுவ ஆசானின் நட்டுவாங்கத் துணையில்லாது நிகழ்ச்சியை நடத்த முடியுமென்பதால் இம் மாற்றம் எல்லோராலும் ஏற்கக்கூடிய மரபாகி விடுமா அல்லது வெறும் தற்காலிகப் பரிசோதனையாகப் பின்தங்கி விடுமா என்று சொல்வதற்கில்லை.

வேகமாக முன்னேறி வரும் அறிவியல் தொழில் நுட்பச் சாதனங்களின் பயன்பாடும் பக்க இசை முறையில் பெரிதளவான மாற்றங்களைக் கொண்டு வருகிறது. பக்க இசையாளர் ஆடற்கலைஞரோடு அரங்கில் உடனிருந்து இசை வழங்க

வேண்டாது ஒலிநாடாக்களிலும் இசைத்தட்டுக்களிலும் முற்கூட்டியே பதிவு செய்த இசைக்கு நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறுகின்றன.

பரதக்கலை உள்ளத்து உணர்வுகளுக்கும் சுவை நயத்திற்கும் முதன்மை கொடுக்கும் ஒரு கலை வடிவம். ஏற்கெனவே தயார் செய்த பக்க இசைக்கு இயந்திர முறையில் நாட்டியமாடுவது ஆடலுக்குப் பக்க இசை என்ற நிலை மாறிப் பக்க இசைக்கு ஆடல் என்ற நிலைக்கு நாட்டியக்கலையை உட்படுத்துவதாகிறது. அனுபவமிக்க ஒரு நாட்டியக் கலைஞரின் உணர்ச்சி வெளிப்பாடுகள் அவர் திறமைக்கும் சபையோர் வரவேற்பிற்கும் ஏற்பக் கூட்டியும் மாற்றியும் அமையலாம். ஆதலால் நாட்டியக் கலைஞர்களின் உணர்ச்சிப் போக்கிற்கமையச் சூழ்நிலையை அனுசரித்து உடனிருந்து வழங்கும் பக்க இசைமுறைதான் நாட்டிய நிகழ்ச்சியை ஓர் உயிரோட்டமுள்ள படைப்பாக ஆக்க முடியும்.

முடிவுரை

உலகளாவிய நிலையில் இக்காலத்தில் ஏற்பட்டுவரும் கலை, பண்பாட்டு, அறிவியல் தாக்கங்களால் மரபுக்கலைகளில் வேகமாக மாற்றங்கள் ஏற்படுவது தவிர்க்க முடியாதது. நாட்டியக்கலையில் ஏற்பட்டு வரும் இசை தொடர்பான மாற்றங்கள் மரபுக் கலையின் அடிப்படைத் தகைமைகளைத் தழுவி ஏற்றம் தரும் வகையில் ஏற்கப்படுமேயாயின் அவை காலப்போக்கில் இக் கலை மரபினை வளமூட்டி வாழ வைக்கும்.

துணைநூல்கள்

1. அருணாசலக் கவிராயர் (1970) *இராமநாடகக் கீர்த்தனை*, பி. இரத்தினநாயகர் அன்ட் சன்ஸ், சென்னை.
2. அறிவனார் (1973) *பஞ்சமரபு*, (1975) முதற்பதிப்பு & இரண்டாம்பதிப்பு, கோவை சக்தி அறநிலைய வெளியீடு.
3. ஆபிரகாம் பண்டிதர், மு. (1917) *கருணாமிர்த சாகரம்*, தஞ்சாவூர்.
4. இளங்கோவடிகளார் (1985) *சிலப்பதிகாரம் மூலமும் அரும்பதவுரையும் அடியார்க்கு நல்லார் உரையும்*, மறுதோன்றி அச்சகம், தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர்.
5. கதிரைவேற்பிள்ளை, நா. (1984) *தமிழ் மொழியகராதி*, ஏசியன் எடுகேஷனல் சர்வீஸஸ், நியூடெல்லி, ஆறாம் பதிப்பு.
6. குலேந்திரன், ஞானா (1990) *பழந்தமிழர் ஆடலில் இசை*, தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர்.

7. கோபாலகிருஷ்ணபாரதியார் (1980) *திருநாளைப்போவார் என்னும் நந்தனார் சரித்திரக் கீர்த்தனை*, பி. இரத்தினநாயகர் அன்ட் சன்ஸ், சென்னை.

8. தொல்காப்பியனார் (1981) *தொல்காப்பியம்*, புலியூர்க்கேசிகன் பதிப்பு, பாரி நிலையம், சென்னை.

9. Peggy Holroyde (1972) *The Music of India*, Praeger Publishers, New York.

10. Seetha, S. (1981) *Tanjore as a Seat of Music*, University of Madras, Madras.

11. SRUTI, (1983) South Indian Music & Dance, Magazine.

12. Tamil Lexicon, Volume IV, (1984) University of Madras, Madras.

35

ஓவியங்களில் சமூக வெளிப்பாடு

கு. புகழேந்தி

கலைகள் ஒரு தேசத்தின் அல்லது ஒரு தேசிய இனத்தின் நாகரிகம் பண்பாடு ஆகியவைகளைக் கணக்கிடவும் - பிரதிபலிக்கவும் உதவும் காலக் கண்ணாடி. தனி மனிதர்க்குக் கனவுகள் எப்படியோ அப்படி ஒரு சமுதாயத்திற்குக் கலை என்பது. கனவு என்பது வெறும் கற்பனை உலகில் சஞ்சரிப்பது அல்ல. அது இருக்கும் ஒன்றிலிருந்து அல்லது இயற்கை, சமுதாய நிகழ்வுகளில் ஏற்படுகின்ற மாற்றம் மனிதனைப் பாதிக்கும்போது அவன், நிகழ்வில் இருப்பதைவிடச் செம்மையான ஒன்றைப் படைப்பதற்குக் கற்பனை செய்கிறான். இந்தக் கற்பனை மனித வாழ்வோடு இணையும்போது ஒரு புதிய சமுதாயத்தைப் படைப்பதற்கான கருவியாக அமையும்.

கட்டுப்பாடுகள் அற்ற யாருக்கும் சொந்தமில்லாத ஒரு தனி உலகில் நாம் சுதந்திரமாகப் பவனிவரக் கனவுகள் வாய்ப்பளிக்கின்றன. உலகின் களேபர சந்தடி உளைச்சல் எனும் பனிமூட்டம் நம் மனதை விட்டகலக் கனவுகள் காரணமாகின்றன. நமது எண்ணங்களினின்றும் நம்மை விடுவித்து நாம் கூர்ந்து கவனிப்போமானால் நம்மை நாம் அறிந்துகொள்ள அவை உதவுகின்றன. கண்ணுக்குத் தெரியாத நம்மைச் சூழ்ந்திருக்கும் உண்மையைப் புரிந்துகொள்ளக் கால, இட எல்லைகளால் நேரும் சம்பிரதாயங்களை வெற்றிகொள்ள, சென்று போனதை அறிந்து இனி வரப்போவதை உய்த்தறிந்து அதன் மூலம் நிகழ்காலத்தைக் கொஞ்சமேனும் அறிந்து கொள்ள மனிதன் கனவுகளை ஆராய்ந்திருக்கின்றான். நமக்கு மட்டும் கனவு காணும் உரிமை மறுக்கப்படுமானால், சிந்தனைக்கு உட்படாச் சிந்தனையால், வார்த்தைகளற்ற வார்த்தைகளால், ஒட்டப்படாத பைசாசங்களால் மூச்சடைத்து நாம் மாண்டு போவாம்.

கனவுகள் ஒரு தனிமனித ஆன்மாவின் வெளிப்பாடாயின், கலை மனிதகுல ஆன்மாவின் வெளிப்பாடு எனலாம். விலங்கினங்களுக்குக்கூடக் கனவுகள் உண்டு என்று நம்பப்படுகிறது. எனினும், மனிதன் மட்டுமே கலை ஆற்றல் பெற்றவனாயிருக்கின்றான்.

மனித வாழ்வும், நாகரிகமும் கலைகள் இன்றி உருவாக இயலாது. அகழ்வாராய்ச்சியாளர்கள் அகழ்ந்து காட்டியிருக்கும் இடிபாடுகள் பழைய, புதிய கற்காலங்களின் வாழ்வு பற்றி ஓரளவு அறிந்து கொள்ள உதவுகின்றன.

நமது முன்னோர்கள் வாழ்ந்த விதம், குகை ஓவியங்களாய், பாறை ஓவியங்களாய், கல்வெட்டுக்களாய், சுடுமண் சிற்பங்களாய், மரச் சிற்பங்களாய் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. உலகைப் பாதித்திருக்கும் தலைகீழ் மாறுதல்கள், பல வீரத் தலைமுறையினரின் வாடிக்கையான அழிவு, சமுதாயப் புறக்கணிப்பின் விளைவுகள் - இவற்றையெல்லாம் தாண்டி ஒரு உன்னதக் கலைப்படைப்பு எவ்வித விக்கினமும் இல்லாமல் நம்மை நாடிச் சேர்கிறது. கடந்த காலத்தின் கருவூலமாக விளங்குகிறது. நமது அச்சங்கள், போராட்டங்கள், நம்பிக்கைகள், நமது நெடும்பயணம் பற்றிய வெளிப்பாடுகளாகக் கலைகள் விளங்குகின்றன.

நம்மைப் பிரதிபலித்து நமது வாழ்வின் பொருளைத் துல்லியமாகப் புலப்படுத்தக்கூடிய தத்துவமே ஓவியக்கலையின் பேராற்றல் ஆகும். கலையின் இவ்வாற்றல் கலை உருவாகும் அதே நொடியில் உடனடியாக வெளிப்படும் ஒன்று அல்ல. இந்தப் பேராற்றலை, அதன் பெருமையைப் புரிந்துகொள்ளக் காலம் தேவைப்படுகிறது. பல ஆண்டுகள், ஏன் சமயங்களில் பல நூற்றாண்டுகள் காத்திருக்க வேண்டியிருக்கிறது.

உலகில் தோன்றி வளர்ந்த ஒவ்வொரு நாகரிகமும், கலைகளின் ஆற்றல் உணர்ந்து போற்றிப் பல விதங்களிலும் அவற்றைப் பயன்படுத்திக் கொள்ள முயன்று வந்துள்ளன. ஓவியம் இயல்பாகவே ஒரு கலகக்காரக் குழந்தையாகவும், மூர்க்கத்தனமிக்க விலங்காகவும் விளங்குகிறது. அதே நேரத்தில் ஒரு பசுமைமிக்க எதிர்காலத்தைப் படைக்கும் ஆற்றல் மிக்கது. கனவுகளைப்போல ஓவியமும் தம்மைத்தாமே உருவாக்கிக்கொள்ளும் விதிகளுக்கே கட்டுப்படும். எப்பொழுதெல்லாம் கலைகள் அவை தோன்றிய காலத்தின் அதிகாரத்தை, தார்மீக நெறிகளை ஒரு உரிமை மறுக்கப்பட்டச் செயல்களை, சத்திய நாட்டத்தின் காரணமாக எதிர்த்துச் செயல்பட்டனவோ அப்பொழுதெல்லாம் அவைகள் ஒடுக்கப்பட்டன.

செர்மானிய நாட்டு மன்னனின் கொடுங்கோலாட்சியை எதிர்த்தும் - கண்டித்தும் ஓவியங்கள் வரைந்த German Expressionists என்ற ஓவியர்கள் குழுவின் முக்கிய ஓவியர் மாக்ஸ் பெக்மென், ஆட்டோ டிக்ஸ் போன்ற பல ஓவியர்கள் சித்திரவதைக்குள்ளானார்கள். பலர் தனிக் கொட்டடியில் அடைக்கப்பட்டு ஒடுக்கப்பட்டார்கள். அவர்கள் ஒடுக்கப்பட்டனரேயன்றி அவர்களின் கலைப் படைப்புகளின் ஆற்றல் அழிக்கப்படவில்லை.

சிலியில் ராணுவப் புரட்சி நடந்த சில நாட்களில் ஓர் ஓவியன் தான் வரைந்த ஓவியங்களைக் கொண்ட கண்காட்சி ஒன்றைச் சாண்டியகோ நகரில் தொடங்கினார். அவரது அகத்துயர் போராட்டத்தைச் சித்திரிக்கும் ஓவியங்களை இரண்டாண்டுக் காலமாகவே அவர் வரைந்து கொண்டிருந்தார். மிகவும் உணர்ச்சிப் பூர்வமான துடிப்புள்ள ஓவியங்கள்! கண்காட்சியில் அவர் வைத்திருந்த சுமார் இருபது வெவ்வேறு விதமான குகைக்காட்சிகள் அவற்றை வண்ணப்படங்களாக வெளிப்படுத்தியிருந்தார். சிலவற்றில் பறவைகள், வேறு சிலவற்றில் மனிதர்கள் - அவர் உட்பட இன்னும் சிலவற்றில் வெற்றுக்குகைகள் - காட்சி தொடங்கிய மறுநாளே போலீஸின் அதிரடி நுழைவு - அத்தனை ஓவியங்களும் அழிக்கப்பட்டன. ஓவியரும் உதவியாளரும் பார்க்க வந்திருந்த மக்களும் கூடக் கைது செய்யப்பட்டுச் சிறையில் அடைக்கப்பட்டனர். அந்தக் கண்காட்சி தேச விரோதமானது என்றும், ராணுவத்தைப் பழித்தது என்றும் பொய்ச்செய்தி வெளியிடப்பட்டன. கைதான அந்தக் கலைஞர் மறுபடியும் காணவேயில்லை.

கலைகளின் ஆற்றல் எல்லையற்றது. கலைக் கண்ணாடியில் இந்த ஆற்றல் வியத்தகும் ஆற்றலோ என்று வியக்கும் விதத்தில் வெளிப்படுகின்றது. ஓர் ஒற்றைக் கலைப்படைப்பு ஓர் இனத்தின் - ஓர் சகாப்தத்தின் அல்லது ஒரு மகத்தான சம்பவத்தின் உணர்ச்சிப் பெருக்கத்தையே விளங்கச் செய்ய வல்லது. இக்கலைப் படைப்பு கலாபூர்வமான ஒரு வாழ்வின் ஆயுட்கால உழைப்பின் விளைவாக நிகழ்வது. கலையின் வரலாறு மிகப்பெரிய செய்தியை நமக்குச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. மாபெரும் கலைஞர்கள் பலர், அன்றைய சமூக நிகழ்வுகளிலும் குறிப்பிட்ட சமூகப் பிரச்சினைகளிலும் அக்கறை காட்டியுள்ளனர். மாபெரும் கலை படைப்புகளாக நிலைத்து நின்றவற்றில் பல குறிப்பிட்ட உண்மையைக் குறிப்பிட்ட சமூகப் பிரச்சினையைக் கையாளுதலின் விளைவாக அப்பிரச்சினைக்கான எதிர்விளைவாகத் தோன்றியவைதான்.

ஸ்பானியக் கலைஞன் கோயாவின் ஓவியமான மே மூன்றாம் நாள் மரணதண்டனை, நெப்போலியன் ஸ்பெயின் மீது படையெடுத்து அதை வெற்றி கொண்ட 1804 ஆம் ஆண்டில் நடந்த மரணதண்டனை கொடுமையைச் சித்திரிக்கிறது. நெப்போலியனின் படைகள் தேவைக்கு மீறிய வன்முறையில் ஈடுபட்டன. பிரஞ்சு ஆக்கிரமிப்பாளர்கள் மன்னரின் மகளைப் பிரான்சுக்குத் தூக்கிச் செல்லப் போவதாக ஒரு வதந்தி பரவவே, மாட்ரிட் நகரத்தின் பாமர மக்கள், பிரஞ்சு துருப்புகளைத் தாக்கத் தொடங்கினர். அது நடந்தது மே இரண்டாம் நாள். மறுநாள் பிரஞ்சுத் துருப்புகள் கண்மூடித்தனமாக எதிர்தாக்குதல் தொடுத்தன. எந்தக் குற்றமும் செய்யாத அப்பாவி மக்கள் உட்பட நூற்றுக்கணக்கானோரைத் தெருவில் நிற்கவைத்துச் சுட்டுக் கொன்றது. கோயாவின் ஓவியத்தில் மாட்ரிட் நகரவாசிகள் கூட்டமொன்று பிரஞ்சுப்

படையினரின் துப்பாக்கிகளுக்கு எதிரே நிற்கவைக்கப்பட்டுள்ளனர். அவர்களது காலடியின் கீழ் ஏற்கனவே கொல்லப்பட்டவர்களின் உடல்கள் சிதறிக் கிடக்கின்றன. அவர்களுக்குப் பின்னால் அடுத்ததாகச் சுட்டுக் கொல்லப்படப் போகும் மனிதர்கள் நிற்கவைக்கப்பட்டுள்ளனர்.

பிரஞ்சு ஓவியர் டோமியோவின் டிரான்ஸ்ரோனியஸ் ஏப்ரல் 15, 1834 என்ற படைப்பிலும், ஏதோவொரு வன்முறை நிகழ்ச்சி நடந்து முடிந்ததற்குப் பிந்திய ஒரு காட்சி சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. படுக்கையறையொன்றில் ஒரு ஆணும் பெண்ணும் செத்துக் கிடக்கிறார்கள். அங்கே ஏதோ ஒரு சண்டை நடந்ததற்கான அறிகுறிகள் உள்ளன. மேசை நாற்காலிகள் உருட்டிவிடப்பட்டுள்ளன. இரத்தம் சிந்தி சிதறிக் கிடக்கிறது. செத்துப்போனவர்களின் உடம்புகளிலிருந்து ரத்தம் ஒழுகிக்கொண்டிருக்கிறது. அந்த ஆணின் உடலுக்குக் கீழ் ஒரு குழந்தையின் உடல் மற்றொரு பிணத்தின் தலை - அது ஒரு கிழவனின் தலை-அக்கிழவன் குழந்தையின் பாட்டனாக இருக்கக் கூடும். இது நம்மை ஆழ்ந்து சிந்திக்க வைக்கக் கூடிய ஓவியம். மனித வன்முறை, அதன் கொடூரங்கள், அழிவுத்தன்மை ஆகியவற்றைப் பற்றிய ஆழமான உணர்வுகளை நமக்குள் ஏற்படுத்தும் படைப்பு. அப்படைப்பின் உருவாக்கத்திற்குத் தூண்டுதலாக இருந்ததோ ஒரு குறிப்பிட்ட வரலாற்றுச் சமூக நிகழ்வுதான்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் வன்முறையை வருங்கால சந்ததிகளுக்குச் சொல்லிக் கொண்டிருக்கும் பிக்காசோவின் 'குவர்னிக்கா' என்ற ஓவியம் பிக்காசோவின் மிக உயரிய சாதனையாகக் கருதப்படுகிறது.

மேற்காணும் ஓவியங்களுக்கு அன்றைய அந்தந்தப் படைப்பாளிகளின் வாழ்க்கையனுபவங்கள் தாம் தூண்டுதலாக இருந்திருக்கின்றன. ஸிட்னி ஃபிங்கெல்ஸ் கிங்டன் கூறுவது போல், 'படைப்பாளியின் வாழ்க்கையனுபவங்களிலிருந்து பிரிந்து அதே அனுபவங்களை உருமாற்றப்பட்ட விதத்தில் தன்னுள் உள்ளடக்கி, புறவடிவம் எய்தி, தானாகவே அர்த்தப்படக் கூடிய ஒரு தனி உலகமாக விளங்குவதே கலை, கலைப்படைப்பு. அதைப் படைப்பதற்காகக் கலைஞன் பட்ட வேதனை முடிந்த பின்னர், சமூகத்திற்குச் சொந்தமான ஒன்றாக நிலைத்து நிற்கிறது. படைப்பாளியின் கையை விட்டு விடுபட்டுத் தானெனத் தனியாக நிற்கிறது கலைப் படைப்பு. இப்பொழுது அதற்கென்றே ஓர் உயிர், ஒரு ஜீவன் உண்டு. கீட்ஸ் கூறியது போல் அது இரத்த ஓட்டமற்ற மாற்றமே இல்லாத ஒரு ஜீவன். ஒரு வாழ்வு ஆனாலும், அதற்கென்று ஒரு அர்த்தம் உண்டு". மனித சமுதாயத்தில் வன்முறையும், ஒடுக்குமுறையும் அநீதியும் அவை தோற்றுவிக்கும் அவலங்களும் நீடித்திருக்கும் வரை அவற்றுக்குக் காட்டப்பட்ட எதிர்ப்புகளாகவும், கண்டனங்களாகவும் பல கலைப் படைப்புகள் நம் தமிழக படைப்பாளிகள் சிலரிடமிருந்து வெளிப்பட்டிருப்பதையும்

காண முடிகிறது.

ஈழத்தில் 1983இல் தமிழர்கள் இனப்படுகொலைக்கு உள்ளாக்கப்பட்டபோது அந்நிகழ்வின் பாதிப்பால் ஓவியர் வீர சந்தானத்திடமிருந்து பல உணர்ச்சிமிக்க படைப்புக்கள் வெளிப்பட்டன. அந்தோனிதாஸ், சாம் அடைக்கலசாமி, விஸ்வம் போன்றவர்களிடமிருந்தும் சில படைப்புகள் வெளிப்பட்டிருப்பதையும் இங்குக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும்.

ஈழத்தில் தமிழர்கள் சித்திரவதைக்குள்ளானபோது, நான் செய்த 'உயிராயும் பிணமாயும்' என்ற ஓவியத்தில் ஒரு அரக்கத்தனமான ஒடுக்குமுறையைக் காணமுடியும். 'சித்திரவதை' என்ற ஓவியத்தில் மிருகத்தனமான வன்முறையையும் - 'பெண்ணின் சிதை' என்ற ஓவியத்தில் காட்டுமிராண்டித்தனமான வெறித்தனத்தையும் காணலாம்.

சாதீய ஒடுக்குமுறைகளைச் 'சுண்டூர் படுகொலை' 'சலக்குருத்தி - நிர்வாண ஊர்வலம்' என்ற ஓவியத்தில் வெளிப்படுத்தியிருக்கிறேன்.

ஓவியம் என்பது கற்பனை, உள்ளுணர்வு, இயல்பூக்கம் இவற்றால் பிறப்பது. விதிகளும், சட்டங்களும் கலையின் கலைத்தன்மையைக் குறைக்கவே செய்யும். உண்மைக் கலை பரிபூரண சுதந்திரத்தில் பரிமளிப்பது.

உலகில் வெவ்வேறு இடங்களில், வெவ்வேறு காலங்களில் வடிவங்களில் கலைகளை ஒடுக்கும் காரியம் நிகழ்ந்தே வந்திருக்கிறது என்பதை வருத்தத்துடன் இங்கே சுட்டிக்காட்ட வேண்டியிருக்கிறது. சகிப்புத் தன்மையும், நியாய உணர்வும் மிக்க நாடுகள் என்று தம்மைச் சொல்லிக் கொள்ளும் நாடுகள் கூட இதற்கு விதிவிலக்கானவை அல்ல. நெளிவுகள் மிக்க கற்பனா சக்தியின் வழிமுறைகளைக் கொஞ்சமும் புரிந்து கொள்ளும் திராணியற்ற, கற்பனையற்ற அதிகாரத்தைப் பாதிக்கக்கூடிய சக்தியை மட்டும் தெரிந்து வைத்திருந்த அதிகார வர்க்கம் இது. கலை பேசும் உரிமை உணர்வும், அது வழங்கும் இன்பமும் இந்த வர்க்கத்திற்கு உகந்தவையல்ல. எனவே, இவர்கள் கலைகளுக்குத் தளையிட்டு அவற்றை ஒடுக்குவதையே விரும்புவார்கள்.

உண்மையான இன்பத்தையோ, விவேகத்தையோ ஒரு லட்சிய நாட்டமாகக் கொள்ளாத, பணம் பண்ணுவதையே நோக்கமாகக் கொண்ட ஒரு சமுதாயத்தில் வாழ்கிறோம். சுயமுயற்சிக்கு மரியாதைக் கொடுப்பது என்பது இங்கு உதட்டளவே. மக்களைக் கூட்டங்கூட்டமாகப் பெருக்குவதே உண்மையான வேட்கை. கற்பனைத் திறனையோ, அறிவு தேடும் ஆர்வத்தையோ குறிக்கோளாகக் கொண்டிராத தகவல் வழங்கும் விவகாரமாகவே இங்குக் கல்வித் திட்டம் செயல்படுகிறது. இன்னொருத்தரைப்போலவே எப்படியாவது உலகத்தோடு ஒட்ட ஒழுகி, இருக்கின்ற

அமைப்போடு பிழைப்பது எப்படி என்பதே நமக்குக் கற்பிக்கப்படுகின்றது. இந்த நிலையிலிருந்து சிந்திப்பது என்பது பயங்கரச் செயலாகின்றது.

வாழ்க்கைக்கு கலை ஓர் சுயமான அணுகல் முறையை வழங்குகிறது. ஒரு தனிமனிதனின் மனப்பாங்கு மாற்றத்திற்கு மட்டுமல்ல; ஒரு சமுதாயத்தின் மாற்றத்திற்கே கலை தூதுவனாகச் சென்று துணை நிற்கிறது என்பதை இங்கே நான் அழுத்தமாகச் சுட்டிக்காட்ட விரும்புகின்றேன்.

36

இராஜசிம்மர் கோயில்களின் தாங்குதளங்கள் - ஓர் ஒப்பீட்டாய்வு *

எஸ். கீதா

செங்கல், சுண்ணாம்பு, மரம், உலோகம், சுதை போன்ற பொருட்களால் எழுப்பப்பட்ட கோயில், முதலாம் மகேந்திரவர்மர் காலத்தில் கல்லில் உருவாக்கப்பட்டது. மகேந்திரரின் குடைவரைகள் மலைச்சரிவுகளில் அமைந்தன. கல்லில் குடையப்பட்ட இந்தத் தொடக்கநிலையைப் பின்பற்றிப் பின்னால் சிறுகுன்றுகளையே கோயில்களாக்கியும், கற்களை அடுக்கிக் கோயிலமைத்தும் புதுமுறைகள் உருவாயின. இந்த அணுகுமுறைகளைப் பயன்படுத்திப் பார்த்த பல்லவமரபின் சிறப்புக்குரிய மன்னர் இராஜசிம்மர் தமிழகக் கலை வரலாற்றில் தனியிடம் பெறுகிறார். இவர் சிம்மவிஷ்ணுவின் வழியில் தோன்றிய ஆறாவது மன்னரும், முதலாம் பரமேசுவரவர்மரின் மகனுமாவார்.

முதலாம் மகேந்திரவர்மர் தொடங்கிய புதிய அணுகுமுறையைப் பின்பற்றி இம்மன்னர் குடைவரைகள், ஒரு கல் தளிகள், கற்றளிகள் அனைத்தையும் உருவாக்கித் தம் கலை உணர்வை வெளியிட்டு இருக்கும் பாங்கு சிறப்புக்குரியது.

இம்மன்னர் உருவாக்கிய கோயில்கள் பலவாக இருந்தபோதும் சில மட்டுமே இங்கு ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. காஞ்சிபுரத்திலுள்ள இராஜசிம்மேசுவரம் (கைலாசநாதர் கோயில்), மாதங்கேசுவரம், இறவாதான் ஈசுவரம், மாமல்லபுரக் கடற்கரைக் கோயில் வளாகத்திலுள்ள இராஜசிம்மேசுவரம், க்ஷத்திரிய சிம்மேசுவரம், நரபதிசிம்ம விஷ்ணுகிருகம், ரதங்களென்று அழைக்கப்படும் ஒருகல் தளிகளான கொற்றவைக் கோயில், இருதள ஒருகல் தளி (அர்ச்சுன ரதம்), அத்யந்த காம பல்லவேசுவரம் (தர்மராஜ ரதம்), மற்றும் மாமல்லையின் வடபுறத்தேயுள்ள

* திருச்சிராப்பள்ளி சீதாலெட்சுமி ராமசாமி கல்லூரி (தன்னாட்சி) வரலாற்றுத் துறையும் டாக்டர் மா. இராசமாணிக்கனார் வரலாற்றாய்வு மையமும் ஒருங்கிணைந்து இக்கட்டுரைக்கான களஆய்வுகளை மேற்கொண்டன.

உலைக்கண்ணேசுவரர் கோயில் ஆகியன தாங்குதள ஆய்வுக்காக எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டன.

சிற்ப சாத்திரங்களிலும், ஆகம நூல்களிலும், கல்வெட்டுகளிலும் விமானம் என்பது கருவறையின் அடித்தள உறுப்பான உபானத்திலிருந்து, அதன்மேல் வளரும் கட்டுமானத்தின் இறுதியமைப்பான தூபி வரை உள்ள பகுதியென்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

தமிழகக் கோயில்களின் விமானம் ஆறு உறுப்புகளைக் கொண்டமைகிறது. அவை அதிட்டானம், சுவர், கூரை (பிரஸ்தரம்), கழுத்து (கிரீவம்), சிகரம் தூபி முதலியன ஆகும். இதில் அதிட்டானம் அல்லது தாங்குதளம் மிக முக்கியமான உறுப்பாகும்.

பொதுவான அதிட்டான வகைகள்

அதிட்டானத்தைப் பற்றியும், அதன் வகைகள், அளவுமுறைகள் பற்றியும், மயமதம், காசியப சிற்பசாத்திரம் முதலிய நூல்களின் வாயிலாக அறிகிறோம். அவற்றில் கூறப்படும் அதிட்டான அங்கங்களை ஆராய்ந்தால் உபானம், ஜகதி, குமுதம், கண்டம், பட்டிகை என்ற உறுப்புகளைக் கொண்டது பாதபந்தம் என்றும், உபானம், பெருந்தாமரை, ஜகதி, குமுதம், யாளிவரி, பெருவாஜனம் என்ற உறுப்புக்களைக் கொண்டமைவது பிரதிபந்தம் என்றும், இதிலிருந்து சிறிது மாறுபட்டுக் கண்டப்பகுதிக்கு மேல் கபோதம் பெற்று அதன்மேல் பிரதிவரி இருந்தால் கபோதபந்தம் என்றும் அழைக்கப்பெறுவதைப் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது.

பல்லவர் அதிட்டானங்கள்

பல்லவர் அதிட்டானங்கள் பெரும்பாலும் பாதபந்தம், பிரதிபந்தம் என்னும் இருவகையினவாகவே அமைந்துள்ளன. இராஜசிம்மர் காலத்தைப் பொறுத்தமட்டில் அத்யந்த காம பல்லவேசுவரம் மட்டுமே கபோதபந்த அதிட்டானம் கொண்டுள்ளது. முதலாம் மகேந்திரவர்மரின் காலத்திலிருந்தே அதிட்டானத்துக்கு முக்கியத்துவம் தரப்பட்டது என்றாலும் முழுமையான அதிட்டான வகைகளை இராஜசிம்மர் காலத்தில்தான் தெளிவுப்படுத்திப் பார்க்க முடிகிறது. கற்றளிகள் எழுப்பும் காலம் வரையில் அதிட்டானத்தின் பயன் என்று சொல்ல ஏதும் இல்லை. அது கோயில்களை அழகுறக் காட்டத்தான் பயன்பட்டது என்று சொல்லலாம். கற்றளிகள் எழுப்பப்பட்டபோது அதிட்டானம் அதைத் தாங்கும் தளமானதால் அதன் முக்கியத்துவம் மிகுதியானது. கோயிலின் தளங்களைப் பொறுத்து அதிட்டானத்தின் அளவு அமைந்ததெனலாம்.

பாதபந்த அதிட்டானம்

பாதபந்த அதிட்டான ஆய்வுக்காக எடுத்துக்கொள்ளப்பட்ட ஆறு கோயில்களில் (கொற்றவைக் கோயில், மல்லை இருதளக் கோயில் நரபதி சிம்ம விஷ்ணுகிருகம், காஞ்சிபுரத்து இராஜசிம்மேசுவரம், மாதங்கேசுவரம் இறவாதான் ஈசுவரம்) மூன்று கோயில்களில் மட்டுமே அதிட்டானத்தின் கீழ் துணைத்தளம் (உபபீடம்) என்ற பகுதி காணப்படுகிறது. மாமல்லபுரம் ஒற்றைக்கல் தளிகள் இரண்டிற்கு ஒரே துணைத்தளம் காட்டப்பட்டுள்ளது. துணைத்தளத்தின் கீழே யானைமுகம், சிங்கமுகம் இரண்டும் மாறி மாறி செதுக்கப்பட்டுள்ளன. காஞ்சிபுரத்திலுள்ள இறவாதான் ஈசுவரத்தின் துணைத்தளம் மிகப்பெரிய அளவில் காணப்படுகிறது. உபானம் பொதுவாக அனைத்துக் கோயில்களிலும், மற்ற தாங்குதள உறுப்புகளை விட உயரத்தில் குறைந்து காணப்படுகிறது. காஞ்சிபுரத்திலுள்ள மாதங்கேசுவரர் கோயில் உபானத்தின் உயரம், பட்டிகையின் உயரத்திற்கு இணையாக உள்ளது. அனைத்துக் கோயில்களிலும் ஜகதியின் உயரமும், குமுதத்தின் உயரமும் மற்ற உறுப்புகளை விட இரண்டிலிருந்து, மூன்று பங்கு வரை அதிகமாகக் காணப்படுகிறது.

காஞ்சிபுரம் இராஜசிம்மேசுவரம் தவிர ஏனைய கோயில்களில் ஜகதி வெறும் தாங்கலுக்கு மட்டுமே பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. ராஜசிம்மேசுவரத்து ஜகதி பலநிலைகளில் புதிய பயன்பாடுகளைக் காட்டுமாறு உருவாக்கப்பட்டுள்ளது. இத்தாங்குதளத்தின் குமுதமும் மல்லைக் கடலோரக் கோயில் வளாகத்திலுள்ள க்ஷத்திரியசிம்மேசுவரக் கோயில் தாங்குதளக் குமுதமும் ஒன்றுபோல அழகு செய்யப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. குமுதத்தின் முகப்பு முகங்களில் மேல்முகத்தும், கீழ் முகத்தும் தாமரைவரிகள் காட்டப்பட்டுள்ளன. கீழ்முகத் தாமரைகளின் இதழ்நுனிகள் தாழ்ந்தும், மேல்முகத் தாமரைகளின் இதழ்நுனிகள் எழுந்தும் காணப்படுகின்றன. இந்நிலையினை அதபத்மம், ஊர்த்வபத்மம் என்று சிற்பநூல்கள் பெயரிடுகின்றன. இவ்வரிகள் தவிரக் குமுதத்தின் முன்முகப்பு, பதக்கம் மற்றும் பூவிரிப்பு கொண்டு அழகுபடுத்தப்பட்டுள்ளது.

இராஜசிம்மன் கோயில்களில்தான் முதன்முதலாகப் பட்டிகைப் பகுதி கல்வெட்டுகளைச் செதுக்கப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. காஞ்சிபுர இராஜசிம்மேசு-வரத்திலும், அக்கோயில் வளாகத்திலுள்ள சுற்றாலைத் திருமுன்களிலும், பனைமலையிலும் இதைப் பார்க்க முடிகிறது. வரலாற்றுத் தகவல்களை வரிசைப்படுத்தித் தர மேற்கொள்ளப்பட்ட முதல் முயற்சியாக இதைக் கூறலாம்.

பிரதிபந்த அதிட்டானம்

ராஜசிம்மரின் மல்லைக் கோயில்களில் (இராஜசிம்மேசுவரம், க்ஷத்திரிய

சிம்மேசுவரம், உலைக்கண்ணேசுவரர்) காணப்படும் பிரதிபந்த அதிட்டானங்களில் துணை உபானம் என்னும் உறுப்பு உபானத்தின் கீழ் இணைக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வுறுப்பு பாதபந்த அதிட்டானங்களில் காணப்படவில்லை. உபானத்தின் உயரம் துணை உபானத்தை விடக் குறைவாகவே உள்ளது. கட்டடத்தை உயரமாகக் காட்டும் நோக்கிலும் அக்கட்டுமானங்கள் சற்றுப் பெரியனவாக அமைந்திருப்பதாலும் க்ஷத்திரிய சிம்மேசுவரம், உலைக்கண்ணேசுவரம் ஆகிய கோயில்களின் ஜகதியும் குமுதமும் ராஜசிம்மேசுவரத்தை விட உயர்த்தப்பட்டுள்ளன. இம்மூன்று கோயில்களிலுமே ஜகதி பத்மஜகதியின் முன்னோடியாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இந்த அமைப்பு பின்னாளில் சோழர்களால் பெரிதும் விரும்பிப் பின்பற்றப்பட்டதைத் திருச்செந்துறை, வாலிகண்டபுரம் போன்ற கோயில்களில் பார்க்க முடிகிறது. கோடிப்பாளை, மையப்பாளை காட்டப் பெற்ற இந்த ஜகதிகள் மிகப் பொலிவுடன் திகழ்கின்றன. இம்மூன்று கோயில்களிலும் பிரதிமுகமாக யாளிகள் காட்டப்பட்டுள்ளன.

கபோதபந்த அதிட்டானம்

அத்யந்த காம பல்லவேசுவரத்தில் காணப்படுவது கபோதபந்த அதிட்டானம், இக்கோயிலின் உயரத்தை அதிகரிப்பதாகத் துணைத்தளம் காட்டப்பட்டுள்ளது. இதன் பெரும்பகுதி மண்ணுக்குள் புதைந்திருப்பதால் இதன் உயரத்தை அளக்கக் கூடவில்லை. இதிலும் சிம்ம, யானை முகங்கள் அடுத்தடுத்து பொளியப்பட ஏதுவாகப் பலகைப் பகுதிகள் சேர்க்கப்பட்டுள்ளதைக் காண முடிகிறது. பிரதிபந்தத்திற்குரிய உறுப்புகளனைத்தும் இருந்தபோதிலும் புதுமையாகக் கண்டப் பகுதிக்கும், பிரதிவரிக்கும் இடையில் கபோதம் காட்டப்பட்டுள்ளது. இப்புதிய அறிமுகம் இக்கோயிலின் அதிட்டானத்திற்குக் கபோதபந்த அதிட்டானம் என்ற பெயரைப் பெற்றுத் தருகிறது. தமிழகக் கோயிற்கலை வரலாற்றில் கபோதபந்த அதிட்டானம் இடம்பெறுவது இதுவே முதல்முறையெனலாம்.

பாதபந்தத் தாங்குதளங்களில் ஜகதி, குமுதம், பட்டிகை மூன்றும் ஒரே நேர்க்கோட்டில் அமையும் என்ற பொதுவான கருத்து அதிட்டான உறுப்புகளின் வெளிநீட்டல் அளவுகளை அட்டவணைப்படுத்தியபோது தவறென்று தெரிய வந்தது. ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொண்ட எந்தக் கோயிலிலும் ஜகதி, குமுத நீட்டலுக்கு நேர்க்கோட்டில் பட்டிகை நீட்டல் அமையவில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. மாறாக, அனைத்துக் கோயில்களிலும் பட்டிகை பெரிதும் உள்வாங்கியே அமைந்திருக்கிறது. பிரதிபந்த அதிட்டானங்களில் ஜகதி பெருந்தாமரையாக உருவகிக்கப்பட்டிருப்பதால் அதன் நீட்டல் குமுத வரியைவிட வெளித் தள்ளியுள்ளதையும் இவ்வாய்வு உறுதிப்படுத்துகிறது.

ராஜசிம்மேசுவர ஜகதி

ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொண்ட அத்தனைக் கோயில்களின் அதிட்டான உறுப்புகளிலும் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது காஞ்சிபுரம் இராஜசிம்மேசுவர ஜகதியின் அமைப்புதான். பொதுவாக அளவில் பெரியதாகவும் பெருந்தாமரை ஜகதியமைப்பின் முன்னோடி நிலையாக முன்வடிப்பு வளைவு கொண்டும் அமைக்கப்பட்ட நிலையிலிருந்து, இக்கோயிலின் ஜகதி பெரிதும் மாறுபட்டு வரலாற்றுப் பயன்பாட்டு நோக்கில் உருவாக்கப்பட்டுள்ளது. ஜகதியின் நாற்புறமும் விளிம்பமைத்து உள்ளே குழிவாக்கி அதில் பூதகணங்களைக் காட்டியுள்ளனர். இந்த ஜகதிக் கணங்கள் அக்காலக் கலை மற்றும் சமுதாய வாழ்க்கையின் சில அங்கங்களைக் காட்டுமாறு அமைந்துள்ளன. ஜகதியில் பூதகணங்கள் தொடராகக் காணப்படுவது இக்காலகட்டக் கோயில்களில் தமிழக அளவில் இங்கு மட்டும்தான் என்று உறுதியாகக் கூறலாம். ஜகதியின் விளிம்பு முழுவதும் சதுர மற்றும் வட்ட வடிவங்களில் கல்பதித்தாற் போன்ற செதுக்கு வேலை.

ஆடற்கணங்கள்

இங்குள்ள ஜகதிக் கணங்களின் மொத்த எண்ணிக்கை 243. இவற்றில் 62 சிதிலமடைந்துள்ளன. எஞ்சியவற்றில் நூற்று முப்பத்து நான்கு ஆடல் தோற்றத்தில் காட்சி தருகின்றன. ஆடல் கணங்கள் அனைத்தும் மண்டல நிலையில் (ஸ்தானம்) இயங்கச் சில கரணக் கோலங்களில் உள்ளன. புஜங்கத்ராசிதம், ஊர்த்வஜாது, விருச்சிகம், தண்டபட்சம் என்னும் நான்கு கரணங்களும் விருச்சிகம் அதிக அளவில் இடம் பெற்றுள்ளது. விருச்சிகத்தில் தேள் கொடுக்கைப் போல் பின்னோக்கி வளைந்து உயர்த்தப்படும் கால் சில கணங்களில் வலக்காலாகவும், சிலவற்றில் இடக்காலாகவும் உள்ளது. உயர்த்தப்படும் காலுக்கேற்பத் தலை வலப்புறமோ, இடப்புறமோ இலேசான சாய்வுடன் காட்டப்பட்டுள்ளது. இந்த விருச்சிகக் கணங்களில் ஒன்று இருகைகளிலும் கோலொன்றைக் கொண்டபடி கரணம் காட்டுகிறது. இந்தக் கோலின் ஒரு முனையை இடக்கை பிடித்திருக்க மறுமுனை வல உள்ளங்கையில் தாங்கலாய் அழுந்தியுள்ளது கோல் கொண்டு கரண நிலை காட்டும் இதுபோன்ற சிற்பம் பல்லவக் கலைமுறையில் இதுவே முதல் வெளிப்பாடாகும்.

முழங்காலை உயர்த்தி ஊர்த்வஜாது கால்நிலை காட்டும் நான்கு கணங்களுள் மூன்று தண்டபட்ச கரணத்தில் காட்டப்பட்டுள்ளன. இவற்றின் முழங்கால் மார்புவரை உயர்த்தப்பட்டிருப்பதும், ஒரு கை அர்த்த ரேசிதம் அல்லது வேழ முத்திரையில் இருப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. புஜங்கத்ராசிதத்தில் இருக்கும் கணம் வலக்கையை வேழமுத்திரையில் அமைத்து இடக்கையைக் கடகத்தில் கொண்டு வலக்கால் வீச்சில்

கரணம் காட்டுகிறது. கணங்களுடன் பிள்ளையாரும் விருச்சிகக் கரணராய் வலக்கை வேழ முத்திரை காட்ட இடக்கையைக் கடகத்தில் கொண்டு இருபுறத் தந்தங்களுடன் வட கர்ணபத்தியில் காட்சி தருகிறார். இதே வடபுறத்தில் கணமொன்று இரு செவிகளிலும் மணிகளையே குண்டலங்களாய்க் கொண்டு உயர்த்திய இருகைகளாலும் தலைமுடியின் முன்புறத்தை இருபிரிவாக்கிக் பிடித்திழுத்தபடிப் பாதங்களைச் சமத்திலும் உத்கட்டிதத்திலும் காட்டி ஆடல் நிகழ்த்துகிறது.

ஆடற்கணங்களில் பல ஒரு கையைக் கடகமாக்கி மார்பருகே கொண்டும் மற்றொரு கையைத் தலைக்கு மேல் உயர்த்திய பதாகமாகவும் கொண்டுள்ளன. இவற்றின் ஆடல் தோற்றங்களைப் பொதுவியலில் சேர்க்கலாம்.

ஆடற்கால் நிலைகளில் மண் சார்ந்த விண் சார்ந்த கால்நிலைகள் பரவலாக இடம் பெற்றுள்ளன. நிருத்தக் கைகளுள் வேழக்கை, அர்த்தரேசிதம், நெகிழ்கை (டோலம்) ஆகியவையும், ஒற்றைக்கை முத்திரைகளுள் கடகம், பாதகம், கர்த்தரி, தர்ஜனி, விஸ்மயம் ஆகியவையும் பரவலாக இடம் பெற்றுள்ளன.

இவ்வளவு ஆடல் கணங்கள் இருந்தபோதும் ஓர் இசைக்கருவி கூட இத்தொகுதியின் எப்பகுதியிலும் காட்டப்படாமல் விடப்பட்டிருப்பது வியப்பளிக்கிறது. பொதுவாகப் பூதகணவரியென்றாலே ஆடலும் பாடலும் குறும்பும் சண்டையும் இடம் பெறும். இங்கு இத்தனை ஆடல் கணங்கள் இருந்தும் இசைக்கருவிகளோ அவற்றை இயக்கும் நிலையில் கணங்களோ இல்லை.

சண்டைக் கணங்கள்

சண்டையிடும் கணங்கள் எண்ணிக்கையில் குறைவான அளவே காணப்படுகின்றன. விலங்கு முகக் கணங்கள் சண்டையிடுவது போன்ற காட்சி நன்றாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. சண்டையிடும் கணங்களின் கைகளில் கத்தி, கேடயம், ஈட்டி முதலியன காணப்படுகின்றன. இவையன்றிக் குரங்கு முகக் கணங்கள் ஒன்றையொன்று தாக்கிக் கொண்டு மல்யுத்தம் புரிவது போன்ற தொகுதிகள் இரண்டு உள்ளன. பல கணங்கள் வலக்கைப் பழக்கம் உடையனவாகக் காட்டப்பட்டுள்ளன. வலக்கையில் கத்தியும் இடக்கையில் கேடயமும் வைத்துள்ளன. இடக்கை பழக்கம் உள்ளனவாய்க் காட்டப்பட்டருப்பவை இடக்கையில் கத்தியும் வலக்கையில் கேடயமும் வைத்துள்ளன. கரடி முகக் கணமொன்று சண்டையிடும் காட்சி நன்கு சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இது மகிடனுடன் சண்டையிடும் காட்சியில் இதன் வலக்கை மகிடனைத் தள்ளுவது போலவும், இடக்கை மகிடனைத் தாக்குவது போலவும் அமைந்துள்ளது. விலங்கு முகக் கணங்களில் குறிப்பிடத்தக்கவை நந்தி, யாளி, வேழயாளி, குரங்கு முதலியன. சிங்கம், யானை போன்றவற்றைத் தனித்த நிலையில்

முழுவதும் விலங்குகளாகவே காட்டியுள்ளனர். மூன்று இடங்களில் இடம் பெறும் மகிடனின் கொம்பு மிக அழகாக வளைத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. மகிடன், வலக்கையில் ஈட்டி கொண்டு அடுத்த கணத்தின் மீது குத்துவது போன்றுள்ள காட்சி குறிப்பிடத்தக்கது. பறவை முகக் கணம் ஒன்றேயொன்று காணப்படுகிறது. இது வடக்குப் புறமுள்ள சாலாபத்தியில் உள்ளது. இதனுடைய நீல அலகும் கொண்டையும் நன்றாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இது தன் அலகைத் தானே இடக்கையால் பிடித்து இழுத்துக் கொள்வது போலுள்ளது.

இங்குள்ள கணங்களில் மூன்று பெண் கணங்களும் காணப்படுகின்றன. கணங்களின் சடைப் புரிகள் சுருள் சுருளாகக் காட்டப்பட்டுள்ளன. இவற்றைக் கட்டியிருக்கும் விதம் ஒவ்வொரு கணத்திற்கும், வேறுபடுகிறது. இக்கணங்களின் காதுகளில் பனையோலைக் குண்டலங்களும், கழுத்தில் கண்டிகையும் காட்டப்பட்டுள்ளன.

இக்கணங்களுள் சற்று மாறுபட்டு அமைந்துள்ளது, மேற்குச் சாலை பத்தியிலமைந்துள்ள நான்கு கைகளையுடைய கணம். இதன் தலைப் பகுதியில் சென்னி போன்ற அமைப்பு காணப்பெறுவதால் இது தேவசேனாபதியாகிய முருகனாக இருக்கலாமென்று ஊகிக்கலாம். இதுவும் போரில் ஈடுபட்ட நிலையிலேயே காட்சியளிக்கிறது.

இக்கணங்களை அமைக்க ஜகதியின் சில பகுதிகளில் அழகாகப் பத்தி பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. இக்கணங்களுக்கு வண்ணமும் தீட்டியிருப்பார்கள் போலும், இன்றும் பூசிய வண்ணங்களில் சிகப்பும், மஞ்சளுமான நிறத்துகள்களைச் சில கணங்களின் மீது காணமுடிகிறது.

முடிவுரை

இராஜசிம்மர் உருவாக்கிய கோயில்கள் சிலவற்றின் தாங்குதளங்களை ஒப்பிட்டு நோக்கி ஆய்வு செய்ததில் பாதபந்த அதிட்டானம் பெரும்பான்மையாகவும், பிரதிபந்த அதிட்டானம் அதற்கடுத்த நிலையிலும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளதை அறியமுடிந்தது. கபோதபந்த அதிட்டானம் ஒருகல் தளியான அத்யந்தகாம பல்லவேசுவரத்தில் மட்டுமே காணப்படுகிறது. உபஉபானம் எனப்படும் உறுப்பு பாதபந்த அதிட்டானங்களில் இடம்பெறவில்லை. சில கோயில்களில் மட்டுமே துணைத்தளம் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இத்துணைத் தளம் ஒருகல் தளிகளில் விலங்குகளால் அழகுபடுத்தப்பட்டுள்ளது. இம்முறை பின்னாளைய பல்லவர்களாலும் சோழர்களாலும் எடுத்தாளப்பட்டிருப்பதற்கு எடுத்துக்காட்டுகள் உண்டு.

பாத பந்த அதிட்டானங்களில் ஜகதி, குமுதம், பட்டிகை ஆகியவை ஒரே

நேர்க்கோட்டில் அமையும் என்ற பொதுவான கருத்து இவ்வாய்வின் மூலம் மறுக்கப்படுகிறது. ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்ட பாதபந்த அதிட்டானங்களில் எந்த ஒரு கோயிலிலும் இந்த அமைப்பு காணப்படவில்லை. மாறாகப் பட்டிகை மற்ற இரண்டு உறுப்புகளை விடப் பெருமளவு உள்தள்ளியே அமைந்துள்ளது.

கட்டடங்களின் அகலத்தையும், உயரத்தையும் பொறுத்துத் தாங்குதள உறுப்புகளின் உயரமும் அமைவதை இவ்வாய்வு உறுதிப்படுத்தியுள்ளது. இதற்கு எடுத்துக்காட்டாக மல்லை க்ஷத்திரிய சிம்மேசுவரம், காஞ்சி இராஜசிம்மேசுவரம் இரண்டையும் காட்டலாம்.

மரக்கட்டுமானங்களில் இருந்த அமைப்பு கல்கட்டுமானங்களில் அப்படியே பின்பற்றபட்ட மகேந்திரர் காலத்தொடக்கநிலைத் தாங்குதள அமைப்பிலிருந்து மாறுபட்டு இராஜசிம்மரின் தாங்குதளங்கள் பல்நோக்குடையனவாய் மலர்வது சிறப்புக்குரியது. வரலாற்றுத் தகவல்களைத் தரும் பட்டிகைகளும், பல்லவர் கால அழகுபடுத்தலுக்கு எடுத்துக்காட்டுகளாய் விளங்கும் குமுதங்களும், கலை மற்றும் போர் நிலைகளை விளக்கும் இராஜசிம்மேசுவர ஜகதியும் தமிழகக் கலை வரலாற்றுத் திருப்பு முனைகள். இராஜசிம்மர் கால ஆடல் அமைவுகளும், கரண நிலைகளும் போர்க்கருவிகளும் ஆடை மற்றும் அணிகலன்களும் ஒப்பனை நிலைகளும் சமுதாயத்தில் நிலவிய நம்பிக்கைகளும் தொன்மங்களும் இராஜசிம்மேசுவர ஜகதி வழி நாம் அறியக் கிடக்கின்றன.

தாங்குதள அமைப்பின் தொழில் நுட்பம் காஞ்சிபுரத்து இராஜசிம்மேசுவரத்திலும் மல்லை இருதள ஒருகல் தளியிலும் சிறப்பாக வெளிப்பட்டுள்ளது. பத்தி பிரிப்பு என்னும் முறையை முதன்முறையாக மல்லை இருதள ஒருகல் தளியில் தான் பார்க்க முடிகிறது. இங்குத் தாங்குதளம் மூன்று வெளிப் பத்திகளாகவும் இரண்டு உற்பத்திகளாகவும் பிரிக்கப்பட்டுள்ளதால், சுவரொழுங்கும் அதைப் பின்பற்றியமைய, பார்வைக்கே புத்தெழிலுடன் இக்கட்டுமானம் விளங்குவது கண்கூடாகிறது. இந்தப் பத்தி பிரிப்பு முறையே சற்று விரிவான நோக்கில் பனைமலையிலும் அதைவிடப் பேரளவில் காஞ்சி இராஜசிம்மேசுவரத்திலும் பின்பற்றப்பட்டுள்ளதை இவ்வாய்வு நிறுவுகிறது. மையக் கோயிலையொட்டி ஏழு திசைகளுக்குமாய் அமைந்திருக்கும் துணைக் கோயில்களுக்கும் மையக் கோயிலின் வாயிலுக்குமாய் எட்டுத் தாங்குதளப் பத்தி பிரிப்புகள் வெளிப் பத்திகளாய் அமைய இடைப்பட்ட நிலையில் உள்ள தாங்குதளப் பகுதிகள் உட்பத்திகளாய் அமைந்து மேல் கட்டுமானத்தின் எடைத் தாங்கலைச் சீராகப் பங்கிட்டுக் கொள்கின்றன. இந்தப் பத்தி பிரிப்புகள் ஒரே ஒழுங்குமுறையில் நான்கு திசைகளிலும் அமைந்திருப்பதையும் வளைந்து திரும்பும் இடங்கள் சரியான முறைகளில் சமன்பாடு

செய்யப்பட்டிருப்பதையும் காணும்போது தமிழகச் சிற்பிகளின் தொழில் நுட்ப அறிவையும் அறிவியல் சிந்தனையையும் மகிழ்ந்து பாராட்ட முடிகிறது

புதிதாகக் கொள்ளப்பட்ட மூலப் பொருளென்றாலும் குறுகிய காலத்தில் தமிழகச் சிற்பிகள் தங்கள் திறத்தாலும், உழைப்பாலும் பிற மூலப்பொருள்களில் காட்டிய அதே கை வண்ணத்தைக் கல்லிலும் காட்டிச் சிறந்து விளங்கியதை இவ்வாய்வு உறுதிப்படுத்துகிறது.

ஏற்புக்கோடல்

இந்த ஆய்வுக்கான அனைத்து நிலைகளிலும் உடனிருந்து உதவிய டாக்டர் மா. இராசமாணிக்கனார் வரலாற்றாய்வு மைய இயக்குனர் டாக்டர் இரா. கலைக்கோவன், மையக்கல்வெட்டாய்வர்கள் மு. நளினி, அர. அகிலா ஆகியோர்க்கு இக்கட்டுரையாசிரியரின் நன்றி உரியது. கள ஆய்வு மேற்கொண்டபொழுது உடன் வந்திருந்து உதவிய வரலாற்றுத்துறைத் தலைவர் செல்வி. கோ. வேணிதேவி அவர்களுக்கும் மனமார்ந்த நன்றி.

அட்டவணை எண் 1

பாதபந்த அதிட்டானம் - உறுப்புகளின் உயர அளவுகள்

உறுப்புகள்	கொற்றவைக் கோயில் மாமல்லபுரம்	மல்லை இருதள ஒருகல் தளி (அர்ச்சுனரதம்)	நரபதிசிம்ம விஷ்ணுகிருகம் (கடற்கரைக் கோயில் வளாகம்)	இராஜசிம்மேசுவரம் காஞ்சிபுரம்	மாதங்கேசுவரம் காஞ்சிபுரம்	இறவாதான் ஈசுவரம் காஞ்சிபுரம்
உபஉபானம்	-	-	-	-	-	-
உபானம்	9.0	9.0	--	13.0	16.5	11.0
ஜகதி	20.0	18.5	27.0	42.0	39.0	29.5
கம்பு	-	-	-	-	-	-
அதபத்மவரி	-	-	-	✓	-	-
குமுதம்	21.0	20.0	21.0	41.5	39.0	29.0
ஊர்த்வபத்மவரி	-	-	-	✓	-	-
கண்டம்	15.0	15.0	16.0	19.0	27.0	18.5
பட்டிகை	10.0	9.5	9.5	19.0	16.5	13.0
உபபீடம்	35.0	39.0	இல்லை	இல்லை	இல்லை	55.0

(அளவுகள் செ. மீ. ல்)

அட்டவணை எண் 2

பிரதிபந்த அதிட்டானம் - உறுப்புகளின் உயரஅளவுகள் (கடற்கரைக்கோயில் வளாகம்)

உறுப்புகள்	இராஜசிம்மேசுவரம் மாமல்லபுரம்	க்ஷத்திரிய சிம்மேசுவரம் மாமல்லபுரம்	உலைக்கண்ணேசுவரம் மாமல்லபுரம்
உபஉபானம்	14.5	11.5	10.0
உபானம்	5.5	4.0	4.5
ஜகதி	30.0	41.0	40.0
கம்பு	3.0	4.5	5.0
அதபத்மவரி	✓	✓	✓
குமுதம்	24.0	39.0	31.0
ஊர்த்வபத்மவரி	✓	✓	✓
பிரதிவரி	22.0	32.0	31.0
உபபீடம்	25.0	-	மாறுபாடான உயரங்கள்

(அளவுகள் செ. மீ. ல்)

அட்டவணை எண் 3

கபோதபந்த அதிட்டானம்	
உறுப்புகள்	அத்யந்தகாம பல்லவேசுவரம் மாமல்லபுரம்
உபஉபானம்	-
உபானம்	10.5
ஜகதி	26.5
குமுதம்	28.0
கண்டம்	18.5
கபோதம்	16.5
பிரதிவரி	24.0
உபபீடம்	32.0
	(அளவுகள் செ. மீ. ல்)

அட்டவணை எண் 4

பட்டிகை மட்டத்திலிருந்து உறுப்புகளின் வெளிநீட்டல்

கோயில்கள்	குமுதம்	ஜகதி	உபானம்	உபஉபானம்
கொற்றவைக்கோயில் மாமல்லபுரம்	7.0	7.0	15.5	-
மல்லை இருதளக்கோயில் (அர்ச்சுனரதம்)	6.0	6.0	14.5	-
மாதங்கேசுவரர் காஞ்சிபுரம்	30.0	30.0	37.5	-
இராஜசிம்மேசுவரம் காஞ்சிபுரம்	11.5	11.5	24.0	-
இறவாதான்ஈசுவரம் காஞ்சிபுரம்	23.0	23.0	34.0	-
உலைக்கண்சேுவரம் மாமல்லபுரம்	8.5	29.0	37.5	47.5
க்ஷத்திரிய சிம்மேசுவரம் கடற்கரைக்கோயில் வளாகம்	9.0	32.0	42.0	51.0
இராஜசிம்மேசுவரம் கடற்கரைக்கோயில் வளாகம்	14.0	31.0	38.0	48.0
அத்யந்தகாம பல்லவேசுவரம் மாமல்லபுரம்	7.0	7.0	9.5	-

(அளவுகள் செ. மீ. ல்)

37

தமிழ் மரபுநாடகங்களும் நடிகனின் சுயம் மறைதல் பாங்கும்

சே. இராமானுஜம்

*இருபதாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதி அரங்கக் கலையைப் பொருத்தவரை புதிய பார்வைகளையும், கோட்பாடுகளையும் கொண்ட காலகட்டமாகும். மே லாங் பாங் என்னும் சீனத்து மரபுநாடகக் கலைஞனின் மேற்கத்தியப் பயணமும், பாலி நடன நிகழ்ச்சிகளும் மேலைநாட்டு நாடக விற்பன்னர்களிடம் பெரும் பாதிப்பை ஏற்படுத்தின. இதையொட்டி ஜப்பானிய நாடகமான நோவும், இந்தியக் கதகளியும் அரங்கக் கலையின் ஆழத்தைப் புரிந்துகொள்ளவும், புதிய படைப்பு மற்றும் சோதனைக் களங்களை உருவாக்கி முருகியல் கோட்பாட்டில் புதிய தரிசனங்களைத் தோற்றுவிக்கவும் செய்தன. வாழ்க்கையின் ஒரு பகுதியை மட்டும் அப்படியே நகல் செய்து மேடையின் சட்டக் கூட்டிற்குள் தோற்றமயமாக்கி நிற்கும் நடப்பியல் பாங்கு கேள்விக்குறியாக்கப்பட்டது. 'வாழ்க்கையின் மறைபொருளாக நிற்கும் மெல்லிய அடித்தள மனஉணர்வுகளைச் சில கணப்பொழுதுகளில் கடந்து செல்லும் அனுபவமாக (*Yeats, Q.B, Eric Bentley, 1961, p. 241*) அரங்க நிகழ்வுகள் மாறவேண்டும் என்ற கருத்து வேரூன்றலாயிற்று.*

நாடகப் பனுவல் மேடையில் மொழிவதற்கான சொற்கோவைகள் என்பதைத் தாண்டி மந்திரச்சொல்லாக மாறி, நடிகனின் தாளலய போதத்தைத் தூண்டி, விரிந்தும், பரந்தும், இழைந்தும் செல்லும் விதைபோன்று அமைதல் வேண்டும். நாடக நிகழ்வு, நடிகர்கள் தானும் ஒன்றி, பார்வையாளர்களையும் ஒன்றச் செய்து தோற்ற மயக்கத்தில் மதிமறந்து நிற்கச் செய்யும் நிலையில் ஒதுங்காமல், நடப்பது மேடைநிகழ்வு என்பதைக் காட்டிச் சென்று பார்வையாளனது அறிவுசார்ந்த தளங்களைத் தூண்டுவதாக அமைதல் வேண்டும். நாடக நிகழ்வின் அடித்தளம் பார்வையாளன், நிகழ்த்துபவன் ஆகியோரின் சம பங்களிப்புக்களில் கூர்மை பெற்று நிற்பதாகும். இவ்வாறு நாடகக்கலை அதன் படைப்பு முறை மற்றும் அர்த்தத்தின் புதிய பரிமாணங்களைப் புலப்படுத்துவதாக மிளிரலாயிற்று. மேயர் ஹோல்டின் 'உயிரியக்க இயல்பு', பிரக்டின் 'தொலைநிலைப் பார்வை', ஆர்தாடின் 'வன்மை அரங்கம்',

குரோட்டோவிஸ்கியின் 'எளிமை அரங்கம்' போன்ற கோட்பாடுகளின் அடிப்படை உந்து தளமாகக் கீழைநாட்டு அரங்கமரபுகள் விளங்கின.

வலுவான மரபு நாடக அரங்கின் நீரோட்டத்திலிருந்து பிரிந்து மேலைநாட்டு நவீன நாடகப் போக்குகளோடு தொடர்பற்று பார்சி நாடகத்தாக்கம் மூலம் தந்திரக் காட்சிகள், தோற்ற மயக்க காட்சியமைப்பு, வார்த்தை ஜாலங்கள், விகடத்துணுக்குகள் ஆகியவற்றில் வேர்பிடித்த தமிழ் மற்றும் இந்திய நாடக அரங்கம், ஒருவகையான நடப்பியல் பாங்கு நகல்களோடு விளங்கலாயிற்று. நாடகக் கலையின் அர்த்தத்தையும், புத்தாக்க மனப்பாங்கையும் பெற்ற துடிப்புள்ள கலைஞர்களிடம் மேற்கூறிய மேலைநாட்டு நவீன நாடகக் கோட்பாடுகள் தாக்கம் பெறலாயின. இதன் விளைவு அக்கோட்பாடுகளை அப்பட்டமான நகல்களாக மாற்றாது தத்தம் மண்ணில் வேரூன்றி நிற்கும் நாடகக்கலைத் தேடல்களாக அவை மாறின.

தெருக்கூத்து, தேவராட்டம், தப்பாட்டம், குறவஞ்சி, ஒப்பாரி, சிலம்பம், இசைநாடகம், பொம்மலாட்டம் போன்ற மரபுவழி அரங்கம் மற்றும் சடங்கு நிகழ்வுகள் அவற்றின் மேடை மொழிக் கூறுகளோடு அணுகப்பட்டுச் சோதனை முயற்சிகளாயின. துர்க்கிர அவலம், சுவரொட்டிகள், வெறியாட்டம், நந்தன்கதை, தீனிப்போர், மௌனக்குறம், பலி ஆடுகள், இருள்யுகம், கொங்கைத்தீ, கட்டியக்காரன், கருஞ்சுழி போன்று புதிய நாடக ஆக்கங்கள் இச்சோதனை முயற்சிகளின் பகுதிகளாயின. தமிழ் மரபு நாடகங்கள் அரங்க மொழியின் ஆழத்தைப் புரிந்து கொள்ள உந்து தளங்களாயின.

நாடக வடிவம், நாடகப்பாணி ஆகியவற்றில் தமிழ்மரபு நாடகங்கள் தேய்ந்த நிலையில் இருந்தும்கூடச் செழுமையும், பல்வேறு வகைகளும் கொண்டவைகளாக விளங்கின. தனது மண்ணின் வாசனைக்கேற்பத் தமிழ்நாடகமும் இசை, நடனம், கதைப்பாடல், கதைக்கூற்று, சடங்குக் கூறுகள், வீரவிளையாட்டுக்கள், கழைக்கூத்து ஆகியவற்றின் இலயச்சேர்க்கைகளோடு திகழ்வதாகும். மரபு நாடகங்கள் நடப்பியல் பாங்கினைச் சாராதவை. அவை வாழ்க்கை நிகழ்ச்சிகளின் வெறும் பிரதிபலிப்புகளாக மட்டும் திகழ்பவைகளல்ல. காலங்காலமாக மக்களின் கூட்டான கற்பனைகளின் பங்களிப்பு, மரபுநாடகங்களின் தள, கால வெளிப்பாடு, உத்திகள் ஆகியவற்றில் உள்ளீடாகத் திகழ்பவைகளாகும்.

நடிகன் தன் உடலையும் குரலையும் மட்டுமே கருவியாகக் கொண்டு தான் ஏற்கின்ற பாத்திரங்களின் சிந்தனையோட்டங்களையும், உணர்ச்சிகளையும் ஆன்மத் துடிப்பையும் புலப்படுத்தி நிற்கிறான். நடிப்பு என்பது அதன் உண்மைப் பொருளில் துலங்க வேண்டுமாயின் நடிகனின் யதார்த்த புலப்பாட்டிற்கும் மேடையில் நடித்து நிற்கும் கற்பனை உலகிற்கும் உள்ள சமன்பாடாகும் (Richard Wagner, Q.B, Carlson,

Theories of the Stage; 1984, P. 390). வாழ்க்கையில் அவலமும், உவகையும் பீறிட்டுக் கிளம்பும் மனநிலையாகும். மேடையில், நடிகன் அழும்போதும், சிரிக்கும்போதும், தன் அழுகையையும், சிரிப்பையும் தன் உள்ளத்தால் அளந்துகொண்டு செல்கிறான். நடிகனின் இந்த இரட்டை நிலைகளில், வாழ்க்கைக்கும், நடித்தலுக்கும் உள்ள சமன்பாட்டுப் போக்கில் கலை தனது வெளிப்படுதலின் தூய்மையை வேரூன்றிக் கொள்கிறது (Staniscavsky, Q.B, Eric Bentley: 1980, p. 266). தன்னை உணர்ந்தும், தன்னைக் கரைத்தும் நிற்கவேண்டிய தளங்கடந்த நிலையை நடிகன் மேற்கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

கலைவெளியீட்டை இரண்டு பரந்த பிரிவுகளுள் அடக்கலாம். ஒன்று மனிதன் தன்மூலம் நேரடியாகப் புலப்படுத்தும் கலை; மற்றொன்று மனிதனால் இயற்கையைப் பயன்படுத்திப் புலப்படுத்தும் கலை. இயக்கம், இலயம், கவித்துவம் மூன்றும் மனிதனது நேரடி புலப்பாடு. மனித உடலை இயக்கிக் கவித்துவத்தையும், சந்தத்தையும் மனிதனுக்குள் ஒடுக்கி வெளிப்படுவது ஒன்று. சிற்பம், சித்திரம் போன்றவை பிறபொருள் மீது தனது இயக்கம், இலயம், சந்தம் ஆகியவற்றை ஏற்றிப் புலப்படுத்துவது மற்றொன்று (Richard Wagner, Q.B. Carlson : 1961, P.241). நடனமும் நடிப்புக் கலையும் முதல் பிரிவினைச் சார்ந்தவைகளாகும். அரங்கில் அமையும், சிற்பம் சித்திரம் போன்றவை இரண்டாவது பிரிவைச் சார்ந்தவைகளாகும். அரங்க நிகழ்த்துகலையைப் பெறுத்தவரை நடிகன் தன்னைக் கவித்துவச் சந்தத்தில் இயங்க வைத்து மேடையில் சிற்பம் சித்திரம் போன்ற படிமங்களை உருவாக்கி, மேடையில் உருவாக்கப்பட்ட சிற்ப சித்திரச் சூழலை உயிர்த் துடிப்புள்ளவைகளாக்கி நிற்கிறான். மேடை இயக்கத்தின் கவித்துவ இலயத்திற்குள் தன்னைக் கரைத்துக் கொள்ளுதல் நடிகனது அடிப்படைப் பண்பாகிறது.

நடிகன் தனிமனிதன் என்ற அளவில் அவனது இயல்பான நடையும் பாவனையும் வழக்கமான அசைவுகளும், சுயபிரச்சினைகளும் கரைந்து கலைஞன் என்ற பொதுமனப் பாங்கிற்குள் நுழைந்து சிருஷ்டிக்குத் தயாராக வேண்டியுள்ளது.

தஞ்சை நார்த்தேவன் குடிகாட்டு பிரகலாத நாடகத்தில் ஒவ்வொரு பாத்திரத்தையும் இரண்டு நடிகர்கள் ஒரே சமயத்தில் ஏற்று மேடையில் தோன்றிப் புலப்படுத்துவார்கள். இத்தகைய முறையில் சுயம் கரைதல் என்பதின் பொருள் நன்கு விளங்கும். இரண்டு தனிப்பட்ட மனிதர்களின் திறமைகளின் வேறுபாடுகளை நீக்கிப் பார்க்கும்போது இரணியன் என்னும் கதாப்பாத்திரத்துக்குள் இரு நடிகர்கள் கரைந்து நிற்பதைக் காணலாம். நாடகக்கலையின் அடிப்படை உண்மையும் இதுதான். ஒரு பாத்திரத்தைப் பல்வேறு நடிகர்கள் மூன்று நாட்களில் நடிப்பார்கள். நடிகர்கள் மாறினாலும் பாத்திரம் தொடர்ந்து உலவிக் கொண்டே இருக்கும். இது பல நடிகர்கள்

தங்கள் சுயங்களைக் கரைத்துப் பாத்திரத்தின் முழுமைக்குள் ஒடுங்கி நிற்பதைக் காட்டுவதாகும். இங்கும் நடிகர்களின் சுயமனவளர்ச்சி, பக்குவநிலை, உள்ளுணர்தல், புலப்பாட்டுத் திறன் ஆகியவற்றின் வேறுபாடுகள் கூடப் பல்வேறு பரிமாணங்களாகிப் பாத்திரப் படைப்பின் முழுமைக்குச் செழுமை ஊட்டுவதாகும்.

இத்தகைய சுயங்கரைதலுக்கு மரபு நாடக ஆக்கத்தில் பரிபக்குவப்படுத்தும் தளங்கள் பல உள்ளன. அவற்றில் ஒன்று உடல்மீது நடிகனுக்குள்ள கட்டுப்பாடு ஆகும். சின்னஞ்சிறு வயது முதலே பாலபாத்திரங்களை ஏற்றுக் கூத்தின் சந்தலயத்தில் உடலசைவுகளை இழைத்துக் கொள்ளும் தன்மையைப் பொதுவாக நமது மரபு அரங்கக் கலைகளில் காணமுடியும். அண்டை மாநிலமான கேரளத்தில் கதகளி போன்ற வடிவங்களில் தைலம் பூசி உடலை நீவிப் பக்குவப்படுத்தும் முறை உள்ளது. கூடியாட்டம் என்னும் சாக்கையர் கூத்தில் அம்மனூர் மாதவச் சாக்கியார் முகத்தில் ஒருபக்கம் வீரமும், மறுபக்கம் காதலையும் காட்டி நின்ற காட்சியைக் காணமுடிகிறது. கண்இமைகளால் மட்டுமே மூன்று மணிநேரம் அபிநயம் செய்யும் பாங்கையும் காணலாம்.

மற்றொரு சிறப்பான கூறு பயிற்சியென்றது தொடர்ந்து புதுப்பிக்கப் பெறுவதாகும். குறிப்பிட்ட சில அடவுகளே கையாளப்படினும் அவை சந்தலயத்துடன் பாத்திரப் படைப்புக்கான நிறுத்தல் குறிகளாகப் பயன்படுத்தப்படும் மனோதர்ம பாங்கு இவ்வடிவங்களின் தனித்தன்மையாகும்

தெருக்கூத்து மற்றும் இதர மரபுக் கூத்துக்களும் ஒரு பாத்திரத்தின் பாட்டு வரிகளை ஏற்றுப் பாடுதல் மேடையில் பிற பாத்திரங்களின் ஆட்டங்களோடு பங்கு பெறுதல், குறிப்பிட்ட உடல்நிலையில் நீண்டநேரம் நிற்றல் போன்ற நியதிகளால் உள்ளம் ஒருமைப்பட்டு நிற்கும் பயிற்சி நடைபெறுகிறது.

கூத்துக்களின் தளம் மற்றும் காலங்களின் மாற்றங்கள் சுயம் கரைதலுக்குப் பெரிதும் துணைநிற்பனவாகும். சான்றாக, மேடை நிகழ்ச்சிக்குள் மட்டும் அரங்கத்தளம் ஒதுங்காது வீதிகள், பொது மைதானங்கள் போன்றவைகளும், காலை, மதியம், மாலை போன்ற நேரங்களும் நிகழ்ச்சி நிகழ்வுகளின் தள காலமாகிறது. மக்கள் கூட்டத்துள் ஒருவனாக, கதாப்பாத்திரம் ஏற்று நடிக்கும் நடிகன் தன்னுள் ஒரு தனிமையை ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் சூழலுக்குத் தள்ளப்படுகிறான். அந்தத் தனிமை நடிகன் என்ற தனிமனித நிலையிலிருந்து தான் ஏற்றுக் கொண்டுள்ள பாத்திரம் என்ற வட்டத்துக்குள் எந்நேரமும் நிற்கும் நினைவுத் தூண்டலைக் கொண்டதாகும். தன்னைப் பீமனென்றும், தான் வாழும் காலத்தை மகாபாரதப் போர்க் களக்காலம் என்றும் கொண்டு உச்சி வெயிலில் படுகளத்தில் நடிகன் ஊடாட வேண்டியுள்ளது. நிகழ்ச்சி நடைபெறும் காலத்திலிருந்து பாத்திரங்களின் காலத்திற்குத் தாவிநிற்கும்

இந்நிகழ்வு கண்கூடாக நித்திய வாழ்க்கையில் பார்த்துப் பழகியவர்களுக்கு மத்தியில் நிகழ்வதாகும். மானசீகமான ஒரு சுயம் கரைதல் மூலமே காலத்தைக் கடந்து தன் பாத்திரக் காலத்தில் நடிகன் உழல வேண்டிய பாங்கை இங்குக் காணலாம். கூத்து நிகழ்வில் தள, கால உறவு நடிகரது மனத்தின் உள்வெளி மற்றும் காலத்தின் நீட்சியாகும். கூத்து நிகழ்த்துநரைப் பொருத்தவரையில் தனது மனத்தின் உள்வெளிக்குள் இடைவிடாது நிகழ்த்துதல் என்பது நடைபெற்றுக் கொண்டிருப்பதாகும். அது அவனது மூச்சுச் சந்தத்துள் கலந்து, இரத்தத் துடிக்குள் வேரூன்றி அங்க அசைவுகளில் புலனாகி, மேடைவெளிக்குப் பாய்ந்து பாய்ந்து காலமாற்றம் செய்துகொண்டேயிருக்கிறது. தூலமான உடல் அசைவு அடவு ஆகியவைகளின் சுத்த இயக்கங்களும், உள்ளத்துள் தள, காலம் கடந்த உள்ளுணர் இயக்கங்களும் பின்னிப் பிணைந்து நிற்பவை. இது நடிகனைத் தானாகவும் தன்னை மறைத்த நிலையிலும் நிலைத்து நிற்கச் செய்பவை.

இவற்றைத் தவிர நடிகனது இத்தகைய நிலைக்குப் புற அளவில் அவனுக்குத் துணைசெய்கின்ற அரங்கக் கூறுகளும் உள்ளன. இவற்றுள் தலையானது நமது மரபுக் கலைகளிலுள்ள ஒப்பனை முறைமையாகும். கூத்தில் முகத்தை மறைத்து அணிந்து கொள்ளும் முகப்போலிகள் (Mask) உள்ளன. சுயமுகத்தை மறைத்துப் பாவங்களின் அசைவுகளை மட்டும் அழுத்தமாகக் காட்டி நிற்பதில் இத்தகைய முகப்போலிகள் பெரிதும் துணை நிற்பனவாம். முகப்போலிகளைத் தவிர முகத்தில் பாத்திரங்களின் குணநலன்களுக்கு ஏற்ப உருவக் கோலங்கள் வரைதல் கூத்தின் ஒப்பனை முறையாகும். பாத்திரங்களின் குணநலன்களை மட்டுமே ஆதாரமாகக் கொண்டு, அவை முகத்தை மறைத்து முகத்தில் எழுதப்படும் முகவடிவங்கள். இத்தகைய வடிவங்கள் குண, நலன்களோடு தொடர்புள்ள நிறங்களின் குறியீடுகளையும் உட்கொண்டவை. பார்த்துப் பார்த்துப் பழகிய காரணத்தால் நடிப்பது யார் என்று உணரமுடியுமே தவிர, பொதுவாக வர்ணங்களால் கோலங்கள் தீட்டப்பெற்ற நடிகனை தனித்து உணர்தல் நடைபெறுவதில்லை. நடிகனின் ஒப்பனை குணநலன்களின் எதிரொலியேயாகும். அடவுகள் ஆட்டங்கள் போன்றவைகளும் பொதுவானவைகளே. தனிமனிதனது உளப்போராட்டம் இழைகளாக மட்டுமே பிணைந்திருக்குமேயன்றிப் பொதுவாகப் பொதுமையான மனித உளப் போராட்டங்களே சித்திரித்துக் காட்டப்படும்.

ஆடையணிகளும் இவ்வாறே நடிகனை உருப்பெருக்கிக் காட்டுவதாக அமைகின்றன. கூத்தின் கதாபாத்திரங்கள் காலங்காலமாக மக்களின் கூட்டுக் கற்பனையில் உருவாகிய தொன்மங்களாகும். எனவே நடிகனைத் தாண்டி இத்தொன்மங்களின் உருவம், பண்புநலன் ஆகியவை வழிவழியாக வந்தும் வளர்ந்தும் உள்ள படிமங்களாகும். புஜக்கட்டை, பெரிய கிரீடங்கள், வைக்கோல் பிரியால் சுற்றி வளைத்துத் துணியால் மூடப்பட்ட பாவாடை போன்றவை பாத்திரத்தின் தொன்ம

படிமங்களுக்கு வனப்பும் வளமும் ஊட்டுபவை. மேலும் இவை பாத்திரங்களின் பண்புகளைக் காட்டி நிற்கும் குறியீடுகளுமாகும். குறிப்பாகக் கூத்துக்களில் நடிகர்களால் கையாளப்படும் பொருள்கள் இக்குறியீட்டின் முதிர்ந்த நிலை எனலாம். சிறு குழந்தைகளின் பாவனை விளையாட்டைப்போல கையில் கிடைக்கும் குச்சி, துண்டு முதலியன பல்வேறு பொருட்களாகக் கையாளப்படுவதைக் காணலாம். காட்சியமைப்பின் சாகசங் கொண்டு வாழ்க்கையில் நடப்பதுபோலக் காட்ட முயன்றும் சிக்கலாக நிற்கும் படிமங்களை எளியமுறையில் புலப்படுத்துதல் வியக்கத்தக்கதாகும். பிரகலாதனைச் செக்கில் போட்டு ஆட்டும் தன்மையைக் காட்ட, ஒரு உரலில் உலக்கையைப் பிடித்து ஒருவர் சுற்றிவந்தால் போதும், பிரகலாதன் தள்ளி நின்று திருமாலை வேண்டிப் பாடிக்கொண்டிருந்தால் சித்ரவதை காட்சி புலனாகி நிற்பதைக் காணலாம்.

'அரங்கக் கலையில் நிகழ்வு என்பது ஒரு சமூகச் சடங்கு உணர்வைத் தன்னுள் கொண்டதாகும். அவலம் - கேளிக்கை, கவித்வம் - அசிங்கம், இன்பம் - திகில், அன்பு - வெறி, தனிநிகழ்வு - இணைந்தாடல், தரக்குறைவு - முருகியல் பக்குவம், புனிதம் - மாசு, நடத்தல் - கொண்டாடுதல், ஒதுக்கத்தக்கது - போற்றத்தக்கது ஆகிய எதிரிடையான பல்வேறு தன்மைகளும் இந்நிகழ்த்துதல் கலைக்குள் உட்பட்டதாகும் (Fermandu Arrabal : 1973, PP. 52-83).

மேடைத் தளத்தோடு இணைந்த தூலமான உறவு ஒன்றால் இவை புலப்படுகின்றன. படுக்கைத் தளவாகு, செங்குத்துத் தளவாகு ஆகிய இரு போக்குகளில் தள உறவு வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன. படுக்கைத் தள உறவு நிலத்தில் ஊன்றியும், செங்குத்துத் தளஉறவு நிலத்தை உதறியும் நிகழ்வன. படுக்கைத் தள உறவைப் படிந்தாடல் எனவும், செங்குத்துத் தள உறவை மிதந்தாடல் எனவும் கொண்டாடல் கீழைநாட்டுக் கூத்துக்கள் படிந்தாடும் பாங்கையும், மேலைநாட்டு நடனங்கள் மிதந்தாடுதலையும் அடிப்படையாகக் கொண்டவை.

படிந்தாடலில் சந்தலயத்தின் அழுத்தமும் மிதந்தாடலில் சந்தலயத்தின் இழைவும் மேலோங்கி நிற்கும். எனினும் ஆடலின் இயக்கத்தில் சுத்தம், உணர்ச்சி, ஆவேசம், பொருளுணர்வு ஆகியவை இலயங்களோடு பிணைந்து நிற்பவை. இவற்றுள் சடங்கு சார்ந்த ஆடல்கள் ஆவேச இயக்க இலயங்களாக மிளிர்பவை. படிந்தாடல், ஆவேச இயக்கம் ஆகியவை சடங்கு சார்ந்த கூத்துக்களின் உள்ளோட்டமாகும். தமிழகத்துக் கூத்துக்கள் சடங்கு சார்ந்தவை. படிந்தாடல், ஆவேச இயக்கம் ஆகிய இலயங்களாலானவை. இந்த இலயத்துள் நடிகனின் சுயம் கரைந்து வாழ்க்கை, மனிதர்களைப் படம் பிடித்துக் காட்டுவதற்குப் பதில் வாழ்க்கை உண்மைகளைச் சித்திரித்து நிற்கின்றன.

தொழில்நுட்பக் கருவிகள் வளர்ச்சியுற்று வாழ்க்கையையும், இயற்கைக் காட்சிகளையும் ஆவணப்படுத்தும் சாத்தியக் கூறுகளைப் பெற்றுள்ள இன்றைய நிலையில் அரங்கக்கலை அதன் இயல்பான தன்மையைப் பெற்றுத் திகழ்தல் இன்றியமையாததாகும். நாடகமும் நிகழ்த்துக்கலை என்ற நிலையில் சமூகப் பண்பாட்டுத் தளத்தின் உருவகமாகவும், முருகியல் பாங்குடன் கட்டமைக்கப்பட்ட உருவகக் கட்டமைப்பகாகவும் இழைந்து உருவம் கடந்த சித்திரப் படிமங்களாதல் (Ubersfeld, Q.B., Carlson: 1970, p. 14). வேண்டும். இதற்குத் தமிழக மரபுக் கலைகளிலுள்ள நடிகனின் சுயங்கரைதல் பெரிதும் துணைசெய்யும்.

துணைநூல்கள்

1. கபிலவாத்ஸ்யாயன், சச்சிதானந்த வாத்ஸ்யாயன் (1980), *இந்தியக் கிராமிய நடனங்கள்*, முதற்பாகம், (மொ. பெ.) எம். ஏ. அப்பாஸ், சென்னை.
2. திருஞானசம்பந்தம், பெ. (1977), *இந்திய எழிற்கலை*, சென்னை.
3. முத்துசாமி, ந. (1982), *அன்று பூட்டிய வண்டி*, சிவகங்கை.
4. Carlson Maswin, (1984), '*Theories of Theatre*', London.
5. Cristopher Byrski, (1973), *Concept of Ancient Indian Theatre*, New Delhi.
6. Eric Bentley, (1980), *The Theory of the Modern Stage*, New York.
7. Indushekar, (1973), *Sanskrit Drama its origin and Decline*, New Delhi.
8. Kapila Vatsyanan, (1983), *The Square and the Circle of Indian Art*, New Delhi.

38

இந்திய விடுதலைக்குமுன் வந்த தமிழ்ப் பேசும்படங்களில் காணப்படும் சாதி முரண்பாடுகள்

க. கோவிந்தன்

0. முன்னுரை

0.1 இந்தியத் தேசிய விடுதலைப் போராட்ட காலத்தில் மக்களிடமிருந்த அக முரண்பாடுகள் பலவற்றுள் சாதி முக்கியமானது. மக்களை ஒன்றிணைத்து வலிமை மிக்க ஆங்கிலத் தனியாதிக்கத்தை அகற்ற விரும்பிய தேசிய இயக்கங்கள், அவர்களிடமிருந்த அம்முரண்பாட்டை அகற்றப் பல வழிகளில் பாடுபட்டன. அவற்றைத் தேசியக் கலை இயக்கங்கள் எதிரொலித்தது போல 1931ஆம் ஆண்டில் புதிதாகப் பிறந்த தமிழ்ப் பேசும்படக் கலையும் பிரதிபலித்தது.

0.2 இந்திய விடுதலைக்கு முன்வந்த தமிழ்ப் பேசும்படங்கள் (இவிமுவதபே படங்கள்) சாதி முரண்பாட்டை நான்கு கோணங்களில் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. அவை

1) சாதிவேறுபாடுகள் நிலவுவதையும் அவற்றுக்கான காரணங்களையும்
2) அவ்வேறுபாடுகளுக்கு இடையே அவர்கள் ஒற்றுமையாக வாழ்வதையும்
3) அவ்வேறுபாடுகளால் அ) ஒரே சாதிக்குள்ளும் ஆ) வெவ்வேறு சாதிக்களுக்கிடையேயுள்ள முரண்பாடுகள் தோன்றுவதையும்
4) ஒடுக்குமுறைகளுக்குப் பின் உண்மைகளை உணர்ந்து அவர்கள் ஒரு தாய் வயிற்றுப் பிள்ளைகள்போல் ஒற்றுமையாக வாழ்வதையும்

தெளிவாக உணர்த்தியுள்ளன. இவற்றைக் கிடைத்த ஆதாரங்களைக் கொண்டு, குறிப்பாக பேசும்படப் பாட்டுப் புத்தகங்களை வைத்து, இயங்கியல் பொருளியல் முறையில் சுருக்கமாகக் கூற இக் கட்டுரை முற்படுகிறது.

1. எதிர்நிலைகள்

1.0 சாதிவேறுபாடுகளால் மக்கள் எதிர்நிலைகளாய் இருப்பதை அச்சிக்கலைப் பேசும் எல்லாப் பேசும் படங்களும் தெளிவாக உணர்த்தியுள்ளன (அட்டவணை 1. திரைப்படங்களின் சுருக்கமான அடங்கல்). அவற்றுள் சில, அவ்வேறுபாடுகள் எப்படித் தோன்றின என்பதைக் குறிப்பாக உணர்த்தியுள்ளன (அட்டவணை 2).

1.1 'ஹரிச்சந்திரா'க்களில் (1932,1935,1943,1943), சத்திரியனாக வாழ்ந்த அரிச்சந்திரன், விதி வசத்தால் பறையனாக வாழ்ந்தது கூறப்பட்டுள்ளது. இப்படங்களில், உரிமை - உடைமை - உறவுகள் அனைத்தையும் இழந்தபோது கண்கலங்காத அச்சத்திரியன், காசி நகரச் சுடுகாட்டில் ஒருத்தி அவனைப் 'பறையன்' எனப் பழித்ததற்காகக் கண் கலங்குகிறான். சாதி தரும் தன்மானம், எல்லாவற்றையும் விட மேலோங்கி நிற்பதை இவை தெளிவாக உணர்த்துகின்றன.

'மதுரை வீரனி'ல் (1938), ஒரு முனிவரின் சாபத்திற்கு ஆளான சௌராஷ்டிர நாட்டு சத்திரிய அரசன், அரசியான நிகிலனும், திலகவதியும், சின்னான், செல்லி ஆகிய நீசச் சக்கிலியர்களாகப் பிறக்கின்றனராம். இதேபோல 'ஆர்யமாலா'வில் (1941) கடவுள் சிவனின் கோபத்திற்கு ஆளான பார்வதியும் அவளது மூன்றாவது மைந்தன் வீரபாகுவும் சபிக்கப்பட்டு, மண்ணுலகில் நீச வேடர் குலத்தில் காமாட்சியாகவும் காத்தவராயனாகவும் பிறக்கின்றனராம். இவ்விரு நிகழ்ச்சிகளும் சான்றோர்களின் சாபங்களுக்கு ஆளான உயர்குலத்தவர் தாழ்ந்த சாதிகளில் பிறக்கின்றனர் என்பதை எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

முற்பிறவிகளில் செய்த பாவங்களினால் தாம் தாழ்ந்த சாதிகளில் பிறந்ததாக வருந்தும் மாந்தர்கள் சிலரையும் பேசும் படங்கள் காட்டியுள்ளன. 'நந்தனார்'களில் (1933,1935,1942), நந்தன், பறையனாய்ப் பிறந்த பாவத்தினால் தான் தில்லை நடராசனை நேரில் வணங்க முடியவில்லை என வருந்துகிறான். கிட்டத்தட்ட இதே போல 'சதி முரளி'யில் (1941) சிறுவன் சின்னான் தான் பறையனாய்ப் பிறந்த பழவினைப் பாவத்தினால் அந்தணச் சிறுவர்களோடு கூடி விளையாடவும், அவர்களைப் போல் திருநீறணிந்து வேதமோதவும் முடியவில்லை என வருந்துகிறான். 'பக்த சேதா'விலோ (1940) துரோணாச்சாரியாரால் சிறைப்படுத்தப்பட்ட சேதா தான் சக்கிலியராய்ப் பிறந்த பாவத்தைத் தவிர வேறு குற்றமெதுவும் செய்யவில்லை எனக் கடவுளிடம் மன்றாடுகின்றார். 'ஜோதி ராமலிங்க சுவாமிகளி'ல் (1939) கடவுள் மாடனை வழிபடும் சில பறையர்கள் தாம் தாழ்ந்த சாதிகளில் பிறந்த தாழ்வுணர்ச்சியால் கடவுளை அச்சத்துடன் அழைக்கின்றனர். மேற்சொன்ன நான்கு நிகழ்ச்சிகளும், ஊழ்வினை அல்லது இடுவினை காரணமாகத் தாம் தாழ்த்தப்பட்டவர்களாகப் பிறக்க நேரிட்டதாகத் தாழ்த்தப்பட்டவர்களே ஒப்புக்கொள்வதாகக் கூறுகின்றன.

இறைவனால் அல்லது இயற்கையால் உருவான சாதி வேறுபாட்டை ஏற்றுக் கொள்வதே நீதி என, தாழ்த்தப்பட்டவர்களே வலியுறுத்தும் இரு நிகழ்ச்சிகளையும் தமிழ்ப் படங்களில் காணலாம். 'தெனாலிராமனி'ல் (1938) ஒரு நாவிதனின் மனைவி, அந்தணப் பெண்போல் மாறினால் தான் தன்மானத்துடன் தலை நிமிர்ந்து வாழ முடியுமென எண்ணுகிறாள். ஆனால் அவள் கணவனோ, ஆண்டவன் விதித்த சாதி வேறுபாட்டை மீறக் கூடாதென மனைவிக்கு அறிவுரை கூறுகிறான். கிட்டத்தட்ட இதே போல ஒரு நிகழ்ச்சி மனைவி, கணவனுக்கு அறிவுரை கூறுவது போல 'உத்தம புத்திரனி'ல் (1940) உள்ளது. ஒரு பறையன், இறந்த தன் தந்தை அடுத்த பிறவியிலாவது அந்தணனாகப் பிறந்து தன்மான மரியாதைகளோடு வாழ வேண்டும் என்பதற்காக, அவருடைய சாம்பலை இராமேஸ்வரத்தில் கரைக்க முற்படுகிறான். ஆனால் அதனை அவனுடைய மனைவி தடுத்து விடுகிறாள்.

1.2 மேற்சொன்ன ஒன்பது பேசும்படக் கதைகளும், சாதி வேறுபாடு, கடவுள் - இருவினை - ஊழ்வினை - சாபம் - சமயச் சடங்குகள் போன்ற கருத்தியல் நம்பிக்கைகள் மேல் காலூன்றி நிற்பதைத் தெளிவாக உணர்த்துகின்றன. மேலும் அவற்றில் 'ஹரிச்சந்திரா'க்கள் நீங்கலாகப் பிற அனைத்திலுமே, தாழ்த்தப்பட்டவர் தம் சாதி இழிவுக்கு அக்கருத்தியல் நம்பிக்கைகளே காரணம் என்பதை ஏற்றுக் கொண்டிருப்பன போலக் கூறப்பட்டுள்ளன. சுருங்கக் கூறின், சாதி வேறுபாடுகள் கருத்தியல் நம்பிக்கைகளால் நிலைபெற்றுள்ளதாகத் தமிழ்ப் பேசும்படங்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

2. எதிர்நிலைகளின் ஒற்றுமை

2.0 தாழ்ந்த உயர்ந்த சாதியார்கள், எலியும் பூனையும் போல எதிர்நிலைகளாக வாழ்ந்தபோதிலும், அவர்களுக்கிடையே ஒற்றுமை நிலவுவதையும், ஒருவருக்கொருவர் உதவிகள் செய்து வாழ்வதையும் இவிழுவதேபே படங்கள் சில காட்டியுள்ளன (அட்டவணை 3).

2.1 'பாலயோகினி'யில் (1936) சகோதரனால் விரட்டப்பட்ட அந்தண விதவை ஜானகிக்கும், அவளுடை மகள் கமலாவிற்கும், இன்னொரு ஆதரவற்ற அந்தணச் சிறுமி சரோஜாவிற்கும் பறையர் சாதி முனியன் தன் வீட்டில் ஆதரவு தருகிறான். அதைத் தொடர்ந்து, மகாலிங்க சாஸ்திரி தலைமையில் கூடிய அந்தணர்கள் அந்தணப் பெண்கள் ஒரு பறையன் வீட்டில் வசிக்கக் கூடாது என்பதற்காக அவனுடைய வீட்டிற்குத் தீ வைக்கின்றனர். அதில் அப்பறையனின் மனைவி இறந்து அவளது மகள் தாயற்றவளாகிறாள். அவ்வேளையில் அவ்வந்தண விதவை அக்குழந்தையைத் தன் குழந்தைபோல வளர்க்கின்றாள். கிட்டத்தட்ட இதே போல, 'ஸேவா ஸதனத்'தில் (1938), கணவனால் விரட்டப்பட்ட அந்தணப் பெண் சுமதிக்கு அண்டை வீட்டுத்

தாசிகுலப் பெண் கமலேஜ் குமாரி ஆதரவளித்த செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது.

'மைனர் ராஜாமணி'யில் (1937) ஒரு படையாட்சி, ஆதரவற்ற தன்னுடைய பண்ணையார் இராஜாமணி அய்யரின் குழந்தைகளுக்கு ஆதரவளித்து, அவர்களைக் காக்கும் போராட்டத்தில், அவர்களது எதிரிகளால் கொல்லப்படுகிறான். திரும்பி வந்த அப்பண்ணையாரும் நன்றி உணர்வுடன் தன் பேரக்குழந்தை ஒன்றிற்கு அப்படையாச்சியின் பெயரைச் சூட்டுகின்றார். இவ்வாறு ஒருவருக்கொருவர் சாதி பேதங்களைக் கடந்து ஒற்றுமையாய் வாழ்ந்த நிகழ்ச்சிகள் வேறு படங்களிலும் உள்ளன. 'தேச முன்னேற்றத்'தில் (1938), தந்தையின் தீண்டாமைக் கொள்கையில் வெறுப்புற்று உதய நகர நாட்டை விட்டு வெளியேறும் ஓர் இளவரசன் ஒரு சேரிக்கருகேயுள்ள ஆற்றைக் கடக்கும்போது ஆபத்தில் சிக்கிக் கொள்கிறான். அப்போது முருகன் என்னும் பறையன் அவனைக் காப்பாற்றுகிறான். அவ்விளவரசன் தன் கையிலிருந்த பொருள்களை அவனுக்குக் கொடுத்துச் செல்கிறான். அவற்றை அவன் தாழ்த்தப்பட்டோர்களின் முன்னேற்றப் பணிகளுக்குப் பயன்படுத்துகிறான். 'தியாக பூமி'யில் (1939), தன் சொந்த சாதியார்களால் சாதிவிலக்குச் செய்யப்பட்டு ஓட்டாண்டியாகிச் சென்னைச் சாவடிக் குப்பத்திற்கு வரும் சோழவந்தான் சம்பு சாஸ்திரிக்கு அவருடைய ஊரைச் சேர்ந்த நல்லான் என்னும் பறையன் அடைக்கலம் அளிக்கிறான். அவ்வந்தணரும் காந்தியக் கொள்கைகளால் கவரப்பெற்று அரிசன முன்னேற்றத்திற்காகப் பாடுபடுகின்றார்.

2.1.2 பொதுவாக, மேற்சொன்ன நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும், உயர்ந்த சாதியார்கள் ஆதரவற்று அல்லது விரட்டப்பட்டு வரும் வேளையில் மட்டுமே அவர்கள் தாழ்ந்த சாதியார்களோடு ஒற்றுமையாக வாழ்வதைக் காண முடிகின்றது. மேலும் தாழ்ந்த சாதியார்களால் ஆதரிக்கப்பட்ட அவ்வுயர்ந்த சாதியார்கள், தாழ்த்தப்பட்டோரை முன்னேற்றப் பாடுபட்டதையும் அப்படங்கள் தெளிவாக எடுத்துக்காட்டியுள்ளன.

3. எதிர்நிலைகளின் போராட்டம்

3.0 சாதி நியதிகள் மக்களை எதிர்நிலைகளாக்கி விடுகின்றன. அவற்றைக் கட்டிக் காக்கும்போது அவர்களுக்கிடையே போராட்டங்கள் வெடிக்கின்றன. சாதி நியதிகளுக்கு மாறாக நடப்பவர் 1) தம் சாதியார்களாக இருந்தாலும் 2) பிற சாதியார்களாக இருந்தாலும் மக்கள் கடுமையான ஒடுக்குமுறைகளைக் கையாள்வதை இவ்விருவகையே படங்கள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன.

3.1 அக ஒடுக்குமுறை

3.1.0 சாதி நியதிகளுக்கு மாறாக நடக்கும் தம் சாதியினரை அதே சாதியைச் சேர்ந்த பிறர் ஒடுக்கும் அக ஒடுக்குமுறைகள் சில படங்களில் காணப்படுகின்றன

(அட்டவணை 4).

3.1.1 'நந்தனார்' களில் (1933,1935,1942), தம் சாதி நியதிகளுக்கு எதிராக அந்தணர்களின் ஆண்டவனான தில்லை நடராசனை வணங்க முயன்ற நந்தனை, ஆதனூர்ப் பறையர்கள் தம் சாதியை விட்டு விலக்கி வைக்கின்றனர். இதேபோல, 'சதி முரளி' யில் (1940) தம் சாதி இறைவழிபாட்டு முறையையும், உணவுப் பழக்கவழக்கத்தையும் இகழ்ந்து பேசிய சின்னான் என்னும் பறைச் சிறுவனை அவனுடைய தாய் தந்தையர் அடித்து வீட்டை விட்டு விரட்டி விடுகின்றனர். இவ்விரு நிகழ்ச்சிகளிலும் தாழ்ந்த சாதியாரும் சாதித் தூய்மையைக் காப்பதில் முனைப்பாக இருப்பதைத் தெளிவாக உணர்த்துகின்றன.

இவை தவிர, பிற நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும் சாதித் தூய்மையைக் காப்பதில் உயர்ந்த சாதியார்களே வெறியோடு இருப்பதை எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. 'பால யோகினி' யில் (1930) தன்னால் பதவி நீக்கப்பட்ட பறை சாதி முனியனுக்கு ஆதரவாகப் பேசிய விதவை சகோதரி ஜானகியையும் அவளுடைய மகள் கமலாவையும் அந்தண சாதி உதவி மாவட்ட அதிகாரி பாலச்சந்திரா தன் வீட்டை விட்டு விரட்டியடிக்கிறான். இதேபோல 'ஸேவா ஸதனத்' தில் (1938), தன் சாதிக் கொள்கைக்கு மாறாக அண்டை வீட்டுத் தாசிகுலச் சிறுமியோடு பழகிய மனைவி சுமதியையும், அத்தாசி வீட்டுப் பலகாரத்தைத் தெரியாமல் உண்டு வந்த சகோதரி குண்டம்மாளையும் அந்தணர் ஈஸ்வர சர்மா தன் வீட்டை விட்டு விரட்டியடிக்கின்றார். இதே படத்தில் கணவனால் விரட்டப்பட்ட சுமதி தாசி கமலேஜ் குமாரியின் ஆதரவில் வாழ்ந்தாள் என்பதற்காக, அவளுடைய தங்கை சாந்தாவின் சம்பந்தி வீட்டார் மண வீட்டிலிருந்து வெளியேறி விடுகின்றனர். இதே போல, புயல், மழை, வெள்ளம் காரணமாக வீடிழந்த பறை சாதி உழவர்களுக்குத் தன் வீட்டு மாட்டுக் கொட்டத்தில் இடம் அளித்ததற்காக, சோழவந்தான் சாம்பு சாஸ்திரி, அவ்வூர் அந்தண நிலக்கிழார்களால் சாதி விலக்குச் செய்யப்படுகின்றார். 'பக்த கௌரி' யில் (1941) மதுரை சைவ ஐயர்களான விருபாக்கன் சுபவிரதை தம்பதியினர் திருமாலிஞ்சோலை வைணவ அய்யங்கார் வீட்டில் பெண் கொடுத்ததற்காக அவர்களுடைய ஊர் சைவ ஐயர்கள் அவர்களைச் சாதி விலக்குச் செய்கின்றனர்.

சாதி விலக்கிற்குக் குடும்பத்தவர்கள் மட்டுமின்றி அருளாளர்களும் யோகிகளும் ஞானிகளும் ஆளானதைச் சில படங்கள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. 'ஏக நாதரி' ல் (1937), பெற்றோர்களுக்குத் தயாரித்த சிரார்த்த உணவைப் பறையர்களுக்கு யோகி ஏகநாதர் அளித்தார் என்பதற்காக ஜகந்நாத அய்யர் முதலானோர் கலகங்கள் செய்து, அவ்வந்தண யோகியைச் சாதி விலக்குச் செய்கின்றனர். இதே போல 'ஹரிஜனப் பெண்' ணில் (1937) ஓர் அந்தணச் சிறுவன் ஒரு சக்கிலியச் சிறுமிக்குச் சிரார்த்த பண்டத்தைக் கொடுத்தான் என்பதற்காக அந்தணர்கள் கலகம் செய்கின்றனர். இதே

போல 'பக்த நாமதேவரில்' (1937), அந்தணரான அருளாளர் நாமதேவர் இறைவன் தனக்களித்த பொருளால் அந்தணர்களுக்கு விருந்தளிக்கிறார். அச்சமயம் இறைவன் நாய் வடிவில் அவ்விருந்தில் புகவே, அந்தணர்கள் அதனைப் புறக்கணித்து அவ்வருளாளரையும் சாதி விலக்குச் செய்து விடுகின்றனர். இதே போல 'ஸ்ரீராமனுஜரி'ல் (1938), அந்தணரான வைணவ ஞானி ஸ்ரீராமனுஜர், பிற சாதியார்களையும் தமக்குச் சமமாக நடத்துவதைச் சகிக்காத ஸ்ரீரங்கக் கோவிலிலுள்ள அந்தண ஊழியர்கள் அவரைக் கொல்லச் சதி செய்கின்றனர்.

3.1 2 சாதி நியதிகளையும் தூய்மையையும் கட்டுப்பாட்டையும் காப்பதில், தாழ்ந்த சாதியார்களைவிட உயர்ந்த சாதியார்களே வெறியாக இருப்பதை மேற்சொன்ன படங்கள் அனைத்தும் தெளிவாக உணர்த்தியுள்ளன.

3.2 புற ஒடுக்குமுறை

3.2 0 சாதி நியதிகளுக்கு மாறாக நடக்க முயன்ற பிற சாதியார்களை ஒடுக்கும் புற ஒடுக்குமுறைகளையும் தமிழ்ப் பேசும் படங்கள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன (அட்டவணை 5).

3.2.1 (1) பார்த்தால் தீட்டுண்டாகியதாகக் கருதி, அதற்காக உயர்ந்த சாதியார் தாழ்ந்த சாதியாரை ஒடுக்கிய நிகழ்ச்சிகளைச் சில படங்களில் காணலாம். 'நந்தனார்'களில் (1933,1935,1942), பார்ப்பனர்களின் தெய்வமான தில்லை நடராசனை நந்தன் நேரில் பார்த்தால் தீட்டுண்டாகி விடும் எனக் கருதி அவனை அந்தணர்கள் தடுக்க முயல்கின்றனர். முதலில் அவனுடைய ஆண்டையான வேதியர் அவனைக் கட்டி வைத்து அடித்துத் தடுக்கப் பார்க்கிறார். பின்னர் அதனையும் மீறி வந்த நந்தனை, தில்லை அந்தணர்கள் தீயில் மூழ்க வைக்கின்றனர். (அதனால் அவன் அந்தணனாகி ஆண்டவனை நேரில் காண அவர்கள் வழி செய்கின்றார்களாம்). 'தேச முன்னேற்றத்'தில் (1938), ஊர்வலம் வந்த சாமியைப் பறைச் சிறுமி மாதவி பார்த்துத் தீட்டுண்டாக்கிவிட்டாள் எனக் கருதி அச்சிறுமியையும் அவளுக்கு ஆதரவாக வந்த கூனனையும் உயர் சாதிக்காரர்கள் அடிக்கின்றனர். அப்போது யோகினியாக வந்த ஒரு காந்தியத் தொண்டர் அவர்களைச் சித்திரவதைகளிலிருந்து மீட்கிறார். இதே போல 'சதிமுரளி'யில் (1940), பறைச் சிறுவன் சின்னான் அந்தணர்கள் பூணூல் போடும் சடங்கைப் பார்க்கிறான் என்பதற்காக, யமுனைக் கரையில், அந்தணரான தலைமை புரோகிதர் அவன் மீது கல்லெறிகிறார்.

(2) பட்டால் தீட்டுண்டாகிவிடும் எனக் கருதி உயர்ந்த சாதியார் தாழ்ந்த சாதியாரை ஒடுக்கிய நிகழ்ச்சி ஒன்று 'ஜய பாரதி'யில் (1939) காணப்படுகிறது. இதில் அரசு அதிகாரியால் படுகாயப்படுத்தப்பட்டு உயிருக்கு மன்றாடும் தன் தந்தைக்கு

அருகிலுள்ள பொதுக் கிணற்றில் நீர் எடுக்க முயன்ற பறையர் சாதி ருக்மணியை உயர்சாதிப் பெண்கள் தடுத்து விடுகின்றனர். பின்னர் அப்பறைச்சி வளர்த்த குதிரை ஒன்று அக்கிணற்றிலிருந்து நீர் கொணர அதை அப்பெண் தன் தந்தைக்குக் கொடுக்கிறாள். அப்போது காந்தியத் தொண்டரான ஸேவாஸரமத் துறவி ஒருவர் அங்கு வந்து அவர்களுக்கு உதவி செய்கிறார். தாழ்த்தப்பட்டோர் விலங்கினும் கீழாய் நடத்தப்பட்டதை மேற்சொன்ன நிகழ்ச்சிகள் தெளிவாக உணர்த்துகின்றன. தொடுவதால் உண்டாகும் தீட்டைத் தவிர்க்கும் நிகழ்ச்சிகளும் சில படங்களில் காணப்படுகின்றன. ‘ஸ்ரீராமனுஜரி’ல் (1938), ஸ்ரீராமனுஜர் தனது குருவான சூத்திரர் திருக்கச்சி நம்பிக்கு விருந்தளிக்கத் தன் வீட்டிற்கு அழைக்கிறார். ஆனால் அவரது மனைவி தச்சம்மாள் அச்சூத்திரருக்குத் திண்ணையில் வைத்தே உணவைப் போட்டு, அவர் சாப்பிட்ட எச்சில் இலையையும் குச்சியால் தூக்கி எறிகிறார். பின்னர் குளித்துத் தீட்டைக் கழிக்கின்றாள். ‘பக்த கௌரி’யில் (1940) நரசிம்மன் என்னும் அந்தண வைணவச் சிறுவன் ஒரு நாவிதனிடம் முடி வெட்டிவிட்டுக் குளிக்காமல் வீட்டிற்குள் வந்து விடுகிறான். அத்தோடு அவர்கள் வீட்டிற்கு வந்திருந்த ஒரு வைணவப் பெரியாரையும் தொட்டு ஆச்சாரத்தைக் கெடுத்து விடுகிறானாம். இதனால் கோபமுற்ற அச்சிறுவனின் தந்தை மகனை அடித்துச் சித்திரவதை செய்கிறார். அச்சிறுவன் வதைபடுவதைச் சகியாத அச்சிறுவனுக்கு முடி வெட்டிய நாவிதன், வீட்டிற்குள்ளே சென்று அவர் மகனை மேலும் அடிக்காதவாறு கையைப் பிடித்துத் தடுக்கிறான். நாவிதனின் செயலால் மேலும் பாவம் வந்ததாக எண்ணிய அச்சிறுவனின் தந்தையோ அதைப் போக்கத் தீர்த்த யாத்திரை மேற்கொள்கிறார்.

தொடுவதால் தீட்டுண்டாகும் என்பதைக் கருதி, தான் மணந்த அந்தண சாதிப் பெண்ணைப் புணர மறுத்துப் பள்ளியறையை விட்டு ஓடும் பறை சாதி இளைஞனை ‘சதி முரளி’யில் (1940) பார்க்கலாம். இதில் பெற்றோர்களால் அடித்து விரட்டப்பட்ட பறைச் சிறுவன் சின்னான் ஒரு அந்தணரால் சீனிவாசன் என்ற அந்தணச் சிறுவனாக வளர்க்கப்படுகிறான். வயது வந்ததும் அந்தணரான குருவின் மகள் முரளியை மணக்க நேரிடுகிறது. சாதித் தாழ்வுணர்ச்சியால் பள்ளியறையில் மனைவியை நெருங்கத் தயங்குகிறான். இதைத் தன் பதிவிரதாசக்தியால் உணர்ந்த அப்பெண் ‘மெய்க் காதலைச் சாதி மதங்கள் தடுக்க முடியாது’ எனக் கூறி அவனைக் கணவனாக ஏற்க முன் வருகிறாள். ஆனால் அவன் தான் ஒரு ‘சண்டாளன்’ என்று கூறிக் கொண்டே பள்ளியறையை விட்டு ஓடி விடுகிறான். அவளும் கணவனைப் பின் தொடர்ந்து ஓடுகிறாள்.

(4) உயர்ந்த சாதியார் தாழ்ந்த சாதியார் வீடுகளுக்குள் புகுவதையும், தாழ்ந்த சாதியார் உயர்ந்த சாதியார் வீடுகளுக்குள்ளும் பொது இடங்களுக்குள்ளும் நுழைவதையும் தீண்டாமைக் கொள்கைகள் அனுமதிப்பதில்லை. இத்தகைய

நிகழ்ச்சிகள் சிலவற்றையும் தமிழ்ப் பேசும்படங்கள் காட்டியுள்ளன. 'பாலயோகினி'யில் (1936) அந்தண விதவையான ஜானகி தன் மகளோடும் மற்றொரு அந்தணச் சிறுமியோடும் பறையன் முனியன் வீட்டில் வாழ்ந்ததால், மகாலிங்க சாஸ்திரி தலைமையிலான அந்தணர்கள் அவன் வீட்டுக்குத் தீ வைத்து அவன் மனைவியைக் கொலை செய்து விடுகின்றனர். பின்னர் அவர்கள் அவ்வூரிலேயே வாழ முடியாமல் ஓடும்படியும் செய்து விடுகின்றனர். இதே போல 'பத் சேதா'வில் (1940), அரச குரு துரோணாச்சாரியார் தன் மகள் சாந்தா, சக்கிலியன் சேவாவின் வீட்டிற்குள் சென்று தீண்டுண்டாக்கி விட்டாள் என்பதற்காக, அத்தாழ்த்தப்பட்டவரைச் சிறை வைத்து, அவருடைய கண்களைக் கெடுத்து, அவர்களுடைய வீட்டிற்கும் தீ வைக்கின்றார்.

'ஜோதி ஸ்ரீராமலிங்க சுவாமிகளி'ல் (1938) பசியுடன் வந்த பறையர்களுக்கு உயர்ந்த சாதியார்களோடு சேர்ந்து உணவளிக்க அன்னசாலை அதிகாரிகள் மறுக்கின்றனர். இதனால் கலகம் நடக்கிறது.

(5) 'தெனாலிராமனி'ல் (1938), நாட்டின் மன்னன், சூத்திரன் வேதம் ஓதக் கூடாது என ஆணையிடுகிறான்.

நாவிதனும் பிராமணனாய்
தாமறியா வேதமோதக்
காவியந்தான் இடந்தருமா?'

சூத்திரன் கற்பதும் கவிபுனைவதும் தொல்லைகளை உண்டாக்கும் என்பதை 'துகாராம்' (1938) உணர்த்துகிறது. பாண்டுரங்கனின் அருளால் துகாராம் கவிபுனைந்து ஊராரின் செல்வாக்கைப் பெறுகிறான். இதைச் சகியாத அவ்வூர் மும்பாஜி கோணாவி என்ற அந்தணன் அதனைத் தடுக்கப் பலவாறு முயன்று தோற்றுப் போகிறான். பின்னர் அவன் இராமேஸ்வரப் பட்டர் என்னும் மற்றொரு அந்தணன் துணையுடன் 'சூத்திரன் கவி பாடுதல் சாத்திர விரோதம்' எனத் தடுக்க முயல்கிறான். அதற்காக அவர்கள் சூழ்ச்சிகள் செய்து துகாராம் தன் கவிதைச் சுவடிகளை இந்திராயணி ஆற்றில் போடும்படிச் செய்கின்றனர்.

3.3 பொதுவாக மேற்சொன்ன படங்கள் அனைத்தும் உயர்ந்த சாதியார்கள் தாழ்ந்த சாதியார்களை ஒடுக்குகிற நிகழ்ச்சிகளையே எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. அவ்வொடுக்குமுறைகள் அனைத்தும் தீண்டாமைக் கொள்கைகளைச் சார்ந்திருப்பதும் கவனிக்கத்தக்கது.

4. எதிர்நிலைகளின் போராட்டமும் ஒற்றுமையும்

4.0 சாதி வேறுபாடுகளைக் கடந்து, வலிமைமிக்க ஆங்கிலத் தனியாதிக்கத்தை எதிர்க்க, மக்களை ஒன்றிணைக்கத் தேசியத் தலைவர்களும் இயக்கங்களும் பணியாற்றினர். அதனைத் தமிழ்ப் பேசும் படங்கள்,

1) தாழ்த்தப்பட்டோர் ஆலயம் நுழைவது

2) சாதி மாறி (கலப்பு) மணம் செய்வது

3) அனைவரும் ஒன்றெனநீதி போதிப்பது ஆகிய கோணங்களில் சித்திரித்தன.

4.1 தாழ்த்தப்பட்டோரின் ஆலய நுழைவு

4.1.0 ஆண்டவன் முன்னிலையில் அனைவரும் சமம் என்ற கருத்தைப் பாடல்கள் வழியாகப் பல படங்கள் நீதி போதித்திருப்பது ஒரு புறமிருக்க, தாழ்த்தப்பட்டோர் ஆலயங்களுக்குள் நுழைந்து சமத்துவ உரிமை அடைவதை 'நந்தனார்' (1933, 1935, 1942), 'தாயுமானவர்' (1938), 'தேச முன்னேற்றம்' (1938), 'ஸ்ரீ ராமானுஜர்' (1938), 'பக்த சேதா' (1940) ஆகியவை எடுத்துக்காட்டின (அட்டவணை 6).

4.1.1 (1) திருப்புங்கூரில் தேரடியில் நின்று சிவ தரிசனம் செய்த நந்தன், தில்லை நடராசனைக் கோவிலுக்குள் சென்று வணங்கப் பலவாறு போராடுகிறான். சொந்த சாதியார்களின் எதிர்ப்பையும் அந்தணர்களின் ஒடுக்குமுறைகளையும் மீறித் தன் எண்ணத்தில் உறுதியாக நிற்கிறான். இறுதியில் தில்லை அந்தணர்களின் ஏற்பாட்டின்படித் தீயில் 'குளிக்கிறான்'. பறை உடம்பு அழிந்து அந்தண மேனியோடு கோவிலுக்குள் செல்கிறான். இவற்றை 'நந்தனார்' படங்கள் அனைத்தும் சித்தரித்தன. உண்மையில் அவை, நந்தன் அந்தணக் கோலம் கொண்ட புது மேனியோடு கோவிலுக்குள் சென்றானா அல்லது அந்தணர்கள் சூழ்ச்சித் தீயால் அழிந்தானா என்பது ஒரு புறமிருக்க, அவன் அந்தணர்களுக்குள்ள உரிமை தனக்கும் வேண்டும் எனப் புரட்சிகரமாகப் போராடியதைத் தெளிவாக உணர்த்தின.

(2) மேற்சொன்னதற்கு மாறாக, உயர்சாதி அருளாளர்கள் தாழ்த்தப்பட்டோர் மீது இரக்கம் கொண்டு அவர்களை ஆலயங்களுக்கு அழைத்து சென்ற நிகழ்ச்சிகளை இரு படங்கள் காட்டின. 'ஸ்ரீராமானுஜர்' (1938), தாழ்த்தப்பட்டவர்களைத் திருக்குலத்தவராக்கி, குருவின் கட்டளைகளையும் மீறி அவர்களுக்கு வேதத்தின் உட்பொருளையும் கூறி,

வந்தால் வரட்டும் எனக்கே - திரு
மறையருளின்படி எழுவித நரகமும்

என முழங்கி ஆலயத்திற்குள் அழைத்துச் செல்கிறார். எனினும், 'தாயுமானவரி'ல்

(1938), அவரது வரலாற்றில் இல்லாத தாழ்த்தப்பட்டோர் ஆலய நுழைவு நிகழ்ச்சி, தேசிய விடுதலைப் போராட்ட உணர்வுக்கு இசைவாகப் புகுத்தப்பட்டுள்ளது. துறவுக் கோலத்துடன் உலகை வலம் வரும் தாயுமானவர் ஓர் ஊர்க்கோவில் அறங்காவலர்களால் வரவேற்கப்படுகிறார். அப்போது அவர் ஆலயத்திற்குள் சென்று இறைவனை வழிபட ஆர்வத்துடன் வெளியில் நிற்கும் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களைப் பார்க்கிறார். 'ஆண்டவன் முன் அனைவரும் சமம்' என அறங்காவலர்களுக்கும் 'உயர்சாதிக்காரர்களுக்கும்' எடுத்துரைத்து, அவர்களுடைய ஒத்துழைப்போடு, தாழ்த்தப்பட்ட மக்களைத் தன்னோடு ஆலயத்திற்குள் அழைத்துச் செல்கிறார்.

(3) 'தேச முன்னேற்றத்'தில் (1938), வைக்கம் தன்மானப் போராட்ட நிகழ்ச்சிகளையும் இந்தியாவின் பல பாகங்களில் நடந்த ஆலய நுழைவு நிகழ்ச்சிகளையும் எதிரொலிப்பதுபோல நிகழ்ச்சிகள் உள்ளன. இப்படத்தில், உதய நகர சமஸ்தானத்தில் அடுக்கான சாதி ஒடுக்குமுறைகள் நிகழ்கின்றன. இறுதியில் உயர்ந்த சாதியார்களின் தலைமையில் தாழ்ந்த சாதியார்களும் ஒன்றிணைந்து,

விடுதலை விடுதலை விடுதலை
பறையருக்கும் இங்கு தீய புலையருக்கும் விடுதலை
பரவரோடு மறவருக்கும் அனைவருக்கும் விடுதலை'

என்ற (சி. சுப்பிரமணிய பாரதியின் தேசிய) பாடலைப் பாடி ஆலயத்திற்குள் நுழைகின்றனர்.

'பக்த சேதா'வில் (1940) அரச குரு துரோணாச்சாரியாரின் அடுக்கடுக்கான சாதி ஒடுக்குமுறைகளையும் மீறி அவருடைய மகள் சிறுமி சாந்தாவும் செருப்புத் தைக்கும் சக்கிலிச் சேதாவின் மகன் சிறுவன் சேவாவும் ஒன்றிணைந்து சேரிப் பிள்ளைகளை எல்லாம் அழைத்து,

என்னரும் சோதரர்காள் - தெரிசனம்
செய்திடுவோம் வருவீர் விரைவினில்
சன்னதியில் உயர்வு தாழ்வு
எனுமோர் தடை இனியில்லை'

என முழங்கி, ஆலயத்திற்குச் செல்கின்றனர்.

4.1.2 இவ்விமுவதபே படங்கள் தேசிய விடுதலைப் போராட்ட உணர்வுக்கு இசைவாக, கர்ணபரம்பரையான சரித்திரக் கதைகளாலும், புராணக் கதைகளாலும், சம கால வரலாற்றிலும் நடந்த ஆலய நுழைவு நிகழ்ச்சிகளாலும் பொருத்தமான முறையில் சித்திரித்தன.

4.2 சாதி மாறிய (கலப்பு)மணம்

4.2.0 சாதி மாறிய (கலப்பு) மணம், சாதி முரண்பாடுகளைக் குறைக்கும் வழிகளில் ஒன்று. இதனை இவிமுவதபே படங்கள் மூன்று கோணங்களில் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன (அட்டவணை 7).

1) *தற்காலிகத் தசைநசையைத் தணிப்பதற்காகச் சாதி மாறி மணம்புரிய விரும்பியவர்கள்.*

2) *தசைநசையால் பலவந்தமாகச் சாதி மாறி மணம்புரிந்தவர்கள்.*

3) *காதலால் சாதி மாறி மணம்புரிந்தவர்கள்.*

4.2.1 தமது தற்காலிகத் தசை நசைகளைத் தணிப்பதற்காக, 'மைனர் ராஜாமணி' யில் (1937) குஞ்சப்பட்டர் என்னும் அந்தணச் சமையற்காரர் வள்ளி என்னும் படையாச்சி வேலைக்காரியை மணக்க விரும்புகிறார்; தெனாலிராமனி' ல் ஓர் அந்தணர் ஒரு நாவிதப் பெண்ணை மணக்க முயற்சிக்கிறார். கிட்டத்தட்ட இதே போல 'உத்தம புத்திரனி' ல் (1940) ஓர் அந்தணர் ஒரு பறைச்சியை மணக்க முயற்சிக்கிறார். இந்நிகழ்ச்சிகள் எல்லாம், நகைச்சுவை நிகழ்ச்சிகளாகச் சித்திரிக்கப்பட்டு, சாதித் தூய்மையை நையாண்டி செய்கின்றன.

4.2.2 தாழ்ந்த சாதியார் ஒருதலைக் காதலால் உயர்ந்த சாதிப் பெண்களைப் பலவந்தமாக மணந்ததை 'மதுரை வீரனி' லும் (1938), 'ஆர்யமாலா' விலும் (1941) காணலாம். 'மதுரை வீரனி' ல் சக்கிலிய வீரன் நாயக்கர் சாதி இளவரசி பொம்மியைச் சிறை எடுத்து மணக்கிறான். பின்னர் அவனே மதுரையில் தளபதியாக இருக்கையில் தாசி வெள்ளையம்மாளையும் சிறை எடுத்து மணக்கிறான். (இந்நிகழ்ச்சிகள் 1956 இல் வந்த 'மதுரை வீரனி' ல் வேறாக இருக்கும்). 'ஆர்யமாலா' வில் அந்தண இளவரசி மாலாவை வேடர் குல இளவரசன் காத்தவராயன் சிறை எடுத்து மணக்கிறான். இவ்விரு கதைகளின் முடிவில் உயர் சாதிப் பெண்களைச் சிறை எடுத்த தாழ்த்தப்பட்ட ஆண் மக்கள் சாதிக் கட்டுப்பாடுகளை மீறியதற்காகக் கொல்லப்படுகின்றனர்.

4.3.3 உயர்ந்த சாதியார் சாதி மாறித் தாழ்ந்த சாதிப் பெண்களைக் (கலப்பு) மணம் புரிந்ததை 'பத்ம ஜோதி' (1937), 'தேச முன்னேற்றம்' (1938), 'ஹரிஜனப் பெண் (1937), 'ஜோதி ஸ்ரீ ராமலிங்க சுவாமிகள்' (1939), சாவித்திரி' (1941), 'அருந்ததி' (1943), 'சாலிவாஹன்' (1945) . . . போன்றவற்றில் காணலாம்.

'தேச முன்னேற்றத்'தில் உயர்ந்த சாதியில் பிறந்த திவான் மகன் நடராசன் தன்னுடன் கல்லூரியில் படிக்கும் மாதவியை, அவள் தாழ்த்தப்பட்ட சாதியைச்

சேர்ந்தவள் என்பதை அறியாமலே காதலிக்கிறான். பின்னர் தன் காதலி பறைச்சி என்பதை அறிந்த பின்னரும் தொடர்ந்து காதலிக்கிறான். மன்னர் மற்றும் திவானான தன் தந்தை ஆகியோர்களின் ஒடுக்குமுறைகளை, நாட்டின் இளவரசர், தேசிய விடுதலைப் போராட்ட போராளிகள் (ஸத்தியாகிரகிகள்) ஆகியோரின் ஒத்துழைப்புடன் முறியடித்து மணம் புரிகிறான்.

'ஜோதி ஸ்ரீராமலிங்க சுவாமிகளி'ல் குடிவாரப் பாக்கியை வசூலிக்கச் சென்றவிடத்தில் பூவலிங்கம் பிள்ளை முதலில் தசை நசைக்காகவே பறை சாதி வெள்ளையம்மாளை நாடுகிறான். பின்னர் அதுவே மெய்க் காதலாக மாறி மணத்தில் முடிகிறது. எனினும் அவன் சாதி மாறி மணந்த பின் சொந்த ஊரில் வாழ முடியாமல் வேரூருக்குக் குடி போகிறான்.

சாதி மாறிய (கலப்பு) மணம் சாதி வேறுபாடுகளை அழிக்கும் என 'பத்ம ஜோதி' (1937) 'வாலிபர் சங்கம்' (1938) ஆகியவை கதை நிகழ்ச்சியாகவும் பாடல் நீதி போதனையாகவும் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன.

4.3 மக்கள் அனைவரும் சமமே - நீதிபோதனைகள்

4.3.0 இவிமுவதபே படங்கள், பாடல்களால், மக்கள் அனைவரும் சமம் என்ற கருத்தைப் பல நிலைகளிலிருந்து எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. பாடல்கள் போதனைக்குரிய வாய்ப்பான வடிவமாகவும், மரபான வடிவமாகவும் இருந்தமையால், தமிழ்ப் பேசும்படங்கள் அவற்றைப் பயன்படுத்தின எனலாம் (அட்டவணை 8).

4.3.1 கடவுள், வேதாந்தம், நிலையாமை . . . போன்ற கொள்கைகளின் அடிப்படையில் மக்கள் அனைவரும் சமம் என்ற கருத்தை 'சந்திரமோகனா அல்லது சமூகத் தொண்டு' (1936), 'பால யோகினி' (1930), 'பத்ம ஜோதி' (1937), 'மைனர் ராஜாமணி (1937), 'தேச முன்னேற்றம்' (1938), 'ஸேவா ஸதனம்' (1938), 'ஸ்ரீராமனுஜர்' (1938), 'பக்த கௌரி' (1941) . . . போன்ற படங்கள் வலியுறுத்தின.

சாதி வேறுபாடுகளை விடுத்து மக்கள் ஒற்றுமையாக வாழ வேண்டுமென்ற பொதுவான அறிவுரைகளைப் 'பத்ம ஜோதி' (1937), 'தெனாலிராமன்' (1938), 'தேச முன்னேற்றம்' (1938) . . . போன்றவை வழங்கின.

அரசியல் தீர்வுகளினால் சாதி வேறுபாடுகளைப் போக்க முடியும் என்பதை அல்லது அரசியல் தீர்வுக்காக மக்கள் சாதி வேறுபாடுகள் முதலானவற்றை விட வேண்டும் என்பதைச் சில படங்கள் வலியுறுத்தின. இந்தியர்கள் அந்நிய ஆட்சியை அகற்ற சாதி மத முதலான அக முரண்பாடுகளை அகற்றவேண்டுமென 'காளிதாஸ்' (1931) வற்புறுத்தியது. சாதி மதங்களை ஒழித்து அனைவரும் சமமென்பதை

நிலைநாட்ட முன்வருமாறு 'பாக்கிய லீலா' (1938) மக்களுக்கு அறைகூவல் விடுத்தது; 'தியாக பூமி' (1939),

> *சாதி மதம் முதல் பேதம் மறந்து*
> *நமது மகாத்மா ஆணை உணர்ந்து*
> *சத்திய மதனைப் பற்றியே நின்று*
> *சமத்துவம் பெறுவோமே*

என்கிறது.

5. முடிவுரை

5.0 ஆண்டாண்டுக் காலமாய் நிலவிய அடிமை நிலக்கிழாரிய உற்பத்தி முறைகள் மட்டுமன்றி, அந்நியர்களோடு வந்த முதலாளிய உற்பத்தி முறையும் தாழ்த்தப்பட்டவர்களின் பொருளாதார, சமூக வாழ்க்கையைப் பாதித்தது என்பதை 'ஹரிஜனப் பெண்' (1937) தெளிவாக உணர்த்தியது. இதில் ஒரு பெருநிலக்கிழாரின் (ஜமீன்தாரின்) மருமகன் ஓர் ஆலையை அமைத்துப் பண்டங்களை ஏராளமாக உற்பத்தி செய்கிறான். அது பறையன் ஒருவனின் உற்பத்தியைப் பாதித்து அவன் வறுமையில் வாடிச் சாகும்படிச் செய்து விடுகிறது அதனால் அவனுடைய மகள் ஆதரவற்றுப் பசியால் வாடுகிறாள். ஒரு நாள் அவள் மயங்கி விழுந்தபோது ஒரு கிருஸ்துவ பாதிரியாரால் காப்பாற்றப்படுகிறாள். அப்போது பாதிரி அவளைத் தன் மதத்திற்கு மாறும்படிக் கோருகிறார். அவளோ தான் தரித்திரராய் மாண்டாலும் அந்நிய மதத்திற்கு மாற மறுத்துவிடுகிறாள். பின்னர் மாங்காய்த் திருடினாள் எனக் குற்றஞ்சாட்டப்பட்டு அந்நியர்களின் நீதி விசாரணை முறையால் தண்டிக்கப்பட்டுச் சிறையில் அடைக்கப்படுகிறாள். இவ்வாறு அந்நியர்களின் பொருளாதார உற்பத்தி முறை - மதம் - நீதி முறை அனைத்தும் தாழ்த்தப்பட்டவர்களின் சமூகப் பொருளாதார நிலைகளை ஒடுக்குவதற்கே உதவியதை 'ஹரிஜனப் பெண்' புலப்படுத்த முயன்றது.

5.1 சாதி முரண்பாடுகளை அகற்றி மக்களை ஒற்றுமைப்படுத்த முனைந்த படங்கள் அப்பணியை இன்னும் சிறப்பாகச் செய்திருக்க வேண்டுமென எண்ண வைக்கிறது. கடவுள் - இருவினை - ஊழ்வினை - சமயச் சடங்குகள் . . போன்ற கருத்தியல் நம்பிக்கைகளால் சாதி வேறுபாடுகள் நிலவியதை எடுத்துக்காட்டிய அப்படங்கள் அவ்வேறுபாடுகளை அகற்றக் கருத்தியல்கள் மேல் பண்பாட்டுப் போர் நடத்தியிருக்க வேண்டும். 'ஸ்ரீராமனுஜரி'ல் மட்டுமே திருவாலியில் ஒரு பஞ்சமப் பெண் தீட்டுக் கொள்கையைப் பற்றி ஸ்ரீராமனுஜரிடம் நையாண்டியாகச் சாடுகின்றாள்.

எப்பக்கம் சாமி விலகச் சொன்னீங்க
இத்தே கேளுங்க கோவிச்சுக்காதீங்க (எப்பக்கம்)
எதிர்ப்பக்கத்திலோ திருமணக்கொல்லை
ஒங்க பக்கம் வந்தா ஒத்திக்கோன்னுவிங்கோ![5]

ஒன்று தோன்றுவதற்கு எவை காரணமாக இருந்தனவோ அவை அழிக்கப்படாமல் அது அழியாது என்பது அறிவியல் விதி. அதற்குச் சாதி முரண்பாடும் விலக்கல்ல!

5.2 சாதி வேறுபாடுகளுக்கு எதிரான படங்களைத் தயாரித்தவர்கள் - இயக்கியவர்கள் - கதை வசனம், பாடல்கள் எழுதியவர்கள் - இசையமைத்தவர்கள் - நடித்தவர்கள் பலர் அந்தணர்கள் என்பது குறிப்பிடத்தக்க செய்தி. இதனை கே. சுப்பிரமணியன் இயக்கிய படங்கள் முதலியவற்றால் தெளிவாக உணரலாம். பழைய சமுதாயத்தின் கருப்பையிலேயே புதிய சமுதாயத்தின் கருவும் வளர்கின்றது.

5.3 தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுக்கு ஆதரவாக நிற்கும் மகான்கள் காந்தியத் தொண்டர்களாகக் காட்சியளிக்கின்றனர். 'மைனர் ராஜாமணி' யில் (1937) வரும் ஒரு துறவி, 'தேச முன்னேற்றத்தில் (1938) வரும் அரிசனத் தொண்டாற்றும் யோகினி', 'ஜய பாரதி' யில் (1939) வரும் ஒரு ஸேவாஸ்ரமத் துறவி, 'சந்திரமோகனா' வில் வரும் சமூகத் தொண்டு ஆஸ்ரமத் தொண்டர்கள் ...போன்றோரை இதற்கு எடுத்துக்காட்டுக்களாகக் கூறலாம். 'தேச முன்னேற்றத்'தில் (1938) மன்னனின் தீண்டாமைக் கொள்கையை எதிர்த்து மக்கள் போராடும் நிகழ்ச்சிகள் (அக்கால) இந்தியத் தேசிய காங்கிரஸ் இயக்க நிகழ்ச்சிகளை நினைவூட்டுகின்றன. மொத்தத்தில் சமகால வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளின் அடையாளங்களை ஆங்காங்கே மங்கலாகப் படங்களில் காணமுடிகின்றது!

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. 'தெனாலிராமன்' (1938) பாடல் ஆரம்பம் (பா. ஆ.) "அரச நீதி இதாமே . . . ."
2. 'ஸ்ரீராமனுஜர்' (1938) பா. ஆ. "வந்தால் வரட்டும் எனக்கே. . .".
3. 'தேச முன்னேற்றம்' (1938) பா. ஆ. "விடுதலை விடுதலை விடுதலை . . .".
4. 'பக்த சேதா' (1940) பா. ஆ. "என்னரும் சோதரர்காள் . . ." பந்தமகன்று நம்திருநாடு . . ."
5. 'தியாகபூமி' (1939) பா. ஆ. "பந்தமகன்று நம் திருநாடு . . ."

அட்டவணை 1

சாதி முரண்பாடுகளைப் பேசும் இந்திய விடுதலைக்கு முன்வந்த தமிழ்ப் பேசும்படங்களின் சுருக்கமான திரைப்பட அடங்கல்

சுருக்கக் குறியீடுகளின் விளக்கம் : சமூக. - சமூகப்படம், சரித் - சரித்திரப்படம்
புரா. - புராணப்படம், இரா. - இராஜா ராணி கதைப்படம்
.... தகவல் கிடைக்காதவை, வெற்றிடங்களாக விடப்பட்டுள்ளன

ஆண்டு	படம்	வகை	இயக்குநர்	தயாரிப்பு நிறுவனமும் இடமும்
1931	'காளிதாஸ்'	சரித்.	ரெட்டி, கெச். எம்.,	செலக்ட் பிக்சர்ஸ் சர்க்யூட், பம்பாய்.
1932	'ஹரிச்சந்திரா'	சரித்.	வடிவேலு நாயக்கர் டி.சி.	சாகர் பிலிம் கம்பெனி, பம்பாய்.
1933	'நந்தனார்'	சரித்.	ஆதுார்த்தி, பி.	நியூ தியேட்டர்ஸ் லிமிடெட், கல்கத்தா.
1935	'நந்தனார்'	சரித்.	டங்கன், எம். எல்.	அஸந்தா,கிஸாக்கல் டாக்கீஸ், கல்காத்தா.
1935	'ஹரிச்சந்திரா'	சரித்.	புரபுல்லா கோஷ்	பயனியர் பிலீம் கம்பெனி, கல்கத்தா.
1935	'சந்திர மோகனா' ('சமூகத்தொண்டு)'	சமூக.	இராஜா சந்திரசேகர்	மோகன் மூவிடோன் கம்பெனி, மதுரை.

ஆண்டு	படம்	வகை	இயக்குநர்	தயாரிப்பு நிறுவனமும் இடமும்
1936	'பாலயோகினி'	சமூக.	சுப்பிரமணியன், கே.	மதராஸ் யுனைடெட் ஆர்டிஸ்ட் கார்ப்பரேஷன், சென்னை.
1937	'பத்மஜோதி'	சமூக.	சுந்தரம், டி. ஆர்.	மாடர்ன் தியேட்டர்ஸ் லிமிடெட், சேலம்.
1937	'புராந்தர தாஸ்'	சரித்.	தத்தார்ரய்யா, பாபுராவ்	தேவி பிலிம்ஸ், சென்னை
1937	'மைனா ராஜாமணி'	சமூக.	இராஜாசாண்டோ, பி. கே.	ஒலிம்பிக் பிக்சர்ஸ், சென்னை
1937	'ஹரிஜனப் பெண்' ('லக்ஷ்மி')	சமூக.	இராமன், சி. வி.	இராதா பிலிம் கம்பெனி, கல்கத்தா சி. வி. இராமன், சென்னை.
1938	'ஏகநாதர்'	சரித்.	மேத்தா, கெச். எஸ்.	பொன்னம்பலம் பிக்சர்ஸ், சென்னை.
1938	'தாயுமானவர்'	சரித்	சுந்தரம், டி. ஆர்.	மாடர்ன் தியேட்டர்ஸ் லிமிடெட், சேலம்.
1938	'துகாராம்'	சரித்.	. . . .	செண்ட்ரல் ஸ்டுடியோஸ், கோவை.
1938	'தெனாலிராமன்'	சரித்.	இராமன், சி. வி.	இராதா பிலிம் கம்பெனி, கல்கத்தா, மெஜஸ்டிக் பிக்சர்ஸ், சென்னை.

ஆண்டு	படம்	வகை	இயக்குநர்	தயாரிப்பு நிறுவனமும் இடமும்
1938	‘தேச முன்னேற்றம்’	சமூக.	மகேந்திர தாகூர் கல்யாண சுந்தரம், ஏ. என்.	சாகர் மூவிடோன், பம்பாய்.
1938	‘பக்த நாமதேவர்’	சரித்.	. . . .	சௌடேஸ்வரி பிலிம் கம்பெனி, சென்னை.
1938	‘பாக்கிய லீலா’	சமூக.	அமர்நாத், கே.	மோகன் பிக்சர்ஸ், பம்பாய்.
1938	‘மதுரை வீரன்’	சரித்.	ராவ், பீ. என்.	ஸ்ரீராஜம் டாக்கீஸ், தி ராஜு பிலிம்ஸ் லிமிடெட், பம்பாய்.
1938	‘வாலிபர் சங்கம்’	சமூக.	கல்யாண சுந்தரம், ஏ. என்.	சாகர் மூவிடோன், பம்பாய்
1938	‘ஸேவா ஸதனம்’	சமூக.	சுப்பிரமணியம், கே.	மதராஸ் யுனைடெட் ஆர்டிஸ்ட் காப்பரேஷன், சென்னை.
1938	‘ஸ்ரீராமானுஜர்’	சரித்	நாராயணன், ஏ.	எஸ்ஸெல் பிலிம்ஸ் கம்பெனி, சென்னை.
1939	‘தியாகபூமி’	சமூக.	சுப்பிரமணியன், கே.	மதராஸ் யுனைடெட் ஆர்டிஸ்ட், கார்ப்பரேஷன், சென்னை.

ஆண்டு	படம்	வகை	இயக்குநர்	தயாரிப்பு நிறுவனமும் இடமும்
1942	'நந்தனார்'	சரித்.	முருகதாஸர்	ஜெமினி ஸ்டியோஸ், சென்னை.
1943	'அருந்ததி'	புரா.	டங்கன், எம்.எல்.	மாடர்ன் தியேட்டர்ஸ் லிமிடெட், சேலம்.
1943	'ஹரிச்சந்திரா'	சரித்.	கிருஷ்ணஸ்சுவாமி, டி. நாகேந்திர ராவ். ஆர்.	பிரகதி பிக்சர்ஸ், சென்னை.
1943	'ஹரிச்சந்திரா'	சரித்.	நாகபூஷணம், கே.	ஸ்ரீராஜராஜேஸ்வரி பிக்சர்ஸ், சென்னை.
1944	'சாலிவாஹன்'	இரா.	ராவ், பீ. என்.	பாஸ்கர் பிக்சர்ஸ், சென்ட்ரல் ஸ்டுடியோஸ், கோவை.

ஆண்டு	படம்	வகை	பெயர்-சாதி-சமூக நிலை	விளக்கம்
1938	'மதுரை வீரன்'	சரித்.	(நிகிலன் - திலகவதி சத்திரியர்கள் அரசன், அரசி) சின்னான் செல்லி சக்கிலியர்கள்	அரசிக்காக ஒரு முனிவரின் வளர்ப்பு மானைக் கொன்ற அரசன். அவரது சாபத்தினால் மனைவியோடு நீச சாதியில் பிறக்கின்றான்.
1939	'ஜோதி ராமலிங்க சுவாமிகள்'	சரித்.	பாட்டாளிகள் சில பக்தர்கள், பறையர்கள்	பறையர்களாய்ப் பிறந்த பாவத்தினால் கடவுள் மாடனை அச்சத்துடன் அழைக்கின்றனர்.
1940	'ஆரிய மாலா'	சரித்.	(பார்வதி வீரபாகு கடவுளர்கள்) காமாட்சி -காத்தவராயன், வேடர்கள்	தன் விருப்பத்திற்கு மாறாக நடந்த மனைவியையும் அவளுக்கு ஆதரவாக வந்த மூன்றாவது மைந்தனையும் நீசசாதியில் பிறக்கும் படி சிவன் சபிக்கிறார்.
1940	'உத்தம புத்திரன்'	இரா.	ஒரு பறையன், பாட்டாளி	இறந்த தந்தை அடுத்த பிறவியில் அந்தணனாகப் பிறக்க வேண்டும் என்பதற்காக அவருடைய சாம்பலை இராமேஸ்வரத்தில் கரைக்க முயல்கிறான். ஆனால் அது கூடாது என அவன் மனைவி தடுத்து விடுகிறாள்.

அட்டவணை - 2

சாதிகளுக்கான காரணங்கள்

ஆண்டு	படம்	வகை	பெயர்களும் சமுதாய நிலைகளும்	
			உயர்ந்த சாதியார்	தாழ்ந்த சாதியார்
1936	'பாலயோகினி'	சமூக.	ஜானகி, அந்தண விதவை, கமலா, சரோஜா, அந்தணச் சிறுமிகள்	முனியன், மனைவி, மக்கள் பறையர்கள், அரசு ஊழியன்
1937	'மைனர் ராஜாமணி'	சமூக.	இராஜாமணி, அந்தணர், நிலக்கிழார்	படையாச்சி, தாழ்ந்த சாதி, பண்ணைக்காரன்
1938	'தேச முன்னேற்றம்'	சமூக.	இளவரசன், சத்திரியன், உடைமையாளன்	முருகன், பறையன், பாட்டாளி
1938	'ஸேவா ஸதனம்'	சமூக.	சுமதி, அந்தணர், சிறுவுடைமை	கமலேஜ் குமாரி, தாசி, சிறுவுடைமை
1938	'தியாக பூமி'	சமூக.	சம்பு சாஸ்திரி, அந்தணர், உடைமை இழந்தவர்	நல்லான், பறையன், பாட்டாளி
1940	'பக்த சேதா'	புரா.	சந்தா அந்தணச் சிறுமி, அரச குருவின் மகள்	சேவா, சக்கிலியச் சிறுவன், பாட்டாளி மகன்

அட்டவணை - 4

எதிர்நிலைகளின் போராட்டம் - அக ஒடுக்குமுறை

ஆண்டு	படம்	வகை	பெயர்களும் சமூக நிலைகளும்	
			ஒடுக்குவோர்	ஒடுக்கப்படுவோர்
1933, 1935, 1942	'நந்தனார்'	சமூக.	ஊரார், பறையர், உழவர்	நந்தன், பறையன், உழவன்
1936	'பாலயோகினி'	சமூக.	பாலச்சந்திரா, அந்தணர், சகோதரன், அரசு அதிகாரி	ஜானகி, அந்தணர் சகோதரி, விதவை
1937	'ஏகநாதர்'	சரித்.	ஊரார், அந்தணர், சாதிப் பெரியோர்	ஏகநாதர், அந்தணர் அருளாளர்
1937	'நாம தேவர்'	சரித்.	ஊரார், அந்தணர், சாதிப் பெரியோர்	நாமதேவர், அந்தணர், அருளாளர்
1937	'ஹரிஜனப் பெண்'	சமூக.	உறவினர், அந்தணர்	ஒரு சிறுவன் அந்தணன்
1938	'ஸேவா ஸ்தனம்'	சமூக.	ஈஸ்வர சர்மா, அந்தணர், கணவன்	சுமதி, அந்தணர், மனைவி
1938	'ஸேவா ஸதனம்'	சமூக.	சம்மந்தி வீட்டார் அந்தணர்கள்	சுமதி வீட்டார், அந்தணர்கள்
1938	'ஸ்ரீராமனுஜர்'	சரித்.	கோவில் ஊழியர், அந்தணர்	ஸ்ரீராமனுஜர் ஐயர், அந்தணர்
1939	'தியாக பூமி'	சமூக.	ஊரார், அந்தணர், நிலக்கிழார்	சம்பு சாஸ்திரி, அந்தணர், நிலக்கிழார்
1940	'சதி முரளி'	புரா.	சுருட்டை முனியன், தாய் தந்தை, பறையன்	சின்னான், சிறுவன், மகன், பறையன்
1940	'பக்த கௌரி'	சமூக.	ஊரார், அந்தணர், சாதிப் பெரியோர்	விருபாக்கன் சுபவிரதை, கணவன், மனைவி, அந்தணர்

அட்டவணை - 5

எதிர்நிலைகளின் போராட்டம் - புற ஒடுக்குமுறை

ஆண்டு	படம்	வகை	பெயர்களும் சாதிகளும் சமுதாய நிலைகளும்	
			ஒடுக்கியோர்	ஒடுக்கப்பட்டோர்
1933	'நந்தனார்'	சரித்.	வேதியர், அந்தணர், நிலக்கிழார்	நந்தன், பறையன், உழவன்
1936	'பாலயோகினி'	சமூக.	மகாலிங்க சாஸ்திரி அந்தணர், உடைமையாளர்	முனியசாமி, பறையன் அரசு ஊழின்
1938	'தெனாலிராமன்'	சரித்.	அரசன், சத்திரியன்	பலர், சூத்திரர்
1938	'தேச முன்னேற்றம்'	சமூக.	உயர் சாதிக்காரர்கள், உடைமையாளர்கள்	மாதவி, பறைச்சிறுமி, பாட்டாளி
1938	'ஜோதி ஸ்ரீராமலிங்க சுவாமிகள்'	சரித்.	அன்னசாலை அதிகாரிகள், உயர்ந்த சாதியார்	பசித்து வந்த ஏழைகள், பறையர்கள்
1938	'ஸ்ரீராமனுஜர்'	சமூக.	தச்சம்மாள், அந்தணர், ஸ்ரீராமனுஜர் மனைவி	திருக்கச்சி நம்பி, சூத்திரர் ஸ்ரீராமனுஜரின் குரு
1939	'ஜய பாரதி'	சமூக.	சில பெண்கள், உயர்சாதி	ருக்மணி பறைச்சி
1940	'சதி முரளி'	புரா.	புரோகிதர், அந்தணர்	சின்னான், பறைச்சிறுவன்
1940	'சதி முரளி'	புரா.	சீனிவாசன், அந்தணன் (சின்னான் பறையன்)	முரளி, அந்தணர்
1940	'பக்த சேதா'	புரா.	துரோணர், அந்தணர் அரச குரு	சேதா, சேவா, சக்கிலியர்கள், செருப்புத் தைப்பவர்
1940	'பக்த கௌரி'	சமூக.	குப்பண்ணா, ஐய்யங்கார், அந்தணர்	நரசிம்மன், அந்தணச் சிறுவன், ஒரு நாவிதன் மருத்துவன்

அட்டவணை - 6

எதிர்நிலைகளின் போராட்டமும் ஒற்றுமையும் - ஆலயம் நுழைதல்

ஆண்டு	படம்	வகை	ஆலய நுழைவிற்குப் போராடியோர்	விளக்கம்
1933 1935 1942	'நந்தனார்'	சரித்.	நந்தன், பறையன், உழவன்	அந்தணர் வளர்த்த தீயில் மூழ்கி அந்தண உருவோடு தில்லை நடராச கோவிலில் நுழைதல்
1938	'தாயுமானவர்'	சரித்.	தாயுமானவர் பிள்ளை, துறவி.	உயர்ந்த சாதியர்களின் இசைவுடன் தாழ்த்தப் பட்டோரை ஆலயத்திற்குள் அழைத்துச் செல்லுதல்.
1938	'தேச முன்னேற்றம்'	சமூக.	ஒரு யோகினி காந்தியத் தொண்டர், முருகன் - மாதவி, பறையர்கள் நடராசன், திவான் மகன் உயர்ந்த சாதி, ஸத்தியாகிரகிகள்	திவானின் ஒடுக்கு முறைகளை எதிர்த்துத் தாழ்த்தப்பட்டோர்களை ஆலயத்திற்குள் அழைத்துச் செல்லுதல்.
1938	'ஸ்ரீராமனுஜர்'	சரித்.	ஸ்ரீராமனுஜர், அந்தணர், சமயப் பெரியார்	தாழ்த்தப்பட்டோரைத் திருக்குலத்தாராக்கி ஆலயத்திற்குள் அழைத்துச் செல்லுதல்

ஆண்டு	படம்	வகை	ஆலய நுழைவிற்குப் போராடியோர்	விளக்கம்
1940	‘பக்த சேதா’	புரா.	சேவா சக்கிலியச் சிறுவன் சாந்தா அந்தணச் சிறுமி சேரிச் சிறுவர்கள், பறையர்கள்	அரச குரு துரோணரின் அடக்குமுறைகளை எதிர்த்து சேவா சாந்தா ஆகியோர் தாழ்த்தப் பட்ட சிறுவர்களை எல்லாம் ஆலயத்திற்குள் அழைத்துச் செல்லுதல்

அட்டவணை - 7

எதிர்நிலைகளின் ஒற்றுமையும் சாதி மாறிய (கலப்பு) மணமும்

ஆண்டு	படம்	வகை	பெயர்களும் சமுதாய நிலைகளும்	
			உயர்ந்த சாதியார்	தாழ்ந்த சாதியார்
1937	'பத்ம ஜோதி'	சமூக.	ஜோதிநாதன், உயர்ந்த சாதி, நிலக்கிழார்	பத்மா, குயவர், சிறுவுடைமை
1937	'மைனர் ராஜாமணி'	சமூக.	ஃ குஞ்சுப் பட்டர், அந்தணர்	வள்ளி, படையாச்சி
1937	'ஹரிஜனப் பெண்'	சமூக.	சமையல்காரர், வழக்கறிஞர், உயர்சாதி	வேலைக்காரி, லக்ஷ்மி, பறைச்சி
1938	'தெனாலிராமன்'	சரித்.	ஒரு அந்தணர் உடைமையாளர்	ஒரு வண்ணாத்தி, பாட்டாளி
1938	'தேசமுன்னேற்றம்'	சமூக.	நடராஜன், உயர்சாதி உடைமையாளன்	மாதவி, பறையன், கற்றவள்
1938	'மதுரை வீரன்'	சரித்.	பொம்மி நாயக்கர், இளவரசி, வெள்ளை-யம்மாள், தாசி, இராஜ நர்த்தகி	* வீரன், சக்கிலியன், ஊழியன்
1939	'ஜோதி ஸ்ரீராமலிங்க சுவாமிகள்'	சரித்.	பூவலிங்கம் பிள்ளை, சிறு நிலக்கிழார்	* வீரன், சக்கிலியன், தளபதி
1940	'உத்தம புத்திரன்'	இரா.	ஃ ஓர் அந்தணர், உடைமையாளர்	வெள்ளையம்மாள் பறையர், பாட்டாளி

ஆண்டு	படம்	வகை	பெயர்களும் சமுதாய நிலைகளும்	
			உயர்ந்த சாதியார்	தாழ்ந்த சாதியார்
1941	‘ஆரிய மாலா’	சரித்.	மாலா, அந்தணர், இளவரசி	ஒரு பறைச்சி பாட்டாளி
1941	‘சாவித்திரி’	புரா.	சுமாலி, அந்தணன் இளவரசன் தோழன்	* காத்தவராயன், வேடன் இளவரசன்
1943	‘அருந்ததி’	புரா.	வசிஷ்டர், உயர்ந்த சாதி, முனிவர்	மதனிகா, தாழ்ந்த சாதி, அரசியின் தோழி
1945	‘சாலி வாஹன்’	இரா.	ஒரு குயவன்	* அருந்ததி, சக்கிலியர் ஒரு பறைச்சி

ஃ - தற்காலிகப் பாலெழுச்சிகளைத் தணிப்பதற்காகச் சாதி மாறித் தற்காலிகமாக மணம் புரிய முனைந்தவர்கள்.

* - பலவந்தமாகச் சாதி மாறி மணம் புரிந்தவர்கள். / பிறர் காதலித்து மணம் புரிந்தவர்கள்.

அட்டவணை - 8

எதிர்நிலைகளின் போராட்டமும் ஒற்றுமையும் - நீதிபோதனைகள்

ஆண்டு	படம்	வகை	பாடலின் ஆரம்பமும் கருத்தும்
1931	'காளிதாஸ்'	சரித்.	ೲ "இந்தியர்கள் நம்மவர்க்குள் . . ." அந்நியர்களை அகற்ற மக்கள் சாதிமத வேறுபாடுகளைக் களைய வேண்டும்.
1936	'சந்திர மோகனா' (சமூகத் தொண்டு)	சமூக.	* "அன்னையே ஸ்ரீபாரதி . . ." மக்களைச் சாதியால் "பெரியார் சிறியார்" என வேறுபடுத்தும் எண்ணம் தனக்கு வரக்கூடாது என இராஜசேகரனும் இராதாவும் இறைவியிடம் வேண்டுகின்றனர்.
1936	'பால யோகினி'	சமூக.	* "எல்லாம் பிரம்ம மயம் . . ." சாதி மதம் வர்க்கம் முதலான வேறுபாடுகள் அனைத்தும் ஆண்டவனால் உருவாக்கப்பட்டவை. ஆனால் மக்கள் தனக்குள் பகைமை கொண்டு துன்பம் அடைகின்றனர் என படத்தின் தொடக்கக் குழுப் பாடல் கூறுகின்றது.
1937	'பத்ம ஜோதி'	சமூக.	ဗ "வேதம் பல ஓதுகின்ற இந்தியாவே ..." சாதி மாறிய (கலப்பு) மணம் சாதி வேறுபாடுகளை நீக்கும் என ஜோதிநாதன் கூறுகிறான்.
1937	'பத்ம ஜோதி'	சமூக.	¬ "தாயுடன் வாழும் செல்ல. . ." ஒரு கோழியின் பல நிறக் குஞ்சுகள் ஒற்றுமையாக வாழ்வதைப் போல மக்கள் சாதி வேறுபாடுகளை விட்டு ஒற்றுமையாக வாழ வேண்டும் என்று பத்மா கூறுகிறாள்.

ஆண்டு	படம்	வகை	பாடலின் ஆரம்பமும் கருத்தும்
1937	'பத்ம ஜோதி'	சமூக.	¬ "ஞானி வீடு நமது நாடு . . ." சாதி முதலான சமூக பேதங்கள் இல்லாத காலமே இன்பமானது என்று ஒரு பால்காரி கூறுகிறாள்.
1937	'மைனர் ராஜாமணி'	சமூக.	* "ஆதிப் பரம்பொருளைப் பணிவாய்..." சாதி பல என்று எண்ணி மக்களின் சமத்துவ உரிமையைப் பறிக்கக் கூடாது என்று ஒரு துறவி அறிவுறுத்துகிறார்.
1937	'தெனாலிராமன்'	சரித்.	¬ "பாலே பழுத்துப் போச்சு . . .". வயிற்றிற்காகப் பிறர் வீட்டுச் சொத்தைத் திருடுவது போல அந்தணர் வீட்டுப் பொருள்களையும் திருடலாம் எனக் கள்ளர்கள் கூறுகின்றனர்.
1938	'தேசமுன்னேற்றம்'	சமூக.	¬ "இனிமேல் ஒன்றாய் வாழுவோமே . . ." ஒரு பிச்சைக்காரன் மக்கள் தீண்டாமைக் கொடுமைகளை விடுத்து ஒற்றுமையாக வாழும்படி அறிவுறுத்துகிறான்.
1938	'தேசமுன்னேற்றம்'	சமூக.	* "தீண்டாமை பேயதனால் . . .". சேரிப் பெண்கள் ஒருநாள் சாகப் போகும் மக்கள். தீண்டாமைக் கடைப்பிடித்தல் சரியல்ல என்கின்றனர்.
1938	'தேசமுன்னேற்றம்'	சமூக.	* "தரிசனம் தந்தாளும் . . ." காந்தியத் தொண்டர் போல வரும் ஒரு யோகினி ஆண்டவனுக்குச் சாதி பேதம் இல்லை, மக்கள் அனைவரும் சமம் என்கிறார்.

ஆண்டு	படம்	வகை	பாடலின் ஆரம்பமும் கருத்தும்
1938	'தேசமுன்னேற்றம்'	சமூக.	* "இன்பம் அருள் ஐயனே..." ஆண்டவன் ஆலயத்தில் சாதி உயர்வுத் தாழ்வு, இழிவுகள் கிடையாது எனத் தாழ்த்தப்பட்டோர் முன்னேற்றத்திற்குப் பாடுபடும் பறையர் சாதி முருகன் கூறுகிறான்.
1938	'பாக்கிய லீலா'	சமூக.	ஃ "வாரீர் ஜெயம் பெறவே..." சாதி மத வேறுபாடுகளை அழித்து மக்களைச் சமமாக்கப் போராட வேண்டுமென ஒரு பாடல் வலியுறுத்துகின்றது.
1938	'பாக்கிய லீலா'	சமூக.	ஃ "வாழி சுதந்திர வீரமணிக் கொடி . . ." இந்திய விடுதலை மணிக்கொடியின் கீழ் மக்கள் சாதி உயர்வு தாழ்வின்றிச் சமத்துவமாக வாழ்வார்கள் என ஒரு பாடல் பிரகடனம் செய்கிறது.
1938	'வாலிபர் சங்கம்'	சமூக.	ூ "காதல் இல்லா மணமும் ஏனோ ..." காதல் மணம் சாதி பேதத்தை அழிக்கும் ஓர் ஆலை முதலாளி மகன் சுதந்திரம் கூறுகிறான்.
1938	'ஸேவா ஸதனம்'	சமூக.	* "ஸேவா ஸதனம் அதன் ஸாரமிதாமே ..." இறைவன் தன் மக்களைப் பிறவியின் அடிப்படையில் உயர்ந்த தாழ்ந்த சாதிகளாகப் பாகுபடுத்துவதும் அவன் ஆலயத்தில் அவர்களைப் பாகுபாட்டுடன் நடத்துவதும் சரியல்ல எனப் படத்தின் தொடக்கக் குழுப் பாடல் கூறுகின்றது.

ஆண்டு	படம்	வகை	பாடலின் ஆரம்பமும் கருத்தும்
1938	ஸ்ரீராமனுஜர்'	சரித்.	* "எப்பக்கம் சாமி விலகச் சொன்னீங்க..." எல்லாத் திசைகளிலும் இறைவன் இருப்பதால் தீண்டாமை பாராட்டக் கூடாது என ஒரு பஞ்சமப் பெண் ஸ்ரீராமனுஜரிடம் வலியுறுத்துகின்றார்.
1938	ஸ்ரீராமானுஜர்'	சரித்.	* "மனிதர்கள் சமமே ..." திருவரங்கக் கோவில் தாசிவன சாட்சியும் வாரங்களும் மக்கள் அனைவரையும் சமமாகக் கருதி வேறுபாடுகளைப் போக்க வேண்டும் என்கின்றனர்.
1939	'தியாக பூமி'	சமூக.	ஃ "பந்தம கன்று நம் திருநாடு ..." மகாத்மாகாந்தியின் ஆணையின் படி மக்கள் சாதி மத பேதங்கள் மறந்து சமத்துவமாக வாழ வேண்டும் எனத் தேச சேவிகையின் தலைமையில் செல்லும் தேசியப் போராளிகள் வலியுறுத்துகின்றனர்.
1941	'பக்த சௌரி'	சமூக.	* "நான்முகன் படைப்பில் ..." நான்முகன் படைப்பில் மக்கள் அனைவரும் சமம் என நரசிம்மன் கூறுகிறான்.

* கடவுள், வேதாந்தம் போன்றவற்றின் அடிப்படையில் சாதி வேறுபாடுகளை அகற்ற அறிவுரை கூறுதல்.

¬ மக்கள் வேறுபாடுகளின்றி ஒற்றுமையாக வாழ வலியுறுத்தல்.

ூ சாதி மாறி (கலப்பு) மணஞ் செய்வதினால் வேறுபாடுகளைப் போக்க வலியுறுத்தல்.

ஃ அரசியல் தீர்வின் வழியாகச் சாதி வேறுபாடுகளை நீக்க வலியுறுத்தல்.

39

BUDDHA'S SITTING POSTURE IN THE STATUES OF SOUTH INDIA : A NEW PERSPECTIVE

SHU HIKOSAKA

Introduction

The Statue of the Buddha is an object of worship from the religious point of view although it is an art from the aesthetic point of view. The Statues of Buddha is normally available in the three postures such as sitting, standing and laying. Among the above three types the sitting posture of the Buddha is more significant as it is related to his meditation. Most of the Statues of Buddha in the sitting posture available in Japan are *Kekkafuza* or *Padma asana*. This is accepted in Japan, China and Korea as an orthodox form for quite a long time.

When I came to do research on Buddhism in Madras, I was very much fascinated to see the sitting posture of the Buddha which is entirely different from that of Japan. From this onwards, I started pondering deep into the question regarding the variations in the sitting styles of the Buddha Statues.

I consulted many of the books and research papers that deal with this topic and found out that many of them explain only the dresses or mudras and the minor variations in the style. I consulted few scholars of art history and some scholars who specialise Buddhist art. But no body is able to explain properly my doubts and I found with dismay that no systematic study has been done on Buddha's sitting posture, its origin and development. Therefore it is essential here to discuss about the origin of the Buddha Statues in three places in India in the ancient times. Before discussing this, it is highly imperative to explain the Japanese tradition of

Buddhas sitting posture, *Kekkafuza.*

1. Kekkafuza

Kekkafuza is the term used to refer to the orthodox sitting posture of Buddha which is commonly known as *Padma asana* in the Yoga tradition. This posture is believed to be the succeeding directly from the Buddha and it is very popular even in the Zen Buddhist traditions in China and Japan. In Dogen's Shobo *Gonzo Zazengi, Kekkafuza* is explained as a way of sitting in which the right instep of foot is placed on the left thigh and the left instep of foot is placed on the right thigh. The top of each foot should be in the same level. This type of sitting in meditation (*Zazen*) has been succeeding directly from the Buddha through his disciples.

2. Buddha's sitting posture in Tamilnadu (South Indian style)

As mentioned earlier, the sitting posture of the Buddha in Tamilnadu is significantly different from *Kekkafuza.* In this style only one foot is put on the other side thigh and another leg is simply bending. Therefore, it looks like a semi *Kekkafuza* posture. Some Japanese Buddhist scholars describe this as half *Kekkafuza* and this is named as *Vīra Asana* by the Buddhist scholars of Sri Lanka. The Yoga text *Hathayoga Pradipika* explains *Vīra Asana* as a posture in which one side foot is placed on the otherside thigh and one side thigh put under the other foot (H.P. III, 1, 21). But if we look closely it will be obvious that the posture in the sitting Buddha statue in Tamilnadu is different from what they call *half-Kekkafuza* or *Vīra Asana.* It is also unfair to call the Buddha's sitting posture in China and Japan as full posture whereas that of in Tamilnadu as half or incomplete.

From the illustration it is obvious that both heels of feet are placed up and down of the male organ at the centre of the body. This posture according to *Hathayoga Pradipika,* is termed as *Siddha Asana.* This posture is explained as follows: "The heel of the left foot put down the male organ and the heel of the right foot placed above the male organ. The chin should be pulled to the breast and the upper body should be straighten up. By using all sense organ one should drew the attention from outside into inside. This *Siddha Asana* will enable one

to cut off all the obstacles that obstructs his way to moksha (HP III, I, 35). Among the various poses of Yoga, this *Siddha Asana* is considered to be the best by the great Yogis (H.P. III, I, 38). This throws much light on the distinctive feature of the sitting posture of *Siddha Asana*. It is obvious that *Siddha Asana* is neither *half - Kekkafuza* nor *Vīra Asana* but a very significant and best *asana* in its complete form. It is significant to note that the South Indian style belongs to the *Siddha Asana* type.

When Japan received Buddhism in 6th century A.D., it received the *Kekkafuza* as the very orthodox posture which came directly from the Buddha and transmitted through his disciples. Now, our question is from where the South Indian style of *Siddha Asana* posture evolved.

3. Sitting Posture in Gandhara

In the early stage, the image of the Buddha was prohibited in worship but His life story was carved in stone relief for the decoration of Stupa. There, Buddha was expressed only through symbols such as Bodhi Tree, Dharma Chakra, Foot Print, etc. Bodhi Tree and Foot Print were commonly used as objects of worship by the Buddhist followers.

Many of the scholars are of the opinion that the real Buddha image was engraved on stone for the first time at Gandhara under Greek influence in the first century A.D. In the initial stage it was not engraved independently but along with the events in His life story in relief. But in the next stage it was engraved for the purpose of worship with two Bodhisattvas. In the third stage Buddha image was made independently for worship.

When the Buddha image was made in the Gandhara style in the 1st century A.D., a time span of 500 years have already passed after the *nirvana* of the Buddha. It is natural that there might not be any of the disciples of Buddha who has seen Him directly lived during Ist century A.D. So the base for the Gandhara image is not clear. The first hypothesis is that the craftsman of Gandhara might have engraved this image of the sitting posture on the model of a Buddhist monk lived at the Gandhara region. The second hypothesis is that the craftsman should have

followed a particular form of sitting posture prevailed in a particular region.

Now, let us see some of the sitting postures of the Gandhara Buddha. Some of them are not clear since they are covered with cloth. All those sitting postures are *Kekkafuza* or *Padma Asana*. The Sanskrit terms used to refer to this is *Paryanka*, which, according to Monier's *A Sanskrit English Dictionary* is "a particular mode of sitting on the ground (a squatting position assumed by ascetics and Buddhists in meditation) Buddha : a cloth wound round the back and loins and knees while so sitting". This explanation fails to give a clear picture of the sitting posture of *Paryanka*. According to *Mahavyutpatti* which gives equivalent words for Tibetan, Chinese and Japanese 6283 (21) "Nyasidat paryankam abhujya (Tibetan) Skyil - mokrun beas - to bshugs - so (Chinese) Kekkafuza (Japanese) One who sits with cross - legged". This work gives only the equivalents in the three languages.

4. Buddha's sitting posture in Mathura

1. A Distinctive feature of Mathura Style

The Mathura style of Buddha's sitting posture came into existence during the same period or little later period to the Gandhara style. At that period Gandhara and Mathura were under the kingdom of Menandros. There was a winter palace of the king of Menandros at Mathura. Consequently, there are every possiblility for the impact of Gandhara style on the Mathura Buddha. During this period, Mathura was a famous centre for making teracotta statues. Many number of Yaksha's images were produced at Mathura. In such a place, the image of Buddha was made under the influences of the Gandhara style. Yet, the style of Mathura Buddha was entirely different from that of the Gandhara. In the Mathura style, the space between the right heel and the left heel is very close and they look like touching each other. This sitting posture of the Mathura style is termed as *Yoga Asana* in Yoga tradition. The Yoga text *Gheranda Samhita* describes this posture as follows: "The back side of both feet facing upwards put on each knee, and the palm of both hands facing upwards put on knee, and the palm of both hands facing upwards put on the floor. This is *Yoga Asana* (Gh., S, 2,43). According to this text each foot should be put on the knee instead of thigh. Naturally each instep of foot is being on the calf. Therefore, the two heels are very close or almost touching.

2. The spread of the Mathura style

This posture is seen in *The First Preaching Buddha* at Sarnath. This style is also seen at the Cave No. 1 of Ajantha Cave, Maharashtra in Gupta period. Even the Pala period Buddha at Nalanda in Bihar, at Ratnagiri, Cuttack in Orissa are almost based on Mathura style or *Yoga Asana*. But we are not able to come across this style abundently in South India. This style is very popular in North India.

5. Buddha's sitting posture in Amaravati and Nagarjunakonda

1. The Original place of South Indian style

Buddhism flourished highly during the Satavahana dynasty in places like Amaravathi and Nagarjunakonda in the low valleys of the Krishna and Godavari rivers. Large number of great stupas were constructed by rich Buddhist merchants whose names are seen in the sculptures and stupas. These stupas are decorated by the engraving of the Buddhas life story in relief. They started engraving the image of Buddha after 3rd C.A.D. in the place of the symbols of the Buddha. Scholars have expressed the opinion that there are Greek influences in these engravings made possible by the tradesman.

As for the engravings of the life story of the Buddha is concerned one can notice two traditions - one with the symbols of the Buddha and the other with the image of the Buddha. The former is said to have belonged to the Theravada sect whereas the latter belongs to the Mahayana tradition.

Even in the early image of the Buddha's sitting posture at Amaravati and Nagarjunakonda we can see the prototype of South Indian style. In this posture both heels of the feet are put on the centre of the groin. This sitting posture is obviously the distinctive feature of *Siddha Asana*. From this we may infer that the Buddha's sitting posture of Tamilnadu might have originated from Amaravati and Nagarjunakonda.

2. The Spreading of South Indian Style

This South Indian style is popular in Tamilnadu. It is found in some of

the statues at Ellora caves although they are the Gods of the Hindu and Jain pantheon. Siva as Mahayogi and Brahma, Cave 16 (Kailasa), Ellora, Chakreswari, Cave 31, Ellora, Mahavira, Cave 31, Ellora, Mahavira Cave 32 Ellora are typical examples. But it is interesting to note that the sitting posture of the Buddha in Ellora and Ajantha Caves reflects Mathura style or Yoga Asana. Example being Caves 2 and 12, Ellora, Cave 1 Ajantha.

After the flourishing of Tantric Buddhism in the Pala period, one can come across South Indian style of Bodhisattva statues in North India. In addition to India, South Indian style of the Buddha's sitting posture went to Sri Lanka and exerted a deep impact. We can see this South India style of Buddha statues at Anuradhapura in 6th century A.D., at Gal Vihara, Polonnarwa 12th century A.D., at Gampola 14th century A.D. etc.. Then from Sri Lanka, most of the Southern tradition of this Buddhist are spread to Buddhist countries like Thailand, Cambodia and Burma. Example being at Phum Thmei, Cambodia 7th century A.D., at Sisophon, Angkorian art, Cambodia 12th century A.D., at Khin Ba, Burma from 5th to 6th century A.D., at Sukhothai, Thailand 14th century A.D., Ayutthaya period of sitting Buddha, Thailand after 14th century A.D. etc.. However, among South East Asian countries like Burma, Laos and Java in Indonesia, we can see mainly the Mathura style of the Buddha's sitting postue. For instance there are sitting Buddha at Upali Thein, near Pagan, Burma in 11th - 12th century A.D., at Wat Wixun at Luang Prabang, Laos in 14th century A.D. The sitting posture of the Buddha at Borobudur, Java in Indonesia in 9th century A.D. are all Mathura style.

In China also, we can come across this South Indian style of the sitting Buddha at North Kyodozen Caves as well as Tenryuzan Caves. However, this South Indian style of the sitting Buddha were made only between 6th and 7th century A.D. in China. These sitting posture of the Buddha statues, have been mistakenly interpreted as *half-kekkafuza* by the Chinese as well as Japanese scholars for long time. But through the above observation, we are clear that these sitting posture of the Buddha is not *half - Kekkafuza* but they follow South Indian style. There are possibility to say that these South Indian style of the Buddha in China are influenced through sea route by the South Indians.

6. Other sitting posture in Tamilnadu

From the above discussion we are able to know that the sitting posture of the Buddha's statues are of different styles which are traceable to the three different places of origin. Among the characteristic features of the Buddha statues, the style of the sitting postures have been deeply related to the traditon of the particular place, and those tradition of the sitting postures have not been changed with regions and ages. Other characteristic features like hairdo, face, style of wearing cloth have been changed with regions and ages. Therefore with the sitting posture of the Buddha statue, we can trace the routes of the spreading of Buddhism as well as Buddhist art.

The sitting posture of Jain statues like Mahavira and Jaina deities are all in *Siddha Asana* or South Indian style. With regard to the statues of Hindu religion, the sitting posture of the statues are not so many. But we can come across some Hindu statues in sitting posture, example being a statue of Sarasvati and Shankaracarya which are all in South Indian style.

From these facts, we can establish a hypothesis that there is close resemblance between particular style in art and its region. For this hypothesis, we can give the example that the sitting posture of Statues of Buddhism, Jainism and Hinduism in Tamil Nadu which are all based on South Indian style *(Siddha Asana)* and the sitting posture of Mahavira's statue which has been made at Mathura, based on Mathura style *(Yoga Asana).*

40

DANCE SCULPTURES IN LATE CHOLA TEMPLES

YUKO FUKUROI

I. Introduction

Dancing is the important representation in Indian fine arts from ancient period to modern age. We can find so vast number of sculptures and paintings represented dancing scenes through that history.

Representations dance in fine arts have attracted people's mind. They have been investigated by commanding common theories and principles between fine arts and performing arts(1). In facing to extraordinary numbers of dance sculptures, we may be fascinated by those expressions of flexible movements, well balanced limbs. But once we try to extract some concrete matters to contribute to our time's culture, we wonder whether that attempt is possible or not. It is clearly dangerous to consider the dances carved on the plastic medium as the root of living cultural directly. Moreover the approach to dance sculptures has the limitation which Kapila Vatsyayan mentioned as '. . . . . movement can be depicted only within limitation and one point of movement alone can be captured in the plastic medium. . . . . An attempt at sculptural representation can thus only be an approximation of the movement described, and cannot possibly depict the entire movement' (Kapila Vatsyayan 1968: 269-270)(2). . .

This paper will present an attempt of approaching to dance sculptures through my field works. The scope of this presentation is:

i) to analyze postures in decorative dancing figures of late Chola temples

ii) to compare those postures with *karana* sculptures in this period and

iii) to recognize the characteristic point of those postures through some examples.

Especially, I will concentrate on this attempt to temples in late Chola period where the representation of danceing would play some important roles.

II. Dance Sculptures in Late Chola Temples

The Chola was the most important dynasty that contributed toward the enrichment of the visual form of dancing. The bronze statue of Nataraja is a representive work in the arts of this era. Above all in late Chola period, from Kulōttuṅga I to Rājēndra III[3] temples are filled with dance sculptures with certain enthusiasm. In *gopurams* 'gate - house' of some temples, there are dance sculptures with inscriptions to prove the representation of *karanas* and they have been identified as *karanas* stated in the *Nāṭya Śāstra*[4]. Moreover, we can find 'decorative dancing figures'[5] more than those sculptures.

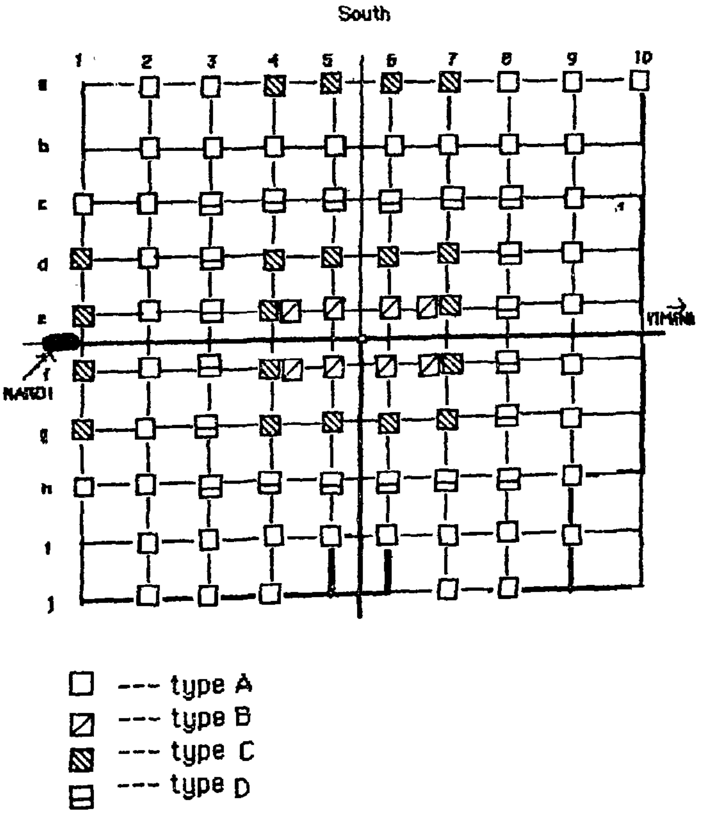
Statues, sculptures represented *karanas* with inscriptions and decorative dancing figures, the Chola period had various forms of dance expression on plastic medium. And those dance movements are inspiring dancers today. However, for example, if we discuss about the dancing movement in them, can we think every dance representation's at once? Is there only one intention or idea of representing dance among them? In order to solve these doubts, we will observe the decorative dancing figures, first.

1. Decorative dancing figures in late Chola temples

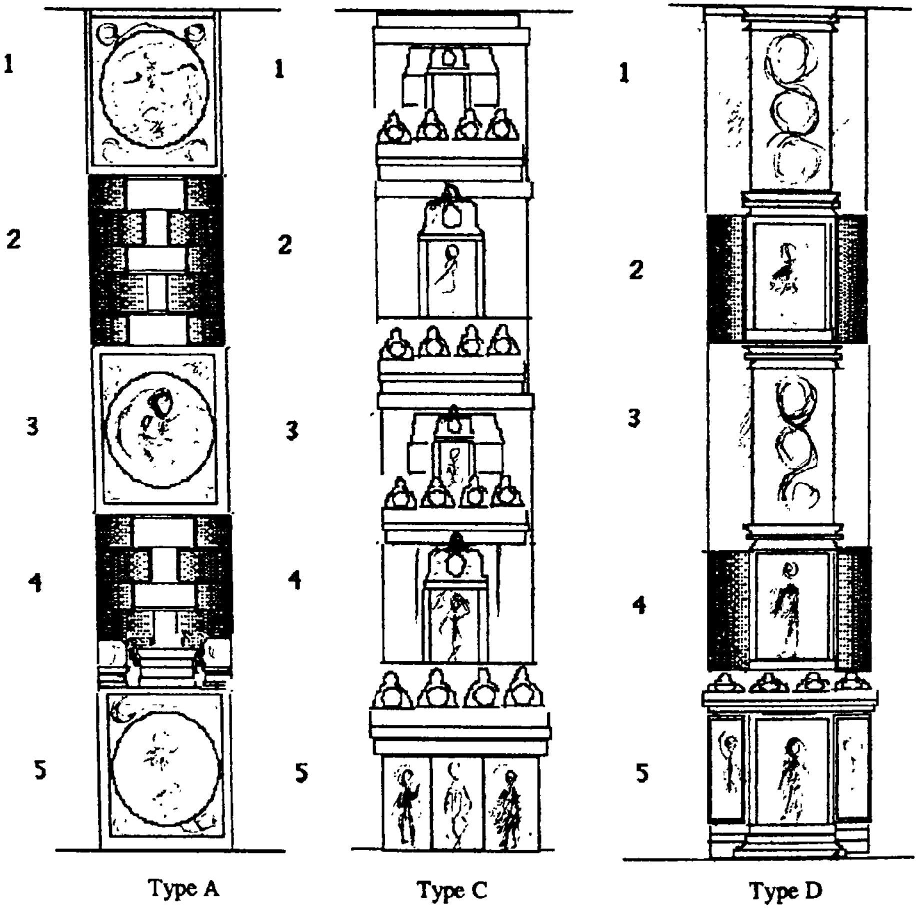
In observing some distinctive features of decorative dancing figures in temples, we should avoid special inclinations of the objects. Therefore I choose three different places of three temples i.e. pillars in the *mukha mandapa* 'entry-hall' of Airāvateśvara temple, Dārāsuram, the *mālikā* 'cloister' in Amman shrine, Nataraja temple complex, Chidambaram and the outer wall of the *mukha mandapa* of Kampahareśvara temple, Tribhuvanam.

A. Pillars in the *mukha mandapa* of Airāvateśvara temple, Dārāsuram

The temple known as the Airāvateśvara at Dārāsuram is called the Rājarājeśvara in its inscription and was built by Rājarāja II (A.D. 1146-1172)[6] (Balasubrahmanyam 1979:225-245). The *mukha mandapa* is supported by hundred pillars (some pillars were covered by walls rebuilt in later time). Those pillars are classified into four types and arranged geometrically in the *mukha mandapa* (Fig. 1. and 2)[7].



[Fig. 1] Dārāsuram Airāvateśvara Temple *mukha mandapa* plan.



* Type B filled with flower patterns in medallions is the derivation of Type A.

* T in Table 1. means the top of the pillar, bracket capital

[Fig. 2] Dārāsuram Airāvatēśvara temple, the type of pillars in the *mukha mandapa*

Each pillar is divided into five sections filled with various kinds of motifs i.e. divine figures, mythological figures, architectures, flower patterns and so forth. And dancing figures are the most frequent representation here. The postures of

those dances are abundant, however some postures as below are repeatedly shown.

First is the posture of upper limbs that one hand shows the palm and is kept near dancers' shoulder and the other hanging down and is extended at the head level (this upper limbs' postion is called A:01u [8]), (Fig. 3), The other is that one hand, which fingers are bent, is kept near the head and the other arm is extended at the head level (A:02 u. Fig. 4). And the other is mostly same as A:02u but the extended arm is hanging down (A:02d. Fig. 5).

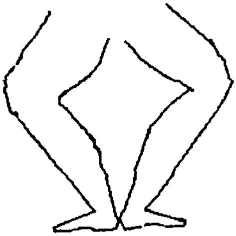
And as the combination with those upper limbs, some portions of lower limbs are frequently represented. First is the lower limb that both feet in flate are turned outwards and the knee is opened to side. In this position, there are two types; both heels are almost touching (L:01a. Fig.6) or apart (L:01b). The next is that the one foot in flat is turned outwards, the heel of the other foot is lifted up, and the knee is opened to side (L:02. Fig. 7). The last is that the feet are crossed (Fig.8).

And the frequent combinations of those upper limbs and lower limbs as the table I below.

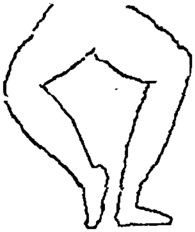
[Fig.3] The posture of upper of limbs: A:01u

[Fig. 4] The posture of upper limbs: A:02u

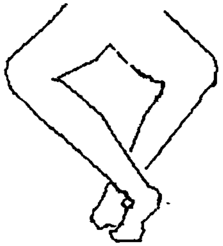
[Fig.5] The posture of upper limbs: A:02d



[Fig.6] The posture of lower limbs: L:01a



[Fig. 7] The posture of lower limbs: L:02



[Fig.8] The posture of lower limbs: L:03

	A:01u	A:02u	A:02d	A:02t	A:03ut
L:01a	N. 6c. (T)*, N. 4h. (5). S. 6f. (T), S. 6d (T), S. 7b (3), S. 9f (3), S. 7j (3), S. 4i (1), W. 2c (3). W. 4b (1), W. 6b (3), W. 7h (T), W. 9d (3). E. 2h (T), E. 2i (T), E. 9e (T), E. 2g (1),	S. 9b (1), S. 6f (T). W. 2g (T), W. 2c (T), W. 2c (1). E. 2c (T), E. 2f (1), E. 2d (T), E. 4e (T). E. 3f (T), E. 8i (3), E. 8e (5).	N. 3c (2), N. 3c (4), N. 6a (5). S. 5b (5), S. 2c (5). E. 3g (T), E. 4b (3).	N. 3e (4), N. 3e (5). S. 8e (5) W. 6c (2) E. 2i (T)	S. 2f (5), S. 6c (T), S. 6i (3). W. 2e (T), W. 7c (T), W. 6b (1), W. 3f (2). E. 9b (T), E. 4d (T), E. 9h (5).
L:01b	N. 7b (1) S. 5g (T) W. 3c (T), W. 1d (T), W. 2d (3).	N. 4b (5), N. 2b (3), N. 2c (1), N. 2c (3), N. 7b (T). W. 2c (5), W. 7b (T). E. 2d (T)	S. 6d (T), S. 5i (T), S. 7i (1), S. 3h (4), S. 5h (5), W. 5h (2)		N. 2e (1) W. 1g (T)

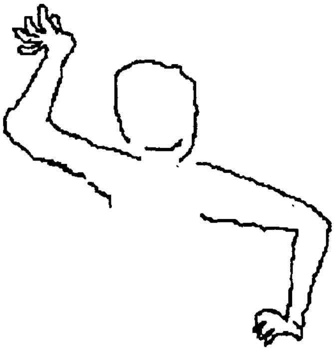
	A:01u	A:02u	A:02d	A:02t	A:03ut
L:02	N. 2g (5), N. 6e (3), N. 4d. (3). S. 9c (3), S. 8j (3). W. 7f (T), W. 4d (1), W. 3h (4). E. 3c (T), E. 9d (T), E. 8h (T), E. 2b (1), E. 6b (1), E. 5i (1), E. 2e (3).	N. 6e (5), N. 3b (3), N. 8b (5). S. 2d (3), S. 4d (1), S. 2e (1), S. 4e (T), S. 2d (3), S. 9h (3), S. 2i (3), S. 8b (5). W. 2b (1), W. 9b (1), W. 7e (T). E. 9h (1), E. 7i (1), E. 2b (T), E. 2f (T), E. 2b (5), E. 2e (5), E. 3f (5).	N. 2f (3) S. 3i (5) W. 7d (3) E. 3b (T), E. 4h (T), E. 9h (T),	N. 2e (1), N. 2e (2). S. 9b (1) W. 8b (T) E. 9d (5)	S. 9b (5), S. 7h (5), S. 5i (3). E. 9c (T), E. 2g (T).
L:03	S. 8i (3) W. 7b (1), W. 7b (5), W. 8b (1), W. 2f (3). E. 9d (1), E. 9c (5).	N. 8b (3) S. 8b (1), S. 7i (3). W. 2e (5), W. 2f (5).	S. 8c (5), S. 2i (3), S. 2j (5), S. 5h (4). W. 7b (T), W. 5b (3), W. 2b (T). E. 4i (T), E. 8b (1), E. 3h (4).	E. 4g (T), E. 4c (3), E. 6c (2), E. 9c (3).	E. 3h (5)

Table:1 Dārāsuram Airāvatēśvara temple. Frequencies of combinations with upper and lower limbs of dance postures in pillars of the *mukha mandapa.*

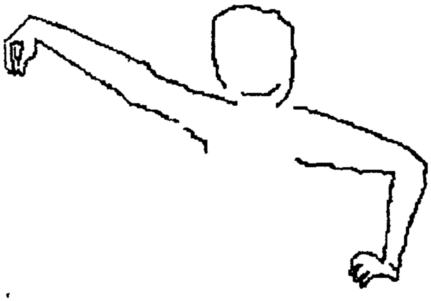
* The numbers inside of each columns show the place of dancing sculpture in the following order : directions (N is northern, S is southern, E is eastern and W is western side of pillars), place of pillars (see, figure. 1) and the level (see, figure. 2) in bracket. For example, N. 6c. (1) is the first section of the northern side of pillar 6c.

B. Mālikā of Amman shrine, Nataraja temple complex, Chidambaram

Abundant dancing figures are found in the *mālikā's upapitha* 'platform' in Amman shrine of Nataraja temple, Chidambaram. This shrine is supposed to be completed during the reign Kulōttuṅga II (A.D. 1133 - 50)(9), and 31 dancers are carved in southern side, 25 in western side and 34 in northern side of the *mālikā*.(10) Here, we can see more other frequently expressed dancing postures than Airāvatēśvara temple. The one is the upper limbs posture that one hand is rested on the thigh, the other hand, which some fingers are bent, is kept near head level (A:02t., Fig. 9). And the other is that one hanging hand is extended at the level of the head and the other hand is rested on the thigh (A:03ut., Fig. 10). As for lower limbs, the same ones as in Airāvatēśvara temple are seen here. The frequencies of combinations with upper and lower limbs as in table 2 below.



[Fig. 9] The posture of upper limbs: A:02t



[Fig.10] The posture of upper limbs: A:03ut

	A:01u	A:02u	A:02d	A:02t	A:03ut
L:01a	S.1 *, S.10		S. 5, W. 13, W.17, W.24 N.30	S. 16 W. 25. N.9, N.13, N.19, N.22, N. 35	S.30, S.31.
L:01b	 W. 19, W. 22.		S. 17, S. 29. W. 6, W. 12, W. 20 N. 6	S. 13, S. 14, S. 22. W. 2, W. 8, W. 21. N. 4	S. 3, S. 8 N. 12
L:02	S. 15, N. 26, N. 29.				N. 3, N. 5
L:03			S. 7 (lower is reversed) N. 15		

Table:2 Chidambaram, Nataraja temple complex, Amman shrine. Frequencies of combinations with upper and lower limbs of dance postures in the *mālikā*

* the numbers in each column show the place of dancing sculptures. From east to west in southern side from south to north in western side and from west to east in northern side of *mālikā* are counted each sides from one. For example, S.1 means No. 1 in the southern side of the mālikā.

C. The outer wall of the mukha mandapa of Kampaharēśvara Temple, Tribhuvanam

The Kampaharēśvara temple in Tribhuvanam near Kumbakonam is a well known cultural and art centre. The temple is supposed to be built by Kullōttuṅga III (A.D. 1178-1218)[11]. We can find 25 dancers in the lower portion of the outer northern wall of the *mukha mandapa*. The same dance postures as frequently appeared in Airāvatēśvara temple and Amman shrine of Nataraja temple are also repeated here in table 3 below.

	A:01u	A:02u	A:02d	A:02t	A:03ut
L:01a		17, 24			
L:01b	9*, 15, 22			8	
L:02		12, 13, 14	23		
L:03					

Table 3. Tribhuvanam, Kampaharēśvara Temple.

Frequencies of combinations with upper and lower limbs of dance postures in the northern wall of *mukha mandapa*

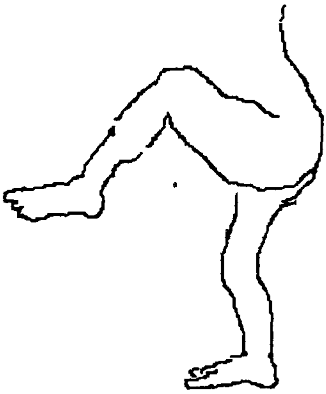
* The numbers in the columns show the place of dance sculptures. They are counted from west to east in the northern wall.

2. Comparing with Representation *Karana*

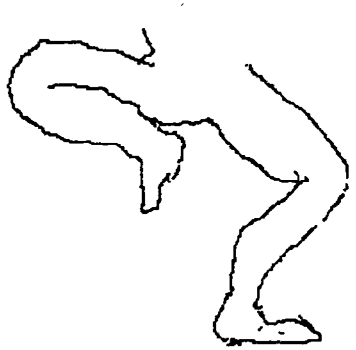
From the above result, we can find some tendencies in decorative dancing figures among different places in three late Chola temples i.e. some dancing postures are frequently repeated.

As mentioned above, we have good examples of comprehensive dance sculptures in temples in this period. One is the *gopuram* of Sarangapani Temple, Kumbakonam and the other is the eastern *gopuram* of Nataraja Temple, Chidambaram. The former is the Vishnu temple and dated in Vikrama Chola's time (A.D. 1118-

1135) (Balasubrahmanyam 1979: 196-199)(12). The latter is the Shiva temple and supposed to be contemporary with Sarangapani temple (Balasubrahmanyam 1979:213)(13). The dance sculptures of both temples have been identified as *karanas* in Nāṭya Śāstra with referring to inscriptions attached to them(14). These sculptures show us a visible canon of dance. However, the frequently represented dancing postures in decorative dancing figures are not found among these *karana* sculptures so often. At best, in those gopurams, some upper limbs like A:01u are combined with the lower portion as one free leg is lifted and crossed to the opposite side (Fig. 11) or one foot is raised up while the other leg is held still (Fig. 12).



[Fig. 11] The Posture of lower limbs



[Fig. 12] The Posture of lower limbs

As Kapila Vatsyayan emphasized in her books, *karana* is a unit of movement and not static poses. As quoted above, movement can be depicted only within limitation and one point of movement alone can be captured in the plastic medium. Therefore, 'the sculptors of *karanas* have attempted to capture the spirit of the movement at a given point'(15). If the characteristic point of *karana* sculptures would be the representation of 'the spirit of the movement', what is the decorative dancing figures which have different representations of danceing movement?

3. Dance Sculptures in series

Through anlyzing the decorative dancing figures in late Chola temples and comparing them with *karana* sculptures, we could find some differences in the representation of dancing movements beween them. Finally, we will observe those

frequently expressed postures in decorative dancing figures further in order to search for their characteristic point.

A. Pillar in the *mukha mandapa* of Airāvateśvara Temple, Dārāsuram (1) . . . . the northern side of Pillar 2c. (Fig. 13. and Plate 1.)

This pillar is divided into five sections (A Type; see Fig.2) and section 1, 3 and 5 have dance sculptures with accompanies. In the top section (section 1), the dancer's posture is the upper limbs in A:02u (see Fig. 4. Here the left arm is extended) and the lower limbs in L:01a or L.O1b. (see Fig. 6). In the middle level (section 3.. Plate 1.), the dancer's posture is slightly different from the

[Plate.1] Dārāsuram Airāvateśvara temple, *mukha mandapa*, detail of pillar, dancer

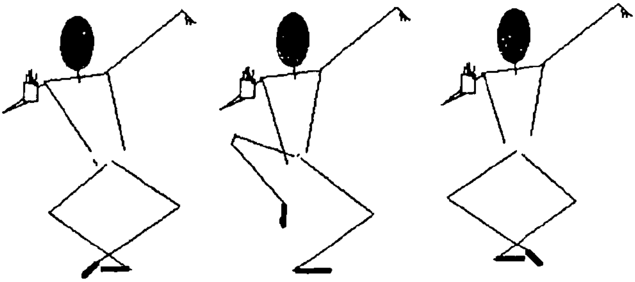
top section; switching the limbs direction with keeping same A:02u. . In the bottom (section 5), the posture of the dancer is the upper limbs in A:01u (left artm is extended to side) and the lower limb in L:02 (the heel of the right foot is lifted). Here, we may find one sequent movement of upper limbs, especially in the symmetrical representation in section 1 and 3 (Fig. 13).

Northern side of Pillar 2c Section 1 | Northern side of Pillar 2c Section 3 | Northern side of Pillar 2c Section 5

[Fig. 13] Dārāsuram Airāvateśvara temple, Pattern of dancing movement. Northern side of Pillar 2c. of *mukha mandapa*

B. Pillar in the *mukha mandapa* of Airāvateśvara Temple, Darasuram (2) - - - West side of Pillar 7b (fig. 14)

Symmetrical movement like above is found in another pillar. Here we can see only one posture of upper limbs, A:01u., which directions are same in every sections. The difference between three sections is only the posture of lower limbs. In section 1 and 5, that is the posture L:03. and in section 3, that is the posture the right leg is lifted up while the other leg is held still (see, Fig. 12). The crossing leg is reversed in L:03 of the section 1 and 5. The posture in section 3 can be seen in *karana's* sculptures of the eastern *gopuram* of Nataraja temple[16]. In keeping same upper limbs, the movement of lower limbs would be appeared here.

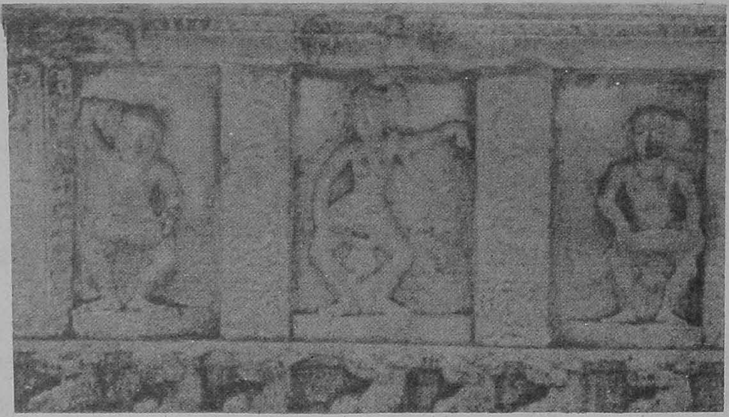


Section 1 | Section 3 | Section 5

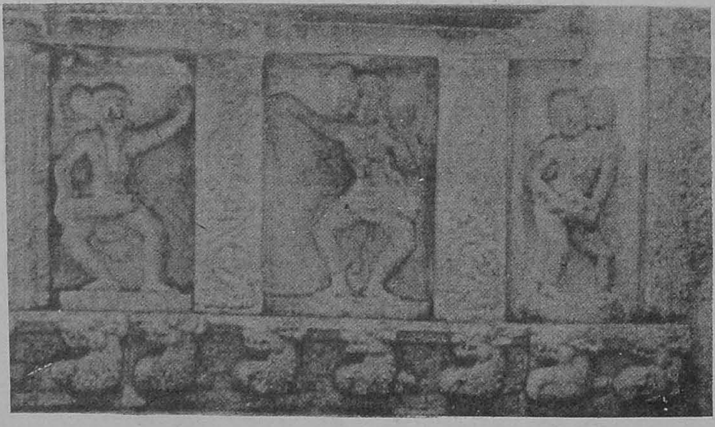
[Fig. 14] Darasuram Airāvateśvara temple, Pattern of dancing movement.
Western side of Pillar 7b. *mukha mandapa*

C. *Mālikā* of Amman Shrine, Nataraja Temple, Chidambaram (Plate 2, and 3) ----- S.30., S.31.

In the Plate 2 and Plate 3, the lower positions are same L:01b. And the upper limbs are also in same A:03ut which reversed hands in them as like one sequent movement. We can also see the shift of body weight in these two dancers.



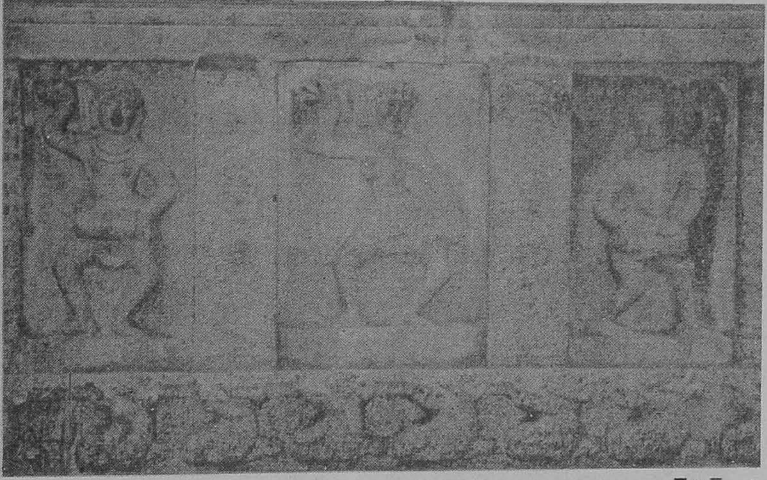
[Plate 2]. Chidambaram Nataraja temple complex, Amman shrine *mālikā*, dancer



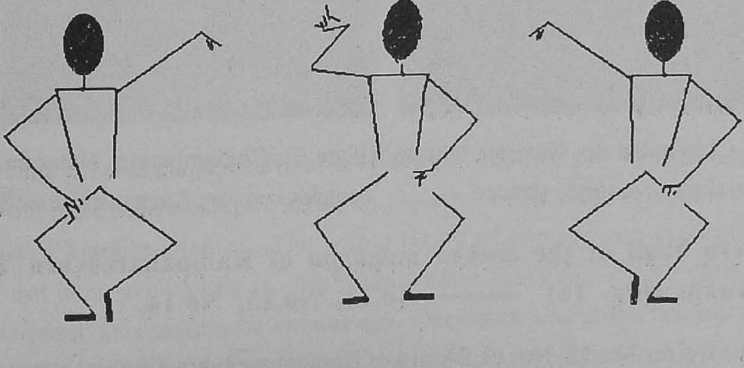
[Plate 3]. Chidambaram Nataraja temple complex, Amman shrine *mālikā*, dancer

D. *Mālikā* of Amman Shrine, Nataraja Temple, Chidambram (Plate.4. and Fig. 15) ----- N.3, N.4, N.5.

Some symmetrically dancing representations like above can be seen in other cases. In the freize N.4., the posture of dancer is the upper limbs in A:02t (the left hand in the thigh) and the lower limbs in L:01b (Plate 4). And both side of that freize, the posture of A:03ut and L:02 are symmetrically represented (Fig. 15).



[Plate 4]. Chidambaram Nataraja temple complex, Amman shrine *mālikā*, dancer



N.3 N.4 N.5

[Fig. 15]. Chidambaram Nataraja temple complex, Amman shrine *zmālikā*, Pattern of dancing movement. Frieze N.3, N.4, and N.5.

E. *Mālikā* of Amman Shrine, Nataraja Temple, Chidambram (Plate 5. and 6) ----- S.20, S.21

In other than frequently represented of decorative dancing figures, we can see some 'movement' in the dancing sculptures. In both the freize S.20 (Plate 5). and S.21 (Plate 6), dancers have damaru 'a drum shaped like an hour glass' in right hand kept near the head and *trisula* 'a trident' in left hand, but their upper limbs slightly move. As for the lower limbs, in S.20. the left foot is raised, in S.21 the right foot is raised, and they show stepping as sequent movement.

[Plate 5]. Chidambaram, Nataraja temple Amman shrine, *mālikā*, dancer

[Plate 6]. Chidambaram, Nataraja temple complex, complex, Amman shrine *mālikā*, dancer

F. Northern Wall of the *mukha mandapa* of Kampaharēśvara Temple, Tribhuvanam (Fig. 16) -------- No.12, No.13, No.14.

In the freizes No. 12, No. 13, No. 14 of Kampaharēśvara Temple, every dancers' postures are same i. e. the upper limbs in A:o2u and the lower limbs in L:02. But the raising legs are right, left and right from No. 12 to No. 14, and extended arms are right, right and left (Fig. 16). We also can see stepping and changing

hand position as one sequent movement here.

No.11. No.12. No.13.

[Fig. 16]. Tribhuvanam Kampaharēśvara temple, *mukha mandapa* outside north wall. Pattern of dancing movement.

III. Conclusion

Through analyzing the decorative dancing figures in the late Chola temples and comparing them with *karana* sculptures, we could find some differences of the representation dancing movements between them, so that we assumed that they would have some different intention of the representation dancing. Next we observed those decorative dancing figures in series. In them, some stepping or changing hand position, which is supposed to be sequent, were appeared. While *karana* sculptures were made by the intention to represent 'the spirit of movement', those decorative dancing figures would be intended to appear the movement.

In the present stage, there is no effective or systematic rules for approaching to vast numbers of decorative dancing figures. The observations in this paper is, at best, a humble attempt. The whole figure of dancing representations in fine arts has not been gripped by it. We cannot think every decorative dance sculpture as the sequent movements or cannot say that those sculptures directly show the root of today's Indian dances. And if we wish the dance sculptures to speak eloquently and to contribute toward our time's culture largely, more systematic research to them should be done. However, examples shown here may involve some possiblities of approaching to dances on the plastic medium, in which movement can be depicted

only with limitation.

NOTES

(1) The theme of dancing figures in Indian arts has been already studied by many scholars: , B.V. Narayanaswami Naidu, P. Srinivasulu Naidu, O.V. Rangayya Pantulu (Tāṇḍava Lakṣaṇam. 1936), Kapila Vatsyayan (*Classical Indian Dance in Literature and the Arts*. 1968, *Dance in Indian Painting* 1982, *Dance sculpture in Sarangapani Temple*. 1982). Choodamani Nandagopal (*Dance and Music in the Temple Architecture* 1990), Anne - Marie Gaston (*Siva in Dance, Myth and Iconography* 1982) etc.

(2) Kapila Vatsyayan, *Classical Indian Dance in Literature and the Arts* (Sangeet Natak Akademi, 1968), pp. 269-270.

(3) The division of era follows to S.R. Balasubrahmanyam's *Later Chola Temple* (Mudgala Trust, 1979).

(4) B. V. Narayanaswami Naidu, P. Srinivasulu Naidu, O.V. Rangayya Pantulu, Tāṇḍava Lakṣaṇam Munshiram Manoharlal Publishers, 1936, third e.d. 1980), Kapila Vatsyayan, *Classical Indian Dance in Literature and the Arts* (Sangeet Natak Akademi, 1968) and *Dance Sculpture in Sarangapani Temple*, (Society for Archaeological, Historical and Epigraphical Research, 1982), C. Sivaramamurti, *Nataraja in Art, Thought and Literature*, (National Museum, 1974).

(5) In Anne-Marie Gason's *Siva in Dance, Myth and Iconography* (Oxford University Press, 1982), She included the dance sculptures in the *gopuram* of Nataraja Temple, Chidambaram in 'decorative dancing figures'. But in this paper, the dance sculptures to express *karanas* are not called as 'decorative dancing figures'.

(6) S.R. Balasubrahmanyam, op.cit., pp. 225-245.

(7) The numbers mentioned in this paper is mostly made by the author.

(8) The codes in bracket, e.g. (A:01u) or (L:T01) etc. in this paper are made by the author.

(9) Ibid. pp. 207-213.

(10) Among them, one acrobat and some musicians are carved in places where mainly dancers site. They are included in the amount of dance sculptures. There are other style carving of dancers sculptures in this *mālikā*, and they are not counted in that amount.

(11) S.R. Balasubrahmanyam, op.cit., pp. 330-334.

(12) S.R. Balasubrahmanyam, op.cit., pp. 196-199.

(13) Ibid. p. 213.

(14) Sec. foot-note (4) above.

(15) Kapila Vatsyayan, op.cit., pp. 4-5. and Kapila Vatsyayan, *Classical Indian Dance in Literature and the Arts*, pp. 98-99.

(16) B.V. Narayanaswami, op.cit., pp. 28-29., Fig.39.

BIBLIOGRAPHY

Bhalasubrahmanyam, S.R. (1975) *Middle Chola Temples*, New Delhi.

------------------------- (1979) *Later Chola Temples*, Madras.

Bhavani, Enakshi (1965, reprinted ed. 1984) *The Dance in India*, Bombay.

Bhagyalekshmy, S. (1992) *Approach to Bharatanatyam*, Madras.

Coomaraswamy, A.K. (1972) *History of Indian and Idonesian Art*, New Delhi.

----------------, (reprint 1991) *The Dance of Siva*, New Delhi.

Encyclopaedia of Indian Temple Architecture South India: Lower Dravidadesa (1983) ed. Michael W. Meister, New Delhi and Philadelphia.

Gaston, Anne - Marie (1982) *Siva in Dance, Myth and Iconography*, New Delhi.

Govindarajan, Hema (1992) *The Natyasastra and Bharat Natya*, New Delhi.

Karashima, Nobaru (1992) *Minami Ajia*, Tokyo.

Khokar, Mohan (1979, 3rd. ed. 1986) *Traditions of Indian Classical Dance*,

New Delhi.

Kothari, Sunil and Avinash Pasricha (1990) *Odissi Indian Classical Dance Art*, Bombay.

Machida, Koichi (1977) *Tōyō no Bijutsu*, Tokyo.

Menon, Balakrishna (1967) *Indian Classical Dance*, Calcutta.

Misra, Susheela (1988) *Invitation to Indian Dances*, New Delhi.

Miyaji, Akira (1984) *Indo Bijutsushi*, Tokyo.

Miyao, Jiryō (1990) "Ajia Engeki ni Miru Shintai no Hyogentai" *Engekigaku* Vol. 31, Tokyo.

Naidu, B.V. Narayanaswami, P. Srinivasulu Naidu and O.V. Rangayya Pantulu (1936, 3rd ed. 1980) Tāṇḍava Lakṣaṇam. New Delhi.

Nandagopal, Choodamani (1990) *Dance and Music in the Temple Architecture*. New Delhi.

Nandikeśvara's Abhinaya Darupaṇam (3rd ed. 1975 and 4th print 1989) ed. Manomohan Ghosh, Calcutta.

Nāṭya Śāstra (2nd ed. 1967) Vol.I, tr. and Vol. II, ed. Manomohan Ghosh, Calcutta.

Pandya, Shveni P. (1990) *A Study of the Technique of Abhinaya in Relation to Sanskrit Drama*, New Delhi.

Rao, U.S. Krishna (1980, 2nd ed. 1990) *A Dictionary of Bharata Natya*, Madras.

Rowland, Benjamin (1953, 3rd ed. 1967) *The Art and Architecture of India*, Baltimore.

Sarabhai, Mrinalini (1992) *Understanding Bharata Natyam*, Ahmedabad.

Sastri, K. A. Nilakanata (1984) *The Colas*, Madras.

Sivaramamurti, C. (1942, reprinted 1956 and 1977) "Amaravati Sculptures in the Madras Government Musuem" *Bulletin of the Madras Government Museum*, Madras.

---------------- (1974) *Nataraja in Art, Thought and Literature*, New Delhi.

---------------- (1960, 5th ed. 1992) *The Chola Temples*, New Delhi.

Subramaniam, V. (1985) *Buddhism Dance and Drama*, New Delhi.

Tarlekar, G.H. (1975, 2nd ed. 1991) *Studies in the Nāṭyaśāstra*. New Delhi.

The Mirror of Gesture Being the Abhinaya Darpana of Nandikeśvara (1917, 4th ed. 1987) tr. Ananada K. Coomaraswamy and Gopala Kristnayya Duggirala, New Delhi.

Uemuram Katsuhiko (1990) *Indo Koten Engeki ni okeru Biteki Keiken*. Tokyo.

Ueno, Teruo (1973) *Indo Bijutsu Ronko*, Tokyo.

--------------- (1964, 6th ed. 1981) *Indo no Bijutsu*, Tokyo.

Vatsyayan, Kapila (1968, 2nd.ed. 1977) *Classical Indian Dance in Literature and the Arts*, New Delhi.

---------------- (1982) *Dance in Indian Painting*, New Delhi.

---------------- (1982) *Dance Sculpture in Sarangapani Temple*, Madras.

--------------- (1967) "The Theory and Technique of Classical Indian Dancing" *Artibus Asiae*.

Wolpert, Stanley (1989) *A New History of India*, New York.

Zimmar, Heinrich (1955) *The Art of Indian Asia*, New Jersey.

41

FEATURES THAT CHARACTERISE CARNATIC RAGA-S FROM THE *TAMIL ISAI* PERIOD TO THE 20TH CENTURY PERFORMANCE PRACTICE

SRITHEVI PADMANATHAN

My humble salutations to the Gracious Mother Sarasvathy who presides over such gatherings, to the eminent Tamil scholars present, to the luminaries of *Karnatic* music seated here, to the *rasikar-s* present here today, to the host of eminent musicians who have graced the soil of Mother India in times bygone, and to this distinguished audience. In this paper I shall attempt to show that there is definite evidence of a perfect correlation between the *alapanai* (i.e the exposition of a *ragam* without the constraints of set rhythm and sequential word patterns), a key feature of *Karnatic* music and the *alathi* of ancient Dravidian music. I have assumed throughout this paper that the listeners have, perhaps, a cursory knowledge of musical terms and therefore some common terms are not explained while other terms are afforded a terse explanation. Living out in South Africa, research material for such a topic is difficult to come by, as a result I have consulted only a limited number of sources, all indicated in the bibliography. One of the principal objectives of this presentation is to stimulate proper research into the multi faceted system, which I am going to expose, that characterized ancient Dravidian music. My most important source of information for this paper are living masters who have been handed this knowledge through the venerated *parampara* system of education, the most noted person being the eminent Professor Thiruppamburam Shanmughasundaram, the Principal of the Tamil Nadu Government Music College in Madras.

Features that characterise Karnatic raga-s are many but *alapanai* is the most important feature that embraces all its features. Hence I have dealt with alapanai in depth in this presentation.

Background

Karnatic music, as we know it today, is governed by authentic theoretical doctrine which has been established by a strictly disciplined oral tradition of performance extending over several centuries and thus many generations of masters and students, both in vocal and instrumental music. It is an accepted fact that *alapanai* is its primary melodic material. No one can put forth a definite date with any certainty as to the beginnings of this music system, but it is generally agreed that *Karnatic* music was formalised into a proper system during the era of Purandara Dasa, which gives us a time perspective of the latter half of the sixteenth century ie around 450 years ago. Powers categories the beginning of Indian music from material contained in the *Natya Sastra* period which is generally accepted as the second century A.D. But I have found evidence that the *fundamental categories of performing alapanai is the same as it was up to three thousand years ago and more*! There appears to have been in practice something called *Tamil isai* in the Dravidian speaking areas of a much larger India; a system that had a specific theoretical doctrine as well as practical 'expository techniques and ornamental styles' incorporated with even structures apportioned to elaborate *alapanai* in a manyfold system that enable the musician to perform creatively for serveral hours without monotony!

Two distinct styles of Indian Classical music prevail in India representing the major dialectic groups and geographical areas - they are *Hindustani* or North Indian music and *Karnatic* or South Indian music; but the "primary melodic material" as well as the basic priniciples underlying the two music systems and also the method of *alapanai* remains some what similar.

Careful observations of contemporary Karnatic music reveals that there are two sub-systems currently in practice. They are "*bhava sangitham*" and "*swara sangitham*". Swara sangitham consists of musical compositions based on the ascending and descending scales (*swaras*) of *raga* without emphasis on specific

phrases that characterise a *raga* in *swara* form but include characteristic motifs to emphasise the essential melody configurations consisting particular ways of ornamentation from the melody materila which gives the distinguishing features of the *raga*.

This is a recent development of *Karnatic* music. This hybridisation may be attributed to, among other reasons, the commercialisation of art for the film industry and for the mass consumption of untrained ears (after all appreciation of Indian Classical music is an 'acquired taste'). But, without a shadow of a doubt, traditional *Karnatic* music is *bhava sangitham* ie classical compositions infused with an array of phrases that depict various moods and emotions, interwoven with many *sruti-s* of quarter and *1/8 sruti-s* used in the ormentation. It is this *bhava* aspect of the music of India that perplexes many world music scholars as to its texture and composition as well as its spontaneous flow of melodies of musical significance containing many characteristic motifs of differing intervallic structure and which are administrative by great musicians of India even today, but whose roots go back to ancient times!

Ancient Music Sources

Interestingly, Dr Harry Powers has mentioned that *most of the pan now correspond quite precisely to melody types in the current canonical roster* (Powers 1980, 75), and yet, in the very next page, he contradicts himself somewhat with the statement, "*No existing sampradaya [tradition] of classical music has any claim to direct linear connection with the ancient period, whose sources for music history are only the textual and iconography*" (ibid:76).

I vigourously disagree to this latter assertion as comprehensive evidence seems to be available in treatises like *paripadal, thevaram songs, thiruvasagam, isai nanukam indrakaviam, tholkapiayam, silapathigaram, seevagasinthamoney, panchamarabu, isaimarabu, kalvettukkal, agananuru, purananuru,* and *yal nool* which are about the only available literary sources as most of the valued Tamil literature and treatises have been destroyed by white ants, cyclonic floods, political disturbances in India's cultural history (Shanmugasundaram) and the receding southern land mass which at one time extended many thousand kilometers further

south and included present Sri Lanka, but which has been covered by the sea, with only a few literary works being salvaged onto dry land (*Kaviyogi Shuddananda Bharathiar*). But, the foremost reason for the seeming break in connection between contemporary music and ancient Tamil music appears to be some kind of 'political cacanny' coupled with fear, *Bramanic* domination, selfishness and ignorance of the consequences of hiding the system. The Tamil Musicians kept this great art to themselves, guarding it stealthily and carefully, passing it on only to their direct descendants, not realising that this art, in its original form may be close to extinction.

It is amply evident from 'Tholkāppiyam' (the name Tholkapiyam literally means 'explanation of the ancient : *Thol* - ancient, Kāppiyam - explanation) and other sources that the *Dravidian* Tamils of its period enjoyed music and dance as one of their premier livelihood. The *sampradays* of classical music of that period did exist but most of it was concealed due to the practice of *kalaimarai vamaithi* (Shanmugasundaram : 89).

The divide between *Tamil Isai and Karnatic Isai* became more pronounced with the advent of a host of great musicians and composers who set the course of present *Karnatic* music practice. The following works number among the compositions being referred to:

- Jayadevar's *gitagovinda* of twelfth century,
- the *Kanarese Kirtana of Purandara Dasa, Ksettrayya* and *Rama Dasa* in the fifteenth century,
- *Bhadrachala Vihayaraghava, the Nayak of Tanjore's compositions of padams and bhakti songs on Lord Krishna* in the seventeenth century,
- the eighteenth century saw *Bodhendra, Ayyaval, Sadguruswami* and others,
- Nineteenth century heralded some of the most famous and greatest of *Karnatic* composers whose works provide the bulk of and most popular music material today; together they form a spiritual *triumvirate*
- the famous *Swami Thyagaraja, Muthuswami Dhikshithar* and *Shyama Sastri*. They travelled all over South India visiting many temples,

singing *kirtana* in praise of the presiding deity, the compositions covering most of the popular *ragam-s*.

Ancient Music Structure

Tamil music of Tolkāpiyam period had a *swara* structure of seven principal notes:

Present (Karnatic)			Ancient (known as *adhi isaigal*)
Sadjam	*(sa)*	-	*kural*
rishabam	*(ri)*	-	*thuttham*
gaandaram	*(ga)*	-	*kaikkilai*
mathyamam	*(ma)*	-	*wulai*
pahchamam	*(pa)*	-	*ilee*
dhaivatham	*(dha)*	-	*vilari*
nishadam	*(ni)*	-	*dharam*

The *adhi isaigal* were sounded by the long syllable alphabets of Tamil viz aah, eeh, ooh, ea, oh, called *netteluthugal.* These notes were classified according to *isai, manam*, etc. [(Appendix I) (Kulendran, 1990: 75-77)]. It is due to the influence of *Sanskrit* that these seven notes came to be called *sadjam, rishbam, gaandaram, madhyamam, panchamam, dhaivatham* and *nishadam.*

In *Tamil Isai*, *sruti* had grammar of its own called *alagumurai*, hereby one of its four groups called *vannapattadai* shows how the seven notes were derived by cycle of fifths and cycle of fourths (characteristic of present major scale in western music) and is worked out for seven *mandalam -s* or *sthayi-s*. This methodology of grouping is stated in *silapathigaram.* It is a marvel and wonder that such a meticulous structure was in force at such an early era and which later on we find is used in western music! Perhaps this is the reason why *Ilango Adigal* praised *Tamil Isai* as *asaiya marabu.* It is found in *Isai marabu* that ancient pan-s were one hundred and three in number, formulated by the process of *pan, pan-s iyal, thiran, thirathiran* (Kulendran 1990: 77). These pan groupings are similar to *Karnatic*

raga groupings of *shadavam, audavam*, etc. Though there may have been various changes and alterations in the classification of *raga-s* due to the passage of time (many thousand years!) and also various kinds of political upheavals, it appears that twenty seven *raga-s* (Appendix 2a, 2b) of the *Tamil Isai* period are still in use in *Karnatic* music (ibid: 91-93).

Alathi

Elaborate expansion of a *ragam* was called *alathi*. What is *alathi?* In order to express it's *rasam* (moods) in the form of *bhava*, several motifs (themes in phrases and expressions), *gamaka -s* (waves of the voice) and combination of different phrases are used. The idea is to bring out the sweet melody of the *raga*, depicting its complete array of *rasam*. In this process some *raga-s* could have particular phrases typical of that *raga*. The 'colour' of the *raga* is expressed only if all the necessary phrases have been used in the process of its *alathi* just as in present *alapanai*. It appears that in those days seven *thala-s* (time units that make up rhythm in Indian music), and five *gathi-s* (time measure in each unit of *thala*) were used in eight *vinaipadugal* or *kiriya-s* in alathi (Appendix 3).

Particular letters with particular sounds were used in *alathi*. It had a grammar of its own:

- five *wuyirkottuluthugal* (short sounding alphabets - a, i, u, e, o)
- five *nettelthu* (long sounding alphabets - aa, ee, oo, ii, oo)
- one *meieluthu* (the single syllable - mm ...)
- two *wuyirmeieluthugal* (t and n)

These are found in Tolkāppiyam (Shanmugasundaram : citation).

Silapathigaram reveals that *inai, kilai, pagai* and *natpu* were considered in the elaboration of *alathi*. In the present *alapanai* these are observed as *vathi, samvathi, vivathi* and *anuvathi*. Silapathigaram also reveals (in *vernitkandhai* and *arangetrukkathai*) *alathi* as being elaborated in the three *mandalam-s* called in *Tamil Isai, valivu, melivu* and *saman*. They are used as *thara sthayi, madhya*

sthayi and *mandhara sthayi* in contemporary alpanai.

Each *raga* had *arosai* and *avarosai* as its guidelines in *Tamil Isai.* Vocal music was called *midett isai.* These are used in *arohanam, avarohanam* and *vaipattu* at present *lakshanas* also were stipulated for a musician in ancient period. *Nachinarkiniyar* explains this as '*wullalappadal*' whereby a vocalist should train his voice to project it from the throat bring out sweet melodies using the eight *kriya-s* mentioned above. Adding *whullalam, vinthu* and *natham kriya-s* become thirteen *kriya-s* in number. Sanskrit text have expressed various opinions on the number of *kriya-s* used in music but at present ten *lakshana-s* are used in practice.

There appears to have been a time measure in *alathi* called *varampadal. Koodaipadal* ment a combination of words and melody in the *alapanai. Vagai* meant first, second, third and fourth speeds - i.e. *tha* (one note in four beats), *tha tha* (two notes in four beats). These speeds are referred to as *vilamam, mathimam, drutham* and *adhi drutham* respectively (Shanmugasundaram). Even *gathi* seems to have been used in *alathi* as 3/3, 3/4, 3/5, 3/7, 3/9 and *nadai* was used as 3/4, 3/5, 3/7, 3/9. At present this doesn't seem to be used by many musicians. Those who learnt under the *gurukulavasa* system (staying with the *guru* during the entire duration of study) from that particular tradition *Tamil Isai* were the only musicians who could use this style (Shanmugasundaram) (Appendix 4).

Thirukkural reveals two categories of *pan-s,* namely, *pan-s* that could be sung and *pan-s* that could not be sung.

Pannellam padatkiyaipindret kannenag.

Kannortam yilutha kann.

Those pans that were categorised as "*padatkuriya pan*" were those which could be lengthily elaborated with all the important configurations stated above (ibid: 31).

The requirements of a music teacher has been explicitly expressed in *Silapathigaram* in that he/she should be able to sing *alathi* incorporating the specific structures mentioned above and he/she should also understand dance,

music, Tamil for the use of songs. *pan, pani, thooku, mudam* and *thesigam* without any mistake. He/she should also be in a position to eradicate any wrong expressions (Kesigan 1993:43-46). Does this not reveal the high status of *alathi* in *Tamil Isai* period? Alas, it is a pity that we are not aware of the eight *isai karanam-s* and the eight *kalatholil-s* of the ancient period.

In *Tamil Isai alathi* is described as a flight of an eagle, an eagle, in its flight into the sky, would ascend to a certain height, level off and 'catch its breath', then proceed to another height, level off again and repeat this process. In the same way *alathi* is elaborated in different stages, firstly only in *mandra mandalam* followed by *mathya mandalam* and then into *thara mandalam*, where all the relevant *kriya-s* are used and it then ends in the beginning note or *swara*. In the second phase the *raga* is elaborated in *bruka* style on all three *mandalam-s* in *drutha gathi* before it rests in *athara sadjam*, thus *raga alapanai* remains, then and now, to be ecstatic like an ocean. This is what *Nachinarkiniyar* expressed as *wullalappadal. Alathi* was and still remains to be the 'battlefield' where a musician could use his expertise to show his prowess, just as a soldier is able to display his skills best on the battlefield. Though we see ancient *alathi* as *alapanai* of today, some of its essential practice are not in use today. It is fervently hoped that highlighting and exposure of *alathi* structure arouses research scholars to avail themselves of the opportunity to bring out much more valuable information on the practice of *alathi*.

Other Aspects of Ancient Tamil Music

It appears that in the ancient times music was performed without a drone *thambura sruthi*, whereas a drone is essential in any music performance today. The absence of a drone enable ancient musicians to administer *gragabetham* (the art of switching from the first to the second notes in a *raga*, and using the second note as a first but adhering to the required note frequencies - thus giving rise to an entirely different *raga* in the middle of a song, and then switching on to the third note, and so forth.

As mentioned earlier in the process of *uligramma* (cycle of fifths) and *ulaigramma* (cycle of fourths), the original pentatone *ranga, mohanam,* gave rise

to *raga-s mathymamavathi, hindolam suthasaveri* and *suthadhanyasi* while performing *gragabetham*. These *raga-s* were performed with great *bhava*. It is interesting to note that even the Chinese use pentatone scales in their music (Kothandapani, 1958:50). Pentatonic scales were used because of its special ability of whole tones to be rendered with feeling in each of those *raga-s*. *Gragabetham* was also called *kuralthiripu*. In *Silapathigaram, arangetrukkadhai* reveals that the fourteen strings of the *aya palai* were used to formulate the three *mandalam-s* of one *palai*.

It is also revealed that *sem palai pan*, tuned to the *yal*, propagated the *pan-s padumalai, sevvali, arumpalai, kordipalai, vilaripalai* and *mert sempalai* using *thutkilamai thirithal* (Appendix 5). The changing of these *pans* were effected instantaneously and effortlessly. Perhaps this could be compared to the modulation of western music. This art is virtually not in practice today. This exclusion is usually exonerated because of the presence of the drone which is obviously a hindrance for such practice.

Dravidian Tamils were experts in astrology, astronomy and calculations. The twelve zodiac signs (used in astrology), were used in the grammar of *sruthi* in Tamil music! While *sa* and *pa* remained without any change, the other *swaras* were measured in *alagu* (microtonal sounds between two *sruthi-s*) according to the *bhava* they epicted in a *raga*. There existed as specific grammar for the use of *alagu-s* which varied from 12 to 92. According to this the *pan ayar palai* had twelve $\frac{1}{2}$ *swara-s* in an octave, *vatta palai* had twenty-four $\frac{1}{4}$ *swara-s*. *Thirikorna palai* had forty-eight $\frac{1}{8}$ *swara-s* and *sathura palai* had ninety-two $\frac{1}{16}$ *swara-s*.

It is categorically stated that there is no other type of *sruthi* for Indian music. The practice of 22 *mathrai* in an octave according to *vattapalai alagu* grammar, is what Sarangadevar, in his treatise *Rathnaharam*, expressed as the *sruthi-s* that *Karnatic* music has as in practice (Shanmugasundaram:74). An in depth analysis of this subject could solve the problem of the confusion caused by the varied opinions of performing artists of the number of *sruthi-s* used in *Karnatic* music, particularly whether this number could be 22 only.

Furthermore, it is understood in *Tamil Isai* period that the *murchana* system was used in the exposition of *raga*. This practice appears to be totally eradicated

from present music. I am of the opinion that this system of the *raga-s* under the *morchana* system, such as *atana, sagana, biagadai, dharbar, devaganthari, nayagi* and *neelambari* are used in practice even today, and each have specific expression of *bhava* possibly passed on to us for hundreds of centuries, expressing the *navarasa-s* which is said to have had even healing powers over incurable diseases, as mentioned in ancient literature. These are several factors that could be researched in depth to produce useful information on *Karnatic* music.

Conclusion

I have attempted to elucidate the structure and practice of ancient *alathi* and shown how it parallels our *alapanai*. I have also pointed out some of the other aspects of ancient Tamil music that, if brought to light and used in the present era, will immensely enhance *Karnatic* music. I believe that we must all endeavor to determine the number of *sruthi-s* used in the *raga-s* appended in appendix 21a and 21b, and record the essence of the *bhava* exposition and even try to establish some notations that would facilitate interpretation of its usage for future generations - before the very few traces of this ancient treasure become completely extinct. Great progress could be established in conferences of this nature. It is my abiding prayer that we wake up to these revelations and devise ways and means of re-using and incorporating the 'dead' and other hidden practices in India's future music performances. Due to the unavailability of research material, my citations for this paper has been limited to *Silppathikaram* and a few other texts and manuscripts. Imagine how much more could be unravelled with proper structured and purposeful research!

BIBLIOGRAPHY

Abraham Pandithar, *M. Karunamirtha Sakaram*, Thanjavur.

Bharathamuni N.D., *The Natya Sastra of Bharathamuni: Raga Natya Series No. 2.* Translatedd into English by a Board of Scholars. Delhi : Sri Satguru publishers.

Deva, B.C. 1981 *The Psychoacoustics of music and speech.* Madras: The Music Academy.

Engel, C. *The Music of the Most Ancient Nations.* London : William Reaves Bnk Sellers.

Jairazbhoy, N.A. 1988 "South Asian Arts: Music" In *The New Encyclopedia Britannica: Macropaedia : Knowledge in Depth.* Vol. 27, 738-746.

Kesigan, P. 1993 *Silappadikaram*, Madras: Pari Nilayam.

Kothandapanip Pillai, E.K. 1959 *Palam Tamil Isai,* Tandavuri : Saiva Sidddhantha Press.

Kulendran, G. 1990 *Palam Thamil Adal Isai.* Thanjavur : Tamil University Press.

Nacchinarkiniyar, *Silappadikaram Urai. Seevaka Sinthamani Urai.*

Pingala Nigandu.

Powers, H.S. 1980 "India : The Region, its Music and Music History". In S. Snide, ed. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 9, 69-91.

Shanmugasundaram, T.S. *Thamil Isaiyin Thonmai*, in print.

Viswantahan, T. *Raga Alapana in South Indian Music*, Ph. D. diss., Wesleyen University.

Tamil Isai : tharak kiramam : utpath thi : seyal murai : gunam.

Murai	Tharak Kiramam Produced by Kural Thiripu.	Swaram (notes)	kai (music)	Manam (smell)	Suvai (teste)	Osai (Sound)	God	Organ that produces it
2	Born from ulai srgmp - (S-P)	s	kural	mouval	milk	bee	Viswamithran	midaru (Neck / vocal chord)
4	Born from ili rgmpd - (r-d)	r	thuththam	mullai	then (honey)	killai	Yaman	nā (tongue)
6	Born from vilari gmpdn - (g-n)	g	kaikkilai	kadampu	thayir (curd)	vasi	anki	annam (urula)
1	Born from tharam mpdns (M-S)	m	ulai	vanchi	nei (ghee)	yanai (Elephant)	thingal (moon)	thalai (head)
3	Born form kural pdnsr (p-r)	p	ili	neithal	ealam	thavalai (frag)	Veiyon (Sun)	netti (forehead)
5	Born from thuththam dnsrg (d-g)	d	vilari	veerai	valai (plantain)	Thenu	Gouthaman	nenchu (chest)
	Born from ulai nsrgm (n-m)	n'	tharam	punnai	thadimak-kani	ādu (goat)	kāsipan	mooku (nose)

No: 1. (Kulendran, 1991: and Shanmugasundaram : 18-19)

Composition	Pan	Ragam
Thevaram	servali	ethukula kambothi
Thevaram	thakka ragam; thak kesi	kambothi
Thevaram	puraneermai	poobalam, bouli
Thevaram	panchakam	ākiri
Thevaram	natta padai	gampira natai; nattaik kurinji
Thevaram	ānthalik Kurinji	sāmā
Thevaram	gandaram, piyanthaik kantharam, kolli kollik kouvanam	navaroj
Thevaram	palam panjuram	sangara bharanam
Thevaram	meka ragak kurinji	neelambari

No. 2. a Kulendran, 1990 : 91

Kind of composition	Pan	Ragam
Thevaram	palanthakka ragam	arabi; sutha saveri
Thevaram	Kurinji	harikamboji; suruti, kurinji ragam
		panthuvarali
Thevaram	natta ragam, sāthāri	sourashram
Thevaram	viyalak kurinji	madyamavrathi
Thevaram	senthuruththi	mayamalaragaulai
Thevaram	enthalam	ketharagaulai
Thevaram	gandara panchamam	bhairavi
Thevaram	gowsikam	nathanamakkiriya
Thevaram	seckamaram	atana
Thevaram	yarl muri	aṅkamboji
Thiruththandakam		mohanam
Thiruvachakam		ānanda bhairavi
Thiruvisaippa malai		

No. 2 b Kulendran, 1990 : 92

METHODOLOGY OF ĀLATHI

No	Tamil Term	Sanskrit Term	As in Performance Practice
1	Muthal	Graham	First svaram used in melodical phrase
2	Kiḷamai	Amsam	Jeeva svaram that should occur frequently
3	Mudivu	niyasam, apaniyasam, sanniyasam, vinniyasam	Ending svaram of different phrases
4	nirai	bahuthvam	Phrases that are to be stressed and used frequently
5	Kurai	atpathvam	Phrases that should occur rarely
6	melivu	mandra sthayi.	Prayoga-s in mandra sthayi (lower octave)
7	valivu	thara sthayi	Prayoga-s in higher octave.
8	Saman	madhya sthayi	Prayoga-s in middle octave.
9	Varaiyarai		Measures to be noted in order to avoid mix of another raga according to the grammar.
10	murai		Svara phrases and prayoga-s that should be used.
11	neermai		Singing the pan with feeling.
12	ullalam	nalithat, gampitham, gamakam	Ornamentations such as gamaka-s, drikai and brukka.

No. 3 (Shanmugasundaran: 30-31)

Terminologies and their meaning in Raga Ālapana : Tamil Isai

No	Terms	Meanings
1	Muthanidai	Sing in lower octave: Sing in mandra sthayi
2	Thiral	mudukiyanilai : Cramped prayoga-s
3	Varam padal	Sollolukkam and Isai olukkam : Phrases in words and svarvams in akara
4	Vakai Practised today	Muthal nadai; (1st nadai) — Erandam nadai; (2nd nadai) — moondram nadai; (3rd nadai) — nankam nadai (4th nadai) tha , , , vilambam — tha, tha, mathimam — tha tha tha tha thrundam — tha tha tha tha tha tha athi thrudam
5	nadai	3/3, 3/4, 3/5, 3/7, 3/9
6	kathi	3/3, 4/4, 5/5, 7/7, 9/9

No. 4 (Shanmugasundaram)

No. 5

"... . There has been no attempt to determine the exact size of the srutis in any of the traditional Indian musical treatises until relatively modern times (18th century) . . ." (Jairatzbhoy, 1988: 741)

that kilamai thirithal yielded the classification of ragas. It appears that *inthisaip pan-s* could have been the first ones to have evolved by *grahabedha*. The first five *svaram-s* in *vannappattadai* gave rise to *inthisaippan* of raga *mohanam*.

1. ORIGIN OF *PAN-S*

S R G P D S ----------------------	MOHANAM
S R M P N S ------------------	MADHYAMAVATHI
S G M D N S --------------	HINDOLAM
S R M P D S ------------	SUDDASAVERI
S G M P N S ---------	SUDDHA THANYASI

(Srithevi Padmanathan, 1991)

The five *svara-s* of the black notes of an octave in a *harmonium* would give the five *pantatone* raga-s using R2, G2, M1, D2, N2 derived from the following:

S R M P D S ---------------------	SUDDASAVERI
S G M P N S -----------------	SUDDHA THANYASI
S R G P D S --------------	MOHANAM
S R M P N S ------------	MADHYAMAVATHI
S G M D N S --------	HINDOLAM

Chinese music is *pentatonic*.

Inclusion of other two *svara-s* will cause half-tones. Ragas using full tones only have good scope for expansion.

It is evident from quotations given above that *pan-s* of Tamil Isai have been in existence since 2nd century AD.

The following *pan-s* have their corresponding ragas that are in use today.

2. ORIGIN OF PAN-S

1. s r g m p d n when *kural* became kural : sempallaip pan
2. s r g m p d n when *thuththam* became *kural*: padumalaippalaippan
3. s r g m p d n when *kaikilai* became *kural*: sevvalip pan
4. s r g m p d n when *ulai* became *kural* : arumpalaip pan
5. s r g m p d n when *eli* became *kural* : kodippalaip pan
6. s r g m p d n when *vilari* became *kural* : vilarip pan
7. s r g m p d n when *tharam* became *kural* : metsempalaip pan

---

Ancient *Tamil Isai* practiced *thatkilamai thirithal* as above. While the *kural* changes, other svara-s remain in the same position.

The *bhava* of the new pan is effected through the change in the way those *svara-s* are meant to be manipulated or produced with particular graces or *gamaka-s* and *prayoga-s*. This process requires tremendous skill.

42

THE ANCIENT CONNECTIONS BETWEEN TAMIZHISAI AND ANDALUSIN MUSIC OF ALGERIA

"Leiley . . . . emm'e . . . . leiley . . . ."

INDIRA SRINIVASAN

It was a full moon night. The mild drumming sounds of 'Derbuka' - the drums of Algeria, the dance with songs with the words ending in each stanza as "Leiley.. leiley.. leiley.. emm'e.. leiley ..a' ...a' ...as ...sall.. la'am", alongwith clapping of hands in between, ...all these were heard from a far off distance. It all made me think as though we were in India only, seeking 'Kerala's 'Onakkali' or Andhra's 'gobbillu' of Sankranti; but in reality, I was at Algiers' the capital city of Algeria, the North African country on the Mediterranean coast, spreading upto the great Sahaara - desert in the south. It was a wedding celebration. They create elongated whistling sounds also as in Bengali & South Indian Adi-Vasi marriages.

The more I experienced their music, and customs, the more I was surprised to find some unknown connections between India and Algeria in the remote past. This paved the way for my research later on.

From Boumedienne Airport of Algiers (AL-DJAZHAIR), we had travelled by a nice 'Peugeot' a French car, through a wide, clean, six-laned - highway. On sideways, one can see the fullgrown trees of oranges, dates, olives, plums, prunes, etc., filled with fruits. Unlike in India, no one touches them because of their self-discipline.

The dark hotel - room was filled with a nice aroma of pure decoction coffee, similar to our South Indian, as well as the smell and smoke of coal-fuel from their

'Choolas' from the backyards.

When I played our audio-cassettes, lot of Algerian-faces peeped through their windows to listen! They liked our songs, especially "Samsaaram, Samsaaram" of A.M. Raja, very much.

Later, at El-Khrovb Village and at Constantine city on the eastern part of Algeria, I exchanged notes with Algerian musicians. They play 'homophony' i.e. melody in groups like harmony, and follow western staff-notation.

On Prophet Nabhi's birthday, Algerians celebrate with crackers, sweets, new clothes and lighting lamps - all like we do for our Deepavali Celebrations. I heard a superb song broadcast in 'Radyoo-Alger' on that day. It resembled our 'Keeravani Raga' and in 'Khanda' Eka talam (tisragati) - just like one of our songs!

Ramzan, New Year's Day, July, 14th - Algeria's National Day-all are filled with music and are sung in 'modes' similar to our ragas:

Mayamalava gaula - 'KABYLE' (a tribe also)

Navaraoj - (Aeolianmode'), Todi - 'Chaabi', Kharaharapriya; Shaouvi'.

Sankarabharanam - 'Folklore - Setifian',

'Punnagavarali', - all typical South Indian ragas and in our short and crisp style.

Beats are : Ādi (tisram) - (staifi); Chatusram - 'goubahi'; Chāpu - 'Ramba' & 'Ekam - Berrouagi', etc.

Though superficially it seems different, inwardly it is similar to our ancient South Indian Music. I also heard, Qurran hymns being chanted soul - stirringly by a blind singer in a mode similar to our : 'Harikāmbodi' (Suddamēla) their's and our ancient Tamil-music's important raga.

At times three players of 'Derbuka' (drums like our 'Kanjira' in big size) and a small country flute, traverse throughout Algeria, and play on the roads and in the Television too and get cash and kind. They come from the deserts of

Sahāra. The famous Algerian mode 'Chaabi' (Todi - of S. India) was played elaborately by them in the way our Nadaswaram and Tavil players play!

Past : (Ref: J. Nehru, A.D. 1947: P-60)

1* In Arabia in Mitanni (Old Babylonia) an Indian dynasty settled with troops, Indian culture, worship etc., 1500 B.C. Naturally their music also get mingled with the music of Mesopatamia, which caused its influence in the music of Arbia, then Algeria later.

These Mitanni people called 'Arabita-is' by Greeks, later in 500 A.D. had the habits of ancient Tamils, worshipped snake-gods, had matriarcheal social-institutions.

2* (Dr. S. Radhakrishnan (1980) PP80-83½)

They settled in Mohonjadaro - Harappa first and later spread in the vast land of India, speaking a language similar to Tamil, using their own script.

Around 300 B.S. in North West India, a similar script to 'Arabi': 'Kharosthi' got developed and later went to 'Khotan' in 'Sinkiang-China', and 'Brahmi-Script' replacted it.

As 'Arabitai-s' came from desert areas (Paalai' in Tamil means desert; 'tai' - mother/mother-land as 'Arabi') - they might have named their ancient modes as 'Paalai' (eg. Vilarippaalai' etc).

Later (till 1000 A.D.) trade and cultureal links between South India and Arabia got developed. Upto Rome, Cargo went as the Suez-Canal, in its former version was opened by Ptolemy Philadel-phus of Egypt. Children and cultural - women, were sent with elephants, monkeys, pepper, sandalwood, etc. Through these exchange, our Tamil-music spread in Arabia. Male Singers from Syria and Arabia also came as minstrels, learnt our music, returned to Arabia, to spread it there.

3* (Bachir Hadi Ali-Algerian Book 1985).

Andalusian Music: Meanwhile, "Ishaq-al Maussilli, a court-musician at the

Caliph of Baghdad was asked to form a band of singers and players. "Zyriab" - "the nightingale - voiced one", was introduced and when Ishaq presented Zyriab with his four-stringed 'lute', Zyriab refused and started to play and sing with his own self made five-stringed 'lute' ('Parivādhini' of - ancient Tamils)! So, Ishaq gave him the option of getting away from Baghdad or live as a deadman from next day onwards, as he feared Zyriab's competition becoming rivalry later.

Zyriab went to 'Cordoba' (in Spain which was ruled by Muslim Moors) and the Emir there, welcomed Zyriab and gave all facilities to create a new atmosphere in all fine-arts (including cooking) to compete with the court of Baghdad!

Thus Zyriab started his own school of a new type of Music, 'Andalusian' from 'Andalusia' and 1000 songs. When the Moors from Spain were driven to North Africa by the Christians, Zyriab and his music got introduced in Algerian cities of Algiers Tlemcan, Annāba, Constantine etc.,

It spread orally like our Sourth Indian Music at first. Andalusian Music also has got chest, head, and nasal notes (acc. to Al-Farahi the Musicologist) - like our St. Tyagaraja says in the song "Sobillu Saptaswara" - "Naabhi hrud Khanta rasa naasaadi" etc. Our 'Gamakams' are their Fioritura and their 'Tahāsin' are like our 'sangatis' in South Indian Music. Like our 'pagal' and 'Iravuppaṇ' they also have modes according to the times, and even originated with the names of places like "folklore Oranais" (from Oran) etc.

Musical instruments

Algerian 'rababs' are similar to our ancient Dravidian Lutes (Parivaadhini) and 'harps' are as our ancient 'Makara-yazh' type. Derbukas are drums similar to our Kanjiras (in big size) as well as small 'derbukas' like our 'udukkais'. They also use Western instruments like: Violin, Guitar, Piano, Organ etc.

They sing folk songs like our 'Eetrappaattu, laavani, and' uunjal', historical and mythological songs similar to our Raja Desingu Padal, 2 Kattabomman Padal, etc. They also sing raga- exposition in high pitch, using gamakas slighty faster. One stanza they sing with the drone (Sruti) and follow it by instrumental notes

and then again sing 2nd stanza.. then notes.. and on it goes.... likewise, continuously for a long time.

All in all, though Algeria is a country with cold climate, unlike our hot South India, and have the semitic 'Arabi' language, written from right to left unlike our Tamil, and has got Islamic religion and Muslims, unlike our Hindus of India (though we have Muslims too but of a different type), Algeria's ancient links with our South Indian Music got revived recently when I was asked to present two concerts (Classical and light - classical) alongwith Algerian Accompanists, and taped and gave 3 audio cassettes of my concerts, and 2 articles translated into Arabic and French; all these were taken by their Dept. of Culture and Ministry of Foreign and Cultural affairs.

They become interested in learning our South Indian Music and so if cultural - scholarships were to be given to them by our South Indian Universities giving music (practicals & theory) as their subject, the Algerian musicians will really welcome it, and we can renew our ancestral cultural relationship with Algeria, once again, but this time directly, not--via-Arabia "Alue-Revoir" - "Shunkran".

REFERENCES

1* J. Nehru, *Discovery of India* (1947)-Pkt-edition, Delhi.

2* S. RadhaKrishnan, *Cultural Heritage of India* (1980) (edited) R.K. Mission Institute of Culture, Calcutta.

3* Bachir Hady Ali *What is a National Music* (1985) (Algeria).

43

THE ANTIQUITY OF TAMIL MUSIC

S. JAYALAKSHMI

Tolkappiyam

Even as Tamil language is fresh, young and alive, Tamil music also has survived the span of two thousand years and more. One of the three fold aspects of Tamil is music. This itself shows how important a place had been given to music. Tolkappiyam the reputed Tamil grammar said that speech and melody are born from the same source, while the speech is measured by accent, the music is scaled by tone. The vowels can stretch itself any longertime in musical phrases unlike the speech and that the rules for musical phrases had been given in the works on music which describes the stringed instruments.

Alapirantuirttalum orricai nitalum
ulatena molipa icaiyotu civaniya
narambin 'maraya enmanar pulavar — *- Tol. eluttatikaaram.*[1]

There were many works in Tamil on Music, most of them were lost by ravage of times. Some of the works mentioned in Cilappatikaram commentaries are: Agattiyam, Icai nunukkam, Indirakaliyam, Gunanul, Kuttanul, Cayantam, Panca Bharathiyam, Panca marapu, Bharatam, Perunkuruku, Perunarai, Mativanarnatakam etc.

The five fold aspect of landscapes in Tamil country, a unique characteristic of Tamil Tradition is also mentioned in Tolkappiyam. Tol. means very old - Even at that time the book was called very old. Each land, Kurinji, Mullai, Neital, Palai, Marudam was assigned its special god, food, animal, bird, drum, the matter, the stringed instrument of yal etc, classified according to its nature and surroundings.

Teivam, unave, ma, maram, pul,
parai, ceiti, yalin pakutiyotu tokaii,
Avvakai piravum karuvena molipa - *Tol. Porul. Arattinai.*[2]

Thirukkural also refers to yal, kulal and also the definition for singing the song with the appropriate pann (Ragam).

Cankam Period

When we come to the Cankam age we come across the great Panars (the bards) the Patini (the female singer) Virali (the dancer) who were held in high respect in the society, who moved with the kings and rulers and with common people as well with high dignity. The references about music were plenty and were highly aesthetic. The information we get from Cankam literature is of a high order, well developed and advanced in the realm of music. The Cankam literatures 'Cirupanarrupatai, Perumpanarrupatai, etc., speak about the Panar tradition. A troupe of musicians on their sojourn, when they met another music party would direct them to a king or richman from whom they got plenty of gifts. This gesture of guidance with friendship was called Arrupatai. The legendary Panan also played the part of messenger between lovers. When the Panan visited a kings court, that king used to show him all hospitality and please him, hence the Panan pleased with the generosity of the king, sang in praise of the benefactor which became the immortal poems of Cankam literature. The bard who was an expert in playing the stringed instrument of Yal was called yal panan. The stringed instruments of yal were of seven strings, fourteen, twenty one strings, etc. They were cakota yal, cenkottu yal, periyal, makara yal, etc. The stringed instrument of yal was like the piano forte of western music which was used for modulation called 'grahabedam' or 'kural tirupu'. The modes were played by shifting the key. The cycle of fifths and cycle of fourths were mentioned and the norms for projecting the melodies are referred to in Cankam literature.

Again the panns were classified according to times and seasons. There were ragas of morning, evening, dawn, midnight, midday, etc. The Yal panan tunes the instrument to the melody of maruda pan. The moon is fading, the dark night is withdrawing, the dawn is breaking the lotus flowers blossom in the ponds the

evening flowers close their petals. The birds come out of their nests chirping, the cuckoos singing with this back ground, the Panan starts playing the 'maruta pann'.

mati nila karappa velliyertara
vakai man nallil
porimayir varanam polutarintiyampa
poikai pumukai malarap panar
kavin ceriyal katanarintiyakka
iravup puram petra ema vaikari *-Puram - 398-1.6.*[3]

The evening melody was cevvali. The twilight is coming on. The women start lighting the lamps for the evening. The darkness is slowly prevailing. The bard tunes his instrument to the melody of cevvali.

Tivavu meinirutta cevvali panni
kural punar nal yal mulavotonri
nunni rakuli irattap palavuta
on cutar vilakka muntura
muntai yamam cenra pinrai *- Maturai Kanchi*[9]

The cevvali mode belongs to Mullai land. The season is rainy, time evening. This tradition of singing according to times and seasons existed till Thevaram period.

Cilappatikaram

The great epic of Cilappatikaram is the treasure house of information on music. In the 'arangetru katai'. The 'el perumpalai[5]' the basic seven main modes are refered. The first mode 'cempalai' is the universal scale of c major with all the natural notes. Other scales came forth by the modal shift system. It is amazing that we get the parallel and corresponding informations in Greek music. One must remember that the West also followed the melodic system of music till 15th century A.D. after which it turned its attention to polyphonic music. The harmonic music of the West thus lost the valuable subtle and micro tonal music of the East. Cilappatikaram also expounds the science of diatonic, chromatic and enharmonic

systems of using full tone, semi tone, quater-tone musical notes. The vattapalai[6] system given in Cilappatikaram in the 'Aichiyar kuravai' explains the circle of twelve rasis (the zodiac), placing the seven notes in the respective rasi houses according to the relationship of each other musical notes. Though it is given as a dance sequel by shepherd girls in a circle of movements, it actually represents the seven notes of the raga. Cilappatikaram virtually gives the grammar and analysis for the subtle and microtones used in the South Indian ragas much more clearly than any other work on music written in Sanskrit and other languages.

Thevaram Era

The 6th century A.D. was a golden era for Tamil Music. The great Saivite saint-composers Thirugnanasambandar, Thirunavukkarasar, Sundaramurthi. Swami, Manikkavasagar and the Vaishnava saints including Andal sang in praise of Lord Siva and Lord Vishnu and invoked their presence at every holy temple in Tamilnadu. They also sang on temples in the North and in South including Sri Lanka. These sacred hymns were meant for musical exposition. Gnanasambandar even as he was three years old started singing on Lord Siva, with raga and tala. The Lord Almighty was pleased to present him with a gold symbol to beat tala. He made many miracles with the grace of Lord Siva for the benefit of the world and humanity. Sundaramurthi Swami sang that 'Thirugnanasambandar came to this world to propagate the divine language of Tamil through music".

Nalum innicaiyal Tamil parappum
Gnana Sambandar -*Sundaramurthi Thevaram.*[7]

Thirugnanasambandar calls himself as Tamil Gnanasambandar. He also refers to Tamil vedas - the 12 Tirumurais of Saivism in Tamil are said to be revision of original Vedas. He used the powerful vehicle of music for propagating the divine language of Tamil

The Medieval Period upto 20th Century

After Thevaram Prabandam era, which extended upto 9th century A.D. there were prominant composers of Tamil songs. Arunagirinathar[8] sang the unique Tiruppugal songs, which were woven to rhythmic pattern on Lord Muruga, in 15th century

A.D. The original trinity of Tamil songs, Sirkali Moovar were Muthu Thandavar, Marimutha Pillai[9] and Arunachala Kavirayar[10], who sang in the form of kritis with Pallavi, Anupallavi and Caranam. Many other composers wrote also dance dramas like kuravanci, pallu, kavadi, cintu etc. Gopalakrishna Bharathiar[11], was contemporary of Thyagaraja Swamigal of Thiruvaiyaru who composed his songs in Telugu. There were many composers in this century like Subramania Bharathi, Papanasam Sivan, Koteeswara Iyer, Ponnaiyapillai, Periasami Thooran, Dandapani Desikar and others.

Tracing the History of Pans (Ragas) Raga Sankarabaranam

What we call Sankarabaranam in Carnatic music was termed as Palampancuram in Thevaram period. It was the cempalai 'scale the universal C major' in Cilappatikaram period. This first scale is projected by modulation and all the other scales called 'elperumpalai' have been elaborately discussed in Cilappatikaram 'Arangeetru katai'. Again it was called 'palai yal' of Narperumpan' in vattappalai of Aichiar Kuravai of Cilappatikaram. It is quite interesting to note that we get corresponding scales, in Greek music as Dorian, Phrigian, Ledian, Ailian, etc. The riddles of Cilappatikaram phrases get solved by the explanation given in theory of Greek Music. This shows that there was a close contact between India and Greece'.

Bupalam the Morning Raga

Bupalam raga of present Carnatic music is called in Thevaram pan 'puranirmai', which was a morning ragam. Even to-day they sing this raga for 'Palli eluchi' in the temples to wake-up the God from sleep. We find the same practice is in vogue from time immemorial. Pan 'puranrmai' was termed as 'pan nertiram' in Cilappatikaram. Tiram means a janya or off-spring; this raga is a pentatonic scale and not seven noted.

Kampoti Ragam

This Carnatic raga is named as pan Takkesi or 'Takka ragam'. This very popular raga was very much used in Thevaram songs.

Harikampoti

This is 28th Mela of Carnatic music a full scale. This was called kurinici pan in Thevaram, again in cankam period as kurinci yal. There is a controversy saying that this is the first mode called cempalai is Harikamboti. This mode has got a flat note unlike Sankarabaranam which has all natural notes. The Carnatic music according to 72 Melas of Venkatamaki takes the scale with lower-notes i.e. the minor notes as the first scale whereas the Tamil Music takes the cempalai, the Sankarabaranam scale as the first one. The Tamil music presents the scales and ragas in a scientific way and also gives grammar for using the quarter Tones and microtones.

A comparative study of Greek and Tamil Music and also Western Music will bring out many facts in solving the riddle of microtones of Indian Music especially the South Indian Music. The research on ancient Tamil Music is surely a substantial area for scholars to probe in.

REFERENCES

1. Tolkappiyam
2. Tolkappiyam
3. Cankam Literatures: Purananuru
4. Cankam: Maturai Kanchi
5. Cilappatikaram: Arangeetru katai
6. Cilapatikaram: Aichiar Kuravai
7. Panniru Tirumurai Sundaramurti Swami
8. Arunagirinathar Tiruppugal
9. Muthu Tandavar, Marimutha Pillai kirtanai
10. Arunachalakavi - Rama Natakam
11. Gopalakrishna Bharathi - Nandan Caritram

(44)

TĀḶAM IN OLD TAMIL LITERATURE

V. P. K. SUNDARAM

Tāḷam is rhythmic cycle. Every tāḷam has a definite total eṇṇikkai 'counts'. The total number of counts is known as *vaṭṭaṇai* 'a bar'. *Vaṭṭaṇai* is the Tamil word for the Sanskrit word *āvartam*.

The ancient Tamils named the *tāḷaṅkaḷ* after the number of counts they had. Ex: *eṭṭan̲ maṭṭam* and *āran̲ maṭṭam* are names of the two *tāḷaṅkaḷ* mentioned by Aṭiyārkku nallār (Cilap. 3:16. arumpatha.) *Eṭṭan̲ maṭṭam* means a *tāḷam* having eight counts which are divided into two equal portions as 4 + 4. *Āaran̲ maṭṭam* means a *tāḷam* having six counts which are divided into two equal portions as 3 + 3. So a tāḷam with equal divisions were known as *maṭṭam*. *Maṭṭa tāḷaṅkaḷ* were those with the division like these: 2+2 = 4; 3+3 = 6; 4+4 = 8; 5+5 = 10; 6+6 = 12; 7+7 = 14; 8+8 = 16 etc.

If the total counts of *tāḷam* were divided into two unequal portions, then they were known as *Maṭṭamil tāḷam*. They were later on known as *Saippu tāḷam*. Ex: 1+2 = 3; 2+3 = 5; 3+4 = 7; 4+5 = 9; 5+6 = 11, etc. Ilango mentions a tāḷam of *ār̲um nālum*[1].

The other *maṭṭa tāḷaṅkaḷ* with fractions are: 1½+1½ = 3; 2½+2½ = 5; 3½+3½ = 7; etc. The *maṭṭamil tāḷaṇkaḷ* or *saippu tāḷaṅkaḷ* are with divisions like: 1½+2½ = 4; 2½+3½ = 6; etc.

The ancient 41 tāḷaṅkaḷ

The fourty one tāḷams as mentioned by *Aṭiyārkku nallār* existed before

35 tāḷams. They are as follws:

Maṭṭam

a) 1+1=2; 2+2=4; 3+3=6; 4+4=8; 5+5=10; 6+6=12; ... 8+8=16	8
b) 1½+1½=3; 2½+2½=5; 3½+3½=7; 4½+4½=9; 5½+5½=11 ... 8½+8½ =17	8

Maṭṭamil tāḷam or saiput tāḷam

a) 1+2=3; 2+3=5; 3+4=7; 4+5=9; 5+6=11; 6+7=13... 8+9=17	8
b) 1½+2=3½; 2½+3=5½; 3½+4=7½; 4½+5=9½; 5½+6=11½ ... 8½+9=17½	8
c) 1½+2½=4; 2½+3½=6; 3½+4½=8; 4½+5½=10; 5½+6½=12 ... 8½+9½=18	8
	40
¾+¾=1½	1
	41

The forty one *tāḷaṅkaḷ* were named after the total number that they had and the nature of their internal divisions as *eṭṭaṉ maṭṭam* and *eṭṭaṉ maṭṭamil* and so on.

Tāḷam is universal. Two plus three can not but be five. So the mathematics in *Tāḷam* is universal. The bone structure of music is *tāḷam*; its blood and flesh are melody. *Tāḷam* brings unity among various drums, singing and playing on strings.

Drumming neumes

The word *tāḷam* includes drumming system also. Drumming neumes as Ta, Ki, Ṭa, etc. Each neume as born on a particular face or faces of the drum, by

a particular manipulation of the fingers, palms, etc. ka, ki, ku, ca, ta, ti, tu, ṇa, ṇam, ṭa, ṭi, ṭom, ma, mi. These letters form into groups known as '*collukkaṭṭu*' tāḷa measures

ta ri, ki ṭa - ta ka ti mi -

ta ka ti ṇa - takkiṭa - tan ki ṭa - tankiṭṭa etc.

ta tti tom - ta ṅ ku tom ta katōm ta ta ca m

'ta tin gi ṇa tom' - this particular *colkkaṭṭu* receives great importance, and is often placed at the end of long musical phrases. The varieties of *collukkaṭṭu* or *tāḷa* measures are as follows:

1) *Nālaṉ eḻuttuccol* 'Quadruple meter' - a meter of 4 letters

Ex : ta ki k, ta = ¼x4 = 4/4 = 1.

2) Mūveḻuttuccol 'Triple meter'

Ex : ta ki ta = ¼ x 4 = ¾ count.

3) Ainteḻuttuccol 'Quintuple meter'

Ex : ta ka ti mi tom ¼ x 5 = 5/4 = 1¼ count.

4) Āreḻuttuccol 'Sixtuple meter'

Ex : ki ta ta ka ti mi = ¼ x 6 = 6/4 = 1½ count.

5) Ēḻeḻuttuccol 'Septuple meter'

Ex : ta ki ṭa ṭa ka ti mi = ¼ x 7 = 1¾ count.

Onpāṉ eḻuttuccol is a mixture of 4 letter meter and 5 letter meter 4 + 5 = 9 = 9/4 = 2¼ count.

These are simple *collukkaṭṭukaḷ*. In modern days several new metric devices have been invented numerous changes of time signature like 4/4 = 3/3 = 5/5 etc. are quickly done. Tolkappiyam says '*naṭai mikun ēttum kuṭai niḻal marapu*' (Tol. Purat. 36). This means the royal procession of the king's umbrella must be described by using 5 *naṭaikaḷ*. Example can be seen in *maṅgaḷa vāḻttup pāṭal* the first chapter of Cilappatikāram. Āṟum Nālum and its order (Cilap. 3) is a compound word.

Long and short letters

The time measures are formed by inter weaving the long and short letters in different patterns. These can be illustrated by the use of signs like these: long letter having ½ a māttirai is represented by the sign '-'. The short letter having ¼ māttirai is represented by the sign ':'. For example a number of quadruple measures are formed by the inter-change of long & short letters like these:

a)	• •	• •	ta ka ti na	= ¼ + ¼ + ¼ + ¼ = 4
b)	•	•	ta tōm ta	= ¼ + ½ + ¼ = 4
c)	• •		ta ka tōm	= ¼ + ¼ + ½ = 4
d)		• •	tan ki ta	= ½ + ¼ + ¼ = 4
e)			tā tōm	= ½ + ½ = 4

Time measures like these can be formed by another method also; i.e. by giving a rest at one or two of the four places. These methods are followed to form the other kinds of measures like pentatonic measures etc. Thus numerous *collukkaṭṭus* are formed and these are again compounded.

In placing *mōṉai* in a verse line, Tolkappiyar forms nearly 8 important designs (*mōṉai* = agreement of first letter in words). Tolkappiyar's *mōṉai* designs can be compared with design of drumming *collukkaṭṭu.*[4]

Vāram Pāṭal = 'Singing Tempos'

Singing a composition in two or three tempos one after the other in succession is known as *Vāram pāṭal.* Tolkappiyam says that *vāram pāṭal* must be done with mathematical precision by practical experts only. He also emphasises that careless rendering will spoil the whole singing. When condensing the mutal nul, ' primary or the first original book' into *vaḻi nūl* 'the derivative book',[5] a scholar must follow the principles of tempo singing. So, *vāram pāṭal* 'tempo singing' was widely practised by Tamil musicologists as back as 3000 years ago. In changing the musical form from the first tempo to the second tempo a singer should neither

add a swara letter to the composition nor delete from it. The singer must follow the process of halving the time factor of the music form. In forming a secondary book from a primary book one should not add or delete an idea.

Smaller values called ½, ¼ etc., are reduced each, one half of the preceding one. So ½ must be reduced by the singer to ¼, ¼ to 1/8, 1/8 to 1/16 and so on. Values like 4 *eṇṇikkai* 'count' of the first tempo will be reduced by the master of tempo singing to 2 counts.

Cilappatikaram mentions 4 tempos:

1) *mutal naṭai* 'first tempo' - *oṉrām kālam*

2) *vāra naṭai* 'second tempo' - *iranṭām kālam*

3) *kūṭai naṭai* 'third tempo' - *mūṉrām kālam*

4) *tiraḷ naṭai* 'fourth tempo' *nāṉkām kālam*

The speed of singing is doubled in converting any one *naṭai* to another *naṭai.*

So, the speed of singing is doubled in converting any one *naṭai* to the successive *naṭai.* When the speed doubles, the duration of the time measure is halved.

Doubling the first *naṭai* and doubling the doubled *naṭai*, and doubling the double doubled *naṭai*". By these three technical terms Aṭiyārkku Nallār, a very famous Tamil scholar of the 12th century, explains the three tempo singing.[6]

The speed is double as that of the previous speed. The duration is as half as that of the preceeding one. One can understand that the two processes, halving the duration and doubling the speed occurs in converting one tempo to successive. Hence Tolkappiyam mentions only two tempos, as the principles of condensation are the same for the 4 tempos. In the musical field, from Tolkappiyars time to upto the present day, singing tempo is in practice in many aspects of music, in Tamil. We have an ancient written record laying the rules for tempo singing in Tolkappiyam.

The classical music developed in Europe from the 10th century onwards - the regular histroy of classical music begins from Guido of Arzzo of the 10th century A.D.

Kāla māna Vāipāṭu = 'The table of musical timings'

A *mātirai* 'a chrotchet' is the standard small value of time that was used by the ancient Tamils for measuring timings of *taḷam* 'rhythmic time. Tolkappiyar describes *māttirai* as the twinkling of fingers or winking of the eye.[7] This is quarter of one whole tone. 4 *māttiraikaḷ* make one count, one whole tọne. Ex : ta ka ti na = ¼ x 4 = 4/4 = 1 count. In 4/4 time signature a *kuṛil* 'a short letter' has ¼ of a count and a *neṭil* has ½ of a count. Kuṟil and neṭil are relative time measures. *Neṭil* is twice as long as kuṟil.

Kaṇam, half *māttirai* is 1/8th of a whole tone, *kaṇam* = 'quaver'. So half a *kaṇam* is 1/16th of a count 'a whole note. Quarter of a *māttirai* is 1/16th of a count. Sēntan Divākaram, an ancient poetic dictionary says *kaṇam* is small time value (Madurai Tamil Sangam Dictionary and Naṟṟiṇai etc)[8]

nuṇ ṇeer ākuli eraṭṭa (Maturaik kanji-606). This nuṇ ṇeer, found in Sangam literature, may be 1/16th of a count. ½ a nuṇ ṇeer is 1/32 nd. Upto 1/16 may value it may be considered as maximum speed on a percussion instrument manupulated by fingers. Trills made by strucks can not be counted, as they are not distinctive.

One eṇṇikkai is a whole tone.
One māttirai is ¼ of a whole tone.
One kaṇam is 1/8th of a whole tone.
Half a kaṇam is 1/16th of a whole tone.
One nuṇ ṇeermai is 1/32 of whole toṇe.

There are other names for smaller values. They are also to be considered '*kāl māttirai*', *araikāl māttirai, māhāṇi māttirai* etc. The table of musical timings need further research study.

The word *taḷam* is a sangam Tamil word. *Tāḷ* = to project, to push forward. *Taḷ.>Tāḷ* = to project, to push forward. *Taḷ +am* = tāḷam (Compare: Tāḷ = foot,

that which takes you forward) Beating *taḷam* is measuring time which is moving forward. The other names connected with *taḷam* are *paṇi*, *seer*, *tukku*. 'seer' is uniformity. Relative uniformity is maintained between beats throughout the process of *taḷam*, hence it is named as 'seer', 'Tukku' is weighing of the total number of counts and comparing the different kinds of measures. But these names get new meanings in the chapter on prosody in Tolkappiyam.

Conclusion

The names for the various kinds of *taḷam* in ancient Tamil were given after the number of counts that the *taḷam* had. The *taḷam* was divided into two categories as *maṭṭat taḷam* with two equal divisions and *maṭṭamil taḷam* with two unequal divisions. The different measures of *taḷam* as quadruple. quintuple, etc., were in use in early age. 4 kinds of tempo-singing were in use in Tolkappiyam period and in later periods, *mattirai* is the important fractional value of time, from which lower fractional values arose. No other literature has defined *mattirai* as definitely as Tolkappiyam. The *kuṟil* and *neṭil* were woven to form many designs in time measures. These are the contributions to the nations of the world from the Tamil Nadu of the early centuries. The drumming system in Tamil Nadu is so very vast and wide, that the world even now can come and learn more and more. It has much to give in the science of rhythm and drumming.

மேற்கோள் அட்டவணை

1. "கண்ணிமை நொடி என அவ்வே மாத்திரை" (தொல். எழுத். 7)
2. "ஆறு நாலு மம்முறை போக்கி" (சிலப். 3: 154)
3. சுந்தரம், வீ. ப. கா., 'பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் இசையியல்' - தாளவியல், அதிகாரம் (1986), சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை.
4. "சீரியல் பொலிய நீரல நீங்க
   வார மிரண்டும் வரிசையிற் பாட" (சிலப். 3:135)
5. "முதல்வழி யாயினும் யாப்பினுட் சிதையும்
   வல்லோன் புனையா வாரம் போன்றே" (தொல். பொருள். 653)
6. வார நிலத்தைக் கேடின்று பார்த்தென்றது - முதனடை வாரம் கூடை திரளென்று சொல்லப்படாநின்ற இயக்கம் நான்கினும் (சிலப். 3:67)

காண்க: சிலப். 3:20-21)

7. "ஆறு நாலு மம்முறை போக்கி" (சிலப். 3: 154)

8. கணங்கோள் இன்னிசை (நற். 197:9)

கணம் கொண்டு (புறநா. 174:1)

கணம்கொள் அருவி (அக. 22:2)

9. நுண்ணீர் ஆகுளி இரட்ட (மதுரைக். 606)

10. தாளம் - "குறக்குறு மாக்கள் தாளம் கொட்டும்" (நற். 95:6)

"அதிர்குரல் வித்தகர் ஆக்கிய தாள

விதிகூட் டியவிய மென்னடை போல்ப"

(பரிபா. 10:24,25)

"பாடுவார் பாணிச்சீரும் ஆடுவார் அரங்கத் தாளமும்

(பரிபா.8: 109)

"பண்கண்டு திறனெய்தா பண் தாளம் பெறப்பாடி"

(பரிபா. 11: 128)

45

ARYANIZATION OF THE NATIVE ART OF DANCE-DRAMA

(An Interpretation of the Story of Origin of Nāṭya Shāstra of Bharata Muni)

T.MURUGARATHANAM

It is generally believed that the art of dance-drama called Bharata Nāṭya, is the product of the Aryan (or Indo-Aryan) culture. This is because the famous treatise the Nāṭya Shāstra, authored by Bharata Muni, probably of the 4th Century A.D., is in the Sanskrit language. But it is very much doubtful. In this context it is important to differentiate the origin of the art from the composition of the treatise. These two may be at different times. They may even be from different sources. An analysis of the story of the origin of the art of dance-drama and its literary formation indicates a different theory. Bharata's treatise contains an introductory chapter which explains the origin of the Nātya art. Even though with regard to the composition of the text, its content and its authorship, serious doubts are expressed,[1] the text at present available as a whole is the basis for this study.

The following is the version of the story of Origin of Nāṭya art and Nāṭya Shāstra as retold in English by Adya Rangacharya in his 'Introduction to Bharata's Nāṭya Shāstra': "Once a long time ago, during the transitional period between two Ages it so happened that people took to uncivilised ways, were ruled by lust and greed, behaved in angry and jealous ways with each other and not only gods but demons, evil spirits, yakshas and such like others swarmed over the earth. Seeing this plight, Indra and other gods approached god Brahma and requested

him to give the people a toy (Krīḍaniyaka), but one which could not only be seen but heard and this should turn out a diversion (so that people gave up their bad ways) I.8-11).

But apparently Brahma did not feel flattered by this request. After all he had created all beings and he had also created the Vedas to give them knowledge for a better way of life. If people took to bad ways it meant that they were neglecting or ignoring the Vedas, the sacred lore in which was contained all knowledge. But Indra explained that it was not so; of course, the Vedas were there and many people were benefited by them. But, unfortunately the Shudras were prohibited from learning, may even from listening to the Vedas (I-12). In the circumstances, the remedy lay in creating another, a fifth Veda which would be accessible to all four castes (I-12).

Thus it was Indra who by his diplomatic skill induced god Brahma to create a Nāṭya-Veda; for this contribution of his, Indra, as we find later, was given the honour of inaugurating the first ever play. However, to proceed with the story, Brahma created a treatise as requested. It seems that the book dictated by this god of four faces (and tongues) turned out not only tough but voluminous. Indra took the book with him, read it to other gods and then came to the conclusion that the gods were unable to understand, digest and put into practice the contents of this book. "They are incapable of any dramatic activity" is how Indra put it to the Grand old God (I-22). So Indra finally proposed to Brahma that a search for a proper person be made among the sages since they were studious and hard-working (I-23). Thus it was that the final choice fell on Bharata, who was asked to take charge of the work. Naturally, Bharata abridged the voluminous work so that it could be used by the mortals, secondly, he was asked to produce a play. "You have got hundred sons and therefore, you be the producer" said Brahama to Bharata (I-24). "I got the Nāṭya-Veda from god Brahma and started teaching my sons and also rehearsing them" says Bharata (p. 3-4).

"Bharata, inobedience to god Brahma, accepted the task and started coaching his sons. Words, movements and actions (the three vrttīs) were also rehearsed; at this stage, Brahma suggested that dance and music (Kaishikī Vrtti) be also

introduced. Bharata agreed on one condition, viz that females should volunteer to play since "it was impossible for males to express female sentiments etc". Brahma created Apsaras women (I 45-46). Finally when the rehearsals were complete (I-53), Bharata got ready for performance on a day which luckily was Indra's festival day (I-54). The show however was not destined to be a success. Since the story showed the defeat of the demons by the gods, the former led by Virūpākṣha decided to prevent it and finally disturbances broke out; demons were routed but the play could not be performed. The demons decided to repeat their obstruction for any second show (I:78); So Bharata had to seek protection from Brahma who ordered the heavenly architect Maya to construct a theatre-house and a stage. Before putting the show in this theatre-house, Brahma called a meeting of gods and demons and explained to both of them the nature of play; it is not any propaganda so that whoever is depicted in an uncomplementary light need not feel hurt; it is impartial in its outlook so that anyone and everyone may come in either for praise or ridicule; its object is first to entertain and then to instruct, so it must be taken in that spirit. "A play shows your actions and emotions. Neither gods nor demons are depicted as always good or always evil. (Actually) the ways of the world are represented here. It gives you good advice, it gives you enlightenment and also entertainment. It provides peace of mind to those who are afflicted with miseries, sorrow, grief or fatigue" (I-106-107, 112-114). Bharata, atleast, does not seem to have been troubled any further by the demons" (p.6-7).

"After establishing a peaceful atmosphere, the Grand Father God suggested a procedure which would further bring gods and demons together and make them forget their grievances. This was the worship of the stage that had been put up by the heavenly architect. It is an elaborate procedure and it should be understood only in the context of the social and religious life of those days. Beginning with the lathi (Jarja) which beat down the demons when they first created disturbances and including the various deities, every nook and corner of the stage is worshipped" (-9).

"The sages who have been listening to Bharata "intently" decide to ask a question which they had not asked till now lest they disturbed Bharata". You have told us that drama is the story of the world. Now, for example, of which

world is the story in the pūrva-ranga? Secondly, how did drama drop down from Heavenly world? And thirdly, how did it happen that your descendants (i.e. actors) were cursed?"

Bharata listened to them and decided to reveal the secret (verse 10). "Now, about pūrva-ranga, I have already told you that it was there (not as part of any story) but to ward off obstacles .... and because of the music and the flattery, the gods were extremely pleased with it.... In the course of time, however, it so happened that the artistes, in vulgar taste, began lampooning the sages who consequently got angry and cursed the artistes to a low and vulgar life. The gods coming to know of it felt very sorry and feared that drama would perish .... The sages assured them that that would not happen but otherwise the curse would be effective ... Then my sons turned on me and said that it was because of me that they slipped into the calamity.... 'Bacause of your drama we are now condemned to be sudras', they complained. But I pacified them and told them that any way it was not their end and they should see that drama also did not come to its end. Remember that just as Brahma gave it to me, we should pass it on to our disciples".

So it was thus that condemned actors were cursed to be born as sudras on the earth (till now Bharata had his threatre in the world of gods only) and, on Bharata's advice, brought with them drama as well. That, however, was not the end of the story.

Time passed. A mortal king called Nahusha won the Kingdom of gods by his valour and cleverness and came to rule it. One day he expressed a desire to see a dramatic performance. While on earth he had thoroughly enjoyed drama but later on (for want of actresses) when the harem was destroyed drama too was destroyed. But now in the heavenly world there were apsaras women. So Nahusa desired a performance.

But the gods told him that it was not a practicable idea since apsaras - ladies belong to the heavenly world - could not mix with male actors who belong to the mortal world. Then Nahusha appealed to Bharata who said that King's command must be carried out and for that purpose, he would see that the duration

of the curse ended" (p. 76-77).

Now the analysis and interpretation of the story may be taken up.

1. Two kinds of people are mentioned, namely, Devas versus demons, evil-spirits, yakshas, Dānavas, Rākshas, etc. The ancient alien Aryans referred to the native Indians in these terms. These native peoples were dubbed by the Aryans as uncivilised, etc. It will be clear later that these native Indians are the originators of the art of dance-drama.

2. The Devas, generally identified with Aryans in history, request their god to create a pass-time art. The Vedas were there before; but not such an art; which was created later.

3. The created dance-drama was for all the four castes including Shūdras, who were mostly non-Aryan native peoples. The history may be otherwise; because there happened the reverse projection of the mind of the story-teller, that is, the art may be the belonging of the native peoples.

4. The Devas were unable to understand, digest and put into practice the contents of Nāṭya Shāstra. Indra says: "they are incapable of any dramatic activity". This situation clearly indicates that the dramatic art was unknown to the Aryans. It belonged to the native Shūdras, who were capable of dramatic activity.

5. A search was made to find out a person who was studious, hard-working and capable of dramatic art. Bharata was found out, who got hundred sons who were capable of dramatic art. Later the story tells that these sons were cursed to be born as Shūdras on the earth. Again this is the reverse projection of the mind of the story-teller. Perhaps these hundred persons were the real performers or the troupe of drama and dance at that time of Bharata. It must be taken that these hundred-person troupe made up Shūdras, was non-Aryan.

6. The story tells that Bharata suggested to introduce dance and music into the dramatic art. These arts were almost unknown to the ancient Aryans. Perhaps the ancient form of the Karnatic music is referred to here. The combination of dance and music was clearly depicted in the Tamil Sangam classical literature of

the pre-Christian era, that being the first evidence of the kind in the whole history of literatures of India.[2]

7. There was a conflict between the Devas and Asuras over the content of the first play, called 'Amṛta Manthaṇa' which dealt with the churning of the sea for Amrta, i.e Amrosia. This play ended in the defeat of the Asuras, which infuriated them. The conflict between the Devas and Asuras was a perennial one in the history of India. The time and situation of that specific conflict indicate a point that the conflict may be over ownership or authorship of the drama or the dramatics.

8. There was pacification after the break-out of the conflict between Devas and Asuras. The god Brahma took much pain in this event. This pacification may indicate the fusion of the cultural elements of Aryans and non-Aryan natives.

9. There was a dispute over the performance of Ranga Pūja i.e., worship of the stage or performance of Yagna. At the beginning of the Drama some people insisted on the performance of Pūja and others on Yagna. Pūja was the custom of the non-Aryan natives and Yagna the custom of the Aryans. If that art was of the Aryans there was no need for the dispute over Yagna.

10. It was alleged that in the dramas the artistes, in vulgar taste, began mocking at the sages who consequently got angry and cursed the artistes to a low and vulgar life. The allegation of vulgar taste points to the customs of the non-Aryan native common people. The low and vulgar life means the life of Shūdras and Panchamas. The sages cursed them to be the vulgar people. But the actuality must be that the vulgar people were already there with their dramas and the whole history was reversed and mythologised. The cursing event indicates the usual perennial conflict between the two races and it is a part of the conflict.

11. The story tells that originally the dramas were enacted in the world of gods i.e. Deva loka and later they were brought to the earthly world of mortals by the condemned artistes. But the fact may be that everything is of the earthly world, when the Purānic projection is unvealed.

12. The fact that the art of dance-drama was already in practice and performance

in the earthly world, is *vouchsa* fed by the statements of *Nahusha*, a mortal king, who won the kingdom of gods by his valour and cleverness and ruled over it. He said that he enjoyed drama on the earth and later it went out of practice. The statement that the drama went out of practice is the creation of the story to justify the mythologised origination of the art of dance-drama.

The foregoing facts and interpretations clearly establish that the art of dramatics including dance and music was being practised and performed by the native non-Aryan peoples, even before the alien Aryans came across such natives. Perhaps those practices were Grāmya Dharma and unrefined in the eyes of those aliens. The history tells that while the Aryans were spreading far and wide in the Indian sub-continent they met with various peoples and cultures and fusion took place. In the process of fusion the Aryans dominated and so many native cultural elements were absorbed into the Aryan fold. One of them is the art of dramatics. As usual the process was mythologised. It is the common tradition in the Hindu culture to trace every knowledge to Brahma Deva and to suppose that he authored them. This happened in the case of native dramatics also when it was obsorbed in the Aryan culture.

The life of Bharata is still a mystery. Whether he is an historical person or a legendary one, it is not clear. The word Bharata also means 'an actor'. The text itself seems to be a collection of various subjects, probably of various times. The whole process seems to be refining the art and give a theoritical basis. We see the theoritical basis for so many arts and crafts in the Sanskrit language. The mythologisation has played a big role in the Aryanization of the art of dance-drama.

NOTES

1. This is the opinion of Adya Rangacharya given in his book: Introduction to Bharata's Nāṭya Shāstra: "Nāṭya-Shāstra, a treatise on drama and dramatics and allied subjects, is attributed to one Bharata or Bharata Muni as he is called more often in our tradition. The usual trappings of a muni (sage) are nowhere mentioned; on the other hand, his sons satirised the sages and the latter, enraged, cursed them to be turned themselves and their descendants, into Shūdras (XXXVI-29-

35). Though Bharata is honoured as the first writer on dramatics, nothing is known about him or the time he lived in or any other such personal details. The word 'Bharata' is the name of the son of the famous king Dushyanta (hero of Kālidāsa's play); the word also means 'an actor'; and it is doubtful whether as applied to the author of Nātya-Shāstra it is a proper noun or noun. Even a cursory reading of the text would show that this is the work neither of one man nor of one time; as a matter of fact, if Bharata were an authority on drama, here in this book other subjects like music and dancing are given so much importance, that it is strange the book is called Nātya-Shāstra. On the other hand, it seems as if some one later on tried to bring in one volume all the available information on the various arts. Actually it is the boast of the book that there is no knowledge, no craft, no lore, no art, no technique and no activity that you do not find in Nātya-Shāstra (I-116).

The work in the form in which it is available to-day consists of thirty-seven chapters; the usual style is metrical one, but also prose in a number of places (particularly in the chapters on rasa, bhāva and also on music). The total number of verses is 5569. In addition to music and dance, the subject dealt with are semantics, morphology, the various dialects and their phonology, play-writing, play-construction, production, rehearsal, acting, dramatic criticism, drama-audience, producer and many allied crafts. There are references to other writers and other views; there are unnecessary repetitions, there are contradictory passages, there are words the technical meaning of which tradtion has no trace; in one work, all the elements that could make a book difficult to an average reader are there" (p. 1-2).

The Nātya-shāstra as it is available, deals not only with drama but with music and dances as well. As a matter of fact in some editions (or MSS), at the end of the last (XXXVII) chapter, the colophon at the end says that the book is finished and then the name of the book is given as "Nandhi-Bharata-Sangīta-Pustakam' - the book on music by Nandhi-Bharata. But inspite of all such tampering and confusion, here and there one finds facts or fancies from which some truth could be gleaned". (p. 76)

Here is another translation of the story:

"When Brahma was a sage in the Krta Age, and when Vaisvata Manu was preparing for the Treta Age, when popular morality is in the grasp of greed and of desire, and the world is deluded by envy, by resentment, and by weal and woe, when the Devas, Dānavas, Gandharvas, Yaksas, Rākṣasas, Mahoragas, and the Lokapālas entered upon Jambu-dvīpa, then Indra and the other Devas said to Brahma: "We desire a pastime to be seen and heard. This matter of the Four Vedas should not be heard by Shudras, pray therefore shape another and a fifth Veda for all the castes". p.2. The Mirror of Gesture Being the Abhinaya Darpaṇa of Nandikeshvara.

2. See Sangam Literature by George L.Hart III in the Essays on South Indian Studies.

BIBLIOGRAPHY

1. Coomaraswamy, Ananda and Gopala Krishnayya Duggirala (tr.), *The Mirror of Gesture Being Abhinaya Darpana of Nandi Keshvara* (1970), New Delhi.
2. Rangacharya, Adya, *Introduction to Natya Shastra* (1966), Bombay.
3. Stein, Burten (Ed.), *Essays on South Indian Studies*.

பகுதி-3 / SECTION 3

சமுதாய அறிவியல்

SOCIAL SCIENCES

46

சமுதாயத்தில் மக்கட்பெயர்களின் பங்கும் மதிப்பும்

வீ. வேணுகுமார்

முன்னுரை

உலகில் உயிருள்ள மற்றும் உயிரில்லாத பொருட்கள் அனைத்தும் தனக்கென ஒரு பெயரினைக் கொண்டுள்ளன. இப்பெயர்களைப் பற்றி ஆராயப் படுகின்ற பிரிவுக்குப் பெயராய்வு (Onomastics) என்று பெயர். இதன் ஒரு பிரிவாகத் தற்போது வளர்ந்து வரும் துறையே மக்கட் பெயராய்வு எனப்படும். இதனை ஆங்கிலத்தில் Anthroponomastics என்று அழைப்பர். பெயரானது சில எழுத்துக்கள் மற்றும் சொற்களின் சேர்க்கையாக இருப்பினும் அவை சமுதாயத்திற்குப் பல செய்திகளைத் தரவல்லனவாகத் திகழ்கின்றன. பெயர்களை ஆழ்ந்து ஆராய்வதன் மூலம் மக்களின் மனநிலை மற்றும் பண்பாட்டினை உணர்ந்து கொள்ளலாம். பெயர்களைப் பகுத்து வகைப்படுத்தி ஆராயும்போது ஒரு குறிப்பிட்ட பகுதியில் வாழும் சமுதாயத்தின் மனநிலை, விருப்பு வெறுப்புக்கள், பண்பாடு, நம்பிக்கை, புதுமையாக்கம் போன்றவற்றைத் தெரிந்து கொள்ளலாம்.

ஒருவனுக்குத் தன்னை அறிமுகப்படுத்திக் கொள்ளவும் பிறரிடமிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டவும் உதவும் பெயரானது மனிதனின் ஒரு உறுப்பு போன்று விளங்கினாலும் அது பல செய்திகளை அள்ளித் தருகின்ற செய்திக் கருவூலமாகத் திகழ்கின்றது. பெயரினை ஒரு குறியீடாகப் பயன்படுத்தினாலும் இதனை வெறுங் குறியீடே என்று கருதிவிட முடியாது. பெயரினைத் தேர்வு செய்வதில் ஒவ்வொருவரும் மிகுந்த கவனத்துடன் செயல்படுவதனைக் காணமுடிகின்றது. இராமன் என்ற பெயரினைத் தேர்வு செய்வது போல் இராவணன் என்ற பெயரை அதிகமாக விரும்புவதில்லை. சகாதேவன் என்ற பெயரினை விரும்புவதைப் போன்று துச்சாதனன் என்ற பெயரை விரும்புவதில்லை. ஒருவனுடைய பெயரிலேயே சிறந்த நற்குணங்கள் பிரதிபலிக்க வேண்டும் என்று அனைவரும் எதிர்பார்ப்பது வழக்கம். ‘இராமன்’ என்ற பெயரினைக் கேட்ட உடனேயே மக்கள்

மனதில் இராமச்சந்திரமூர்த்தியின் குணநலன்கள் அனைத்தும் தோன்றுவதனை மறைக்கமுடியாது. எனவே பெயரினை வெறுங் குறியீடாக எண்ணிவிடுதல் இயலாது. பெயர்களின் இன்றியமையாமை பற்றியும் பெயராய்வின் முக்கியத்துவம் பற்றியும் பல அறிஞர்கள் தங்கள் கருத்துக்களை வலியுறுத்தியுள்ளனர்.

"இயற்பெயர்கள் தனிச் சிறப்புடையவை, சமயநூல் வல்லார்க்கு அவை உணர்ச்சி அலைகளை எழுப்ப வல்லன. வரலாறும் இலக்கியமும் பயில்வார்க்கும் அவை இன்றியமையாச் சிறப்பினவாயும், சுவையூட்டுவனவாயும் இலங்குவன" என்பார் மொ.அ.துரை அரங்கசாமி[1].

"ஒருவனுக்குப் பெயர் சூட்டிய பின்னர்தான் குடும்பத்தில் ஓர் அங்கமாகவும் சமுதாயத்தில் ஓர் உறுப்பினராகவும் கருதப்படுகிறான். பழங்குடிச் சமுதாயத்தில் கூடப் பெயரிடப்படாத ஒருவனை மனிதனாகவோ குடும்பத்தில் ஓர் அங்கமாகவோ ஏற்றுக்கொள்வதில்லை" என்பார் சு. சக்திவேல்[2].

"ஒருவனை அழைக்கவும் அறிமுகப்படுத்துவதற்கும் பயன்படுத்தப்படும் பெயரானது அப்பெயருடையோரின் வாழ் நாட்களுக்குப் பின்னரும் நின்று நிலவும் தன்மையுடையது. பெயருக்கு மறைவு இல்லை" எனப் பெயரின் இன்றியமையாமையினையும் சிறப்பினையும் விவரிக்கின்றார் வரலாற்றுத்துறை அறிஞர் சர்மா[3].

சங்க காலத்தில் மக்கட்பெயர்கள்

தொல்காப்பியம் முதலாகிய இலக்கண நூல்களில் பொதுவாகப் பெயர்கள் பற்றிய இலக்கணச் செய்திகள் மட்டுமே உள்ளன. பழங்கால மக்கட் பெயர்கள் பற்றியோ, பெயர் அமைப்பு நிலை பற்றியோ பெயரிடும் முறை பற்றியோ குறிப்புக்கள் ஒன்றும் இல்லை. பண்டைத் தமிழகத்தில் பெயரிடும் சடங்குகள் எவ்வாறு நடைபெற்றன என்பதும் தெரியவில்லை. தொல்காப்பியத்திலோ சங்க இலக்கியங்களிலோ இதைப்பற்றிய குறிப்புக்கள் எங்கும் காணப்படவில்லை என்னும் வ. அய். சுப்பிரமணியத்தின் கருத்து இங்கு நோக்கத்தக்கது[4]. இலக்கண உரைகாரர்கள், சங்க இலக்கியங்கள் மூலமாகச் சில பெயர்களை மட்டுமே உணர்ந்து கொள்ள முடிகின்றது. இவற்றின் மூலம் அக்காலத்தில் இயற்கை அடிப்படையிலான பெயர்களும் தெய்வப் பெயர்களும் வழக்கில் இருந்தமையினை அறிந்து கொள்ளலாம்.

பெயர்களைப் பற்றிய விதிகளைக் கூறுகின்ற கிரஹிய சூத்திரங்கள் ஆண்குழந்தைப் பெயர்கள் குறித்துக் கூறும்போது, தொடக்கம் நாதம் உடையதாகவும், ஒரு குற்றுயிர் உடையதாகவும் ஒரு நெட்டுயிரை முடிவில்

கொண்டதாகவும் இரட்டை எண் அசைகளைக் கொண்டும் அமைய வேண்டும் என்று கூறுகின்றது. ஆனால் அஸ்வலயன கிரஹிய சூத்திரம், பெயர்களை இரண்டு அல்லது நான்கு அசைகளைக் கொண்டே அமைத்தல் வேண்டும் என்ற விதியினைக் கூறுகின்றது. பெண்குழந்தைப் பெயர்கள் குறித்துச் சில கிரஹிய சூத்திரங்கள் மட்டுமே விதிகளைக் கூறுகின்றன. இப்பெயர்கள் ஒற்றை எண் அசைகளைக் கொண்டதர்கவும், ஆ அல்லது டா முடிவினைக் கொண்டதாகவும் இருக்க வேண்டும் என்பதே அவ்விதிகள்[5].

பிராமணன், க்ஷத்திரியன், வைசியன், சூத்திரன் ஆகிய நான்கு வருணத்தார் பெயர்களிலும் வேறுபாடு இருக்க வேண்டும் என்கிறது மனுஸ்மிருதி. பிராமணன் பெயர் மங்களத்தையும், க்ஷத்திரியனுக்குப் பலத்தையும், வைசியனுக்குப் பொருளையும், சூத்திரனுக்குத் தாழ்வையும் காட்டுகிறதாகப் பெயர் அமைதல் வேண்டும். பிராமணனுக்குச் சர்மம் என்பதனையும் வித்திரியனுக்கு வர்மம் என்பதையும் வைசியனுக்கு பூதி என்பதையும் சூத்திரனுக்குத் தீதாச என்பதையும் தொடர் பெயராக இட வேண்டும். மேலும் பெண்கள் பெயர் எளிதில் கூப்பிடக் கூடியதாகவும் கொடுமை இல்லாததாயும் ஆசீர்வாதம் கொடுக்கக் கூடியதாகவும் அமைந்து இருக்க வேண்டியது என்கிறது மனுஸ்மிருதி[6]. இவ்விதியினைச் சில கிரஹிய சூத்திரங்களும் வலியுறுத்துகின்றன. நட்சத்திரம், ஆறு, மரம் போன்றவற்றின் பெயர்களைப் பெண்களுக்கு இடுதல் தவிர்க்கப்படுதல் வேண்டும் என்பதும் இவை கூறும் விதிகளாகும்.

சமுதாயத்தில் பொதுவாகத் தெய்வப் பெயர்களைக் குழந்தைகளுக்குச் சூட்டுவதும் குழந்தை பிறந்த நட்சத்திரத்தின் அடிப்படையில் பெயர்களைச் சூட்டுவதும் நடைமுறையில் இருந்து வந்தது. இது சமுதாயத்தின் நம்பிக்கையினையும், மனநிலையினையும் பண்பாட்டினையும் காட்டுவனவாக உள்ளது. ஆனால் தற்போது சமுதாயத்தில் இவ்வழக்குகள் நடைமுறையில் அரிதாகவே உள்ளன.

நம்பிக்கை அடிப்படையில் பெயர்கள்

பெயரானது வாழ் நாட்களுக்குப் பின்னரும் நின்று நிலவும் தன்மை வாய்ந்ததாகவும், முக்கியத்துவம் உடையதாகவும் இருப்பதால் பெற்றோர்கள் தங்கள் குழந்தைகளுக்குப் பெயரிடும்போது ஆழ்ந்த கவனம் செலுத்துவதனைக் காணலாம். பெயரிடுதலில் ஒவ்வொரு பிரிவினரும் பலவித நம்பிக்கைகளைக் கொண்டுள்ளனர். கடவுட் பெயர்களை இடுவதால் கடவுள் அருள் கிடைக்கும். முன்னோர் பெயரினை மாறாக, கடவுட் பெயர்களைச் சூட்டினால் கடவுள் துன்புறுத்துவார் என்றும், முன்னோர் பெயர்களைப் பயன்படுத்துவது தவறு

வாழ்க்கையிலும் பிரதிபலிப்பினை ஏற்படுத்தும் தன்மையுடையது என்பதனை உணரலாம்.

சோதிட முறையில் பெயர்கள் பிரதிபலிப்பினை ஏற்படுத்துவதனைப் போன்று மந்திரங்களிலும் ஏற்படுத்துகின்றன.

முடிவுரை

சமுதாயத்தில் பெயர்களின் பங்கினையும், மதிப்பினையும் ஆராயும்போது பெயர் மனிதனுக்குத் தேவையான உறுப்புக்களுள் முதலாவதாகத் திகழ்ந்து வாழ்க்கையிலும் பிரதிபலிப்பினை ஏற்படுத்தவல்லது என்பதை உணர்ந்து கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. *மொ.அ.துரை அரங்கசாமி, சங்ககாலச் சிறப்புப் பெயர்கள், ப.* XI.
2. *சு. சக்திவேல், மக்கட் பெயராய்வு, ப.1*
3. " A person is identified by his name by the family members as well as by others. Man lives with his name in the life and even after death the name survives".

   -Teg Ram Sharma, *Personal and Geographical Names in Gupta Inscriptions*, P. 13.
4. V.I. Subramoniam. *A study of Personal Names in Cankam Literature* (Article).
5. *அஸ்வலயன கிரஹிய சூத்திரம், 1.15.6*

   அபஸ்தம்ப கிரஹிய சூத்திரம், ப1.15.11.
6. *மனுதர்ம சாஸ்திரம் 3.9.*

47

சமூக மாறுதல்களும் தமிழக மக்களின் உறவுமுறையும்

தா. இராபர்ட் சத்திய சோசப்

முன்னுரை

தமிழரின் உறவுமுறையில் சாதி அடிப்படையிலும் இட அடிப்படையிலும் பல வேறுபாடுகள் உள்ளன. அத்தகைய வேறுபாடுகள் இக்கட்டுரையில் குறிப்பிடப்படவில்லை. தமிழகத்தின் மத்திய பகுதியாகிய தஞ்சாவூர் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த கோவிலூர், மேலமாகாணம், வல்லம், திருவிடைமருதூர் ஆகிய கிராமங்களில் செய்திக்கூறுகள் சேகரிக்கப்பட்டன. குறிப்பாக தஞ்சாவூரிலிருந்து சுமார் 15 கி. மீ. தூரத்தில், நாகப்பட்டினம் சாலையில் உள்ள கோவிலூர் மற்றும் மேலமாகாணம் ஆகிய கிராம சமுதாயங்களில் விரிவான கள ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டது. அங்குக் குடும்பம், உறவுமுறை மற்றும் குடிவழிப்பட்டியல் குறித்த செய்திக்கூறுகள் விரிவாகச் சேகரிக்கப்பட்டன. அதன் அடிப்படையில் சமூக மாறுதல்களினால் குடும்பம், திருமணம், வரதட்சணை, உறவுமுறைத் தொடர்புகள் மற்றும் உறவுமுறைச் சொற்கள் ஆகியவற்றில் ஏற்பட்டுவரும் மாறுதல்கள் இக்கட்டுரையில் ஆராயப்பட்டுள்ளன.

கல்வி, வேலை, பொருளாதாரம் ஆகியவை மக்களின் இடப்பெயர்ச்சிக்கும் சமூக மாறுதல்களுக்கும் முக்கிய காரணங்களாக உள்ளன. சமுதாயத்தில் மாறுதல்கள் ஏற்படும்போது குடும்ப அமைப்பு, திருமணம், உறவுமுறைத் தொடர்புகள், உறவுமுறைச் சொற்களைப் பயன்படுத்துதல் ஆகியவற்றிலும் மாறுதல்கள் ஏற்படுகின்றன. தொழில்மயமாக்கப்பட்ட சமுதாயங்களில் இத்தகைய மாறுதல்கள் அதிகமாக ஏற்படுவதுண்டு. தமிழகக் கிராம சமுதாயங்களிலும் பல மாறுதல்கள் ஏற்பட்டு வருவது குறிப்பிடத்தக்கது.

மக்கள் தங்கள் உறவினர்களிடமிருந்து தனிமைப்படுத்தப்படும்போது உறவினர்களோடுள்ள தொடர்பு குறைவதும் உறவினர் அல்லாதவர்களோடுள்ள தொடர்பு அதிகரிப்பதும் உண்டு. இத்தகைய மாறுதல்களினால் மேற்கத்திய

சமுதாயங்களில் உறவுமுறையானது அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்து வருவதாகவும் அறிஞர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர். ஆனால் கிராம சமுதாயங்களில் உறவுமுறை அடிப்படையிலான தொடர்புகள் அதிகமாக இருப்பதுண்டு. கிராம சமுதாயத்தில் ஏற்பட்டுவரும் மாறுதல்களினால் உறவுமுறையானது அதன் முக்கியத்துவத்தை முற்றிலுமாக இழக்கிறதா? அல்லது சூழ்நிலைக்கேற்ப மாற்றி அமைக்கப்படுகிறதா என்பதை ஆராய்வது இக்கட்டுரையின் முக்கிய நோக்கமாகும்.

குடும்பத்தில் ஏற்பட்டுவரும் மாறுதல்கள்

கிராம சமுதாயத்தில் குறிப்பாகப் பெரும் நிலச்சுவான்தார்களிடையே கூட்டுக்குடும்பமே நம் சமுதாயத்துக்கு மிகவும் பொருத்தமானது என்ற கருத்து காணப்படுகிறது. அதோடு கூட்டுக் குடும்பங்களாக வாழ்பவர்களுக்குக் கிராம சமுதாயத்தில் பெரிய குடும்பத்தினர் என்ற ஒருவித மதிப்பு இருப்பதையும் காண முடிகிறது. அத்தகைய குடும்ப உறுப்பினர்களிடையே கூட்டு முயற்சியும்; குடும்ப உறுப்பினர்களைத் தாங்கவேண்டும் என்ற எண்ணமும் காணப்படுகிறது.

சமூக மாறுதல்களினால் குடும்பத்தில் ஏற்படும் மாறுதல்கள் முதல் கட்டமாகக் குடும்ப அமைப்பைப் பாதிக்கிறது. அதாவது குடும்ப உறுப்பினர்கள் ஒன்றாகச் சேர்ந்து வாழ்வதைப் பிளவுபடுத்துகிறது. கிராம சமுதாயத்தில் கூட்டுக் குடும்பங்கள் தனிக் குடும்பங்களாக மாறுவதற்குப் பல காரணங்கள் உள்ளன. அவற்றுள் குடும்ப உறுப்பினர்களின் கல்வி, அரசு வேலை, குடும்ப உறுப்பினர்களின் எண்ணிக்கை அதிகரித்தல், இளைய தலைமுறையினரின் பொறுப்பற்ற தன்மை, பெண்களுக்கிடையே ஏற்படும் பிரச்சனைகள், குடும்ப வருவாயைப் பங்கிடுவதில் ஏற்படும் சிக்கல்கள் ஆகியவை மிக முக்கிய காரணங்களாக உள்ளன.

கிராம சமுதாயத்தில் நில உடைமையற்ற விவசாயக் கூலிகளிடையே கூட்டுக் குடும்பங்கள் முற்றிலும் இல்லாதிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. மக்கள் கூட்டுக் குடும்பங்களாக வாழ்வதற்கு நில உடைமையானது முக்கிய காரணமாக அமைகிறது.

இரண்டாவது கட்டமாக குடும்பத்தின் இயக்கத்திலும் மாறுதல்கள் ஏற்படுவதைக் காணலாம். அதாவது சமூக அமைப்புக்கேற்றவாறு வரையறுக்கப்பட்ட கடமைகள் மற்றும் உரிமைகள் ஆகியவற்றிலும் மாறுதல்கள் ஏற்படுகின்றன. குறிப்பாகப் பெண்களின் கல்வி, தற்காலக் கருத்துக்களின் தாக்கம், பெண்களின் பொருளாதார சுதந்திரம் ஆகியவற்றினால் குடும்ப உறுப்பினர்களின் கடமை மற்றும் உரிமைகள் பெரும் மாறுதல்களுக்குட்பட்டு வருவதைக் காணலாம்.

திருமணத்தில் ஏற்பட்டுவரும் மாறுதல்கள்

தமிழக மக்களின் திருமண முறையில் தாயின் சகோதரனின் மகளை மணத்தல், தகப்பனின் சகோதரியின் மகளை மணத்தல் ஆகியவை முன்னுரிமைத் திருமணங்களாகும். அதோடு தமிழக மக்களில் 90 விழுக்காடு மக்களிடையே மூத்த சகோதரியின் மகளைத் திருமணம் செய்துகொள்ளும் பழக்கமும் காணப்படுகிறது. முற்காலத்தில் இத்தகைய திருமண முறைகளுக்கு அதிக முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. சமூக மாறுதல்களினால் இத்தகைய திருமண முறைகள் அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்து வருவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

தஞ்சை மாவட்டத்தில் கோவிலூர் மற்றும் மேலமாகாணம் ஆகிய கிராமப்பகுதிகளில் வாழும் பிராமணர்களிடையே மூன்று அல்லது நான்கு தலைமுறைகளில் நடைபெற்றுள்ள 27 திருமணங்களில் 22 திருமணங்கள் உறவினர் அல்லாதவர்களோடு நடைபெற்ற திருமணங்களாகும். தாய்மாமன் மகள் மணம் இரண்டும், தகப்பனின் சகோதரி மகள் மணம் இரண்டும், தூரத்து உறவினர்களோடுள்ள மணம் ஒன்றும் நடைபெற்றுள்ளன. சகோதரி மகள் மணம் ஒன்றுகூட நடைபெறவில்லை.

அகமுடையார் சாதியினரிடம் நடைபெற்றுள்ள 58 திருமணங்களில் 35 உறவினர் அல்லாதவர்களோடு நடைபெற்றுள்ளன. 9 சகோதரி மகள் மணமும், 8 தாய்மாமன் மகள் மணமும், 4 தூரத்து உறவினர்களோடும், 2 தகப்பனின் சகோதரி மகள் மணமும் நடைபெற்றுள்ளன.

அப்பகுதியில் வாழும் பள்ளர் சாதியினரிடையே நடைபெற்றுள்ள 102 திருமணங்களில் 72 திருமணங்கள் உறவினர் அல்லாதாரோடு நடைபெற்றுள்ளன. தாய்மாமன் மகள் மணம் 7-ம், தகப்பனின் சகோதரி மகள் மணம் 12-ம், தூரத்து உறவினர்களோடுள்ள மணம் 10-ம் நடைபெற்றுள்ளன. சகோதரி மகள் மணம் ஒன்று மட்டுமே நடைபெற்றுள்ளது. கிறித்துவ பறையர்களிடையே நடைபெற்றுள்ள 68 திருமணங்களில் சகோதரி மகள் மணம் ஒன்றுகூட இல்லை. 45 திருமணங்கள் உறவினர் அல்லாதவர்களோடு நடைபெற்றுள்ளன. தாய்மாமன் மகள் மணம் 8-ம், தகப்பனின் சகோதரி மகள் மணம் 4-ம் தூரத்து உறவினர்களோடுள்ள மணம் 11-ம் காணப்படுகின்றன. இந்து பறையர்களிடையே நடைபெற்றுள்ள 38 திருமணங்களில் 28 உறவினர் அல்லாதாரோடும், 2 தாய்மாமன் மகளோடும், 4 தகப்பனின் சகோதரி மகளோடும், 3 திருமணங்கள் சகோதரியின் மகளோடும் நடைபெற்றுள்ளன.

கோவிலூர், மேலமாகாணம் பகுதிகளில் நடைபெற்றுள்ள திருமணங்களைப்

பார்க்கும்போது, பாரம்பரிய முன்னுரிமைத் திருமண முறைகளாகிய தாய்மாமன் மகள் மணம், தகப்பனின் சகோதரி மகள் மணம் மற்றும் மூத்த சகோதரி மகள் மணம் ஆகிய திருமண முறைகள் அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்து வருவதைக் காணமுடிகிறது. அனைத்துச் சாதிகளிலும் பெரும்பாலானோர் உறவினர் அல்லாதவர்களோடு திருமணத் தொடர்பு கொண்டுள்ளனர். ஒருசில பிரிவினரிடம் சகோதரி மகள் மணம் முற்றிலுமாகத் தவிர்க்கப்பட்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

திருமணமுறையில் ஏற்பட்டுவரும் மாறுதல்களுக்கு மக்களின் கல்வி மற்றும் பொருளாதாரத்தோடு மத ஒழுங்கும் ஒரு முக்கிய காரணமாக உள்ளது. கல்வி கற்றவர்களிடையே நெருங்கிய உறவினர்களைத் திருமணம் செய்து கொள்வது அறிவியல் ரீதியில் நல்லதல்ல என்ற கருத்தும் காணப்படுகிறது. அதோடு துரிதமாக வளர்ந்துவரும் வரதட்சணை முறையும் இத்தகைய திருமணங்களுக்குத் தடையாக உள்ளது. அதாவது நெருங்கிய உறவினரிடையே திருமணத் தொடர்பு கொள்ளும்போது கூடுதலாக வரதட்சணை கேட்க இயலாது என்ற எண்ணமும் காணப்படுகிறது. அதோடு கிறித்தவ மத குருக்கள் சகோதரி மகள் மணமுறையை ஆதரிப்பதில்லை. இக்காரணங்களால் மூன்று அல்லது நான்கு தலைமுறைகளில் நடைபெற்றுள்ள திருமணங்களில் நெருங்கிய உறவினர்களுக்கிடையிலான திருமணங்களின் எண்ணிக்கை படிப்படியாக குறைந்துகொண்டே வருவதைக் காணமுடிகிறது. ஆனால் மூத்த தலைமுறையினரிடையே உறவினர்களுக்கிடையிலான திருமணமுறைக்கு ஆதரவான கருத்துக்களும் காணப்படுகின்றன.

சமூக மாறுதல்களினால் திருமண வயதிலும் மாறுதல்கள் ஏற்படுகின்றன. திருமண வயது எல்லா சாதி மதத்தினரிடமும் ஒரே சீராகக் காணப்படவில்லை. இது பல சமூகப் பொருளாதாரக் காரணங்களால் வேறுபடுகின்றன. கோவிலூர் பகுதியில் வாழும் பிராமணர்களில் ஒரு பிரிவினரான குருக்களிடையே சுமார் 30 வருடங்களுக்குமுன் வரையிலும் குழந்தைகள் திருமணம் நடைபெற்றுள்ளது. திருமணமானவர்கள் மட்டுமே கோயில்களில் பூஜை நடத்தத் தகுதியுடையவர்கள் என்ற ஒழுங்கு இருப்பதால் குழந்தைகள் திருமணம் நடைபெற்று வந்தன என்று கூறுகின்றனர். தற்போது குழந்தைகள் திருமணம் முற்றிலுமாகத் தவிர்க்கப்படுகிறது. இவர்களிடையே ஆண்களுக்கும் பெண்களுக்குமிடையிலான திருமண வயது வேறுபாடு 3 முதல் 7 வயதுவரை காணப்படுகிறது.

அகமுடையார், கள்ளர் போன்ற சாதியினரிடையே மணமக்களின் வயது வேறுபாடு 2 முதல் 15 வரையிலும் காணப்படுகிறது. குறிப்பாக இரண்டாவது மற்றும் மூன்றாவது தாரமாகத் திருமணம் செய்துகொள்ளும்போது வயது வேறுபாடு அதிகமாக இருப்பதைக் காணமுடிகிறது.

பள்ளர் சாதியினரிடையே இரண்டு அல்லது மூன்று தலைமுறைகளுக்கு முன் நடைபெற்றுள்ள திருமணங்களைப் பார்க்கும்போது பல பெண்களுக்குப் பருவம் அடைவதற்குமுன் திருமணம் நடைபெற்றுள்ளது. அதாவது 12,13,14 வயதுகளில் திருமணம் நடைபெற்றுள்ளது. சுமார் 20 ஆண்டுகளுக்கு முன்வரையிலும் இவர்களிடையே பரிசம் கொடுத்துப் பெண்களைத் திருமணம் செய்துகொள்ளும் பழக்கம் காணப்பட்டது. எனவே உடல் வலிமை மற்றும் அழகுடைய பெண்களுக்குக் கூடுதல் பரிசம் கொடுத்துப் பருவமடைவதற்கு முன்பே திருமணம் செய்துள்ளனர். இவர்களில் ஆண்களும், பெண்களும் விவசாயக் கூலிகளாகும். இளம் வயதில் திருமணம் செய்து கொள்வதால் மனைவியின் உழைப்பும் கணவனின் குடும்பத்துக்கு உதவியாகிறது. தற்போது இத்தகைய இளம் வயது திருமணங்கள் நடைபெறுவதில்லை. பரிசம் கொடுத்துத் திருமணம் செய்யும் பழக்கம் மறைந்து வருவதும் வரதட்சணை முறை வேகமாகப் பரவிவருவதும் இளம்வயது திருமணங்கள் நடைபெறாதிருப்பதற்கு முக்கிய காரணங்களாக உள்ளன.

கிறித்துவ பறையர்களிடையே நடைபெற்றுள்ள திருமணங்களைப் பார்க்கும்போது திருமண வயதில் ஒருவித சீரான தன்மையைக் காணமுடிகிறது. பெண்களுக்கு 18 வயதுக்கு மேலும் ஆண்களுக்கு 20 வயதுக்கு மேலும் திருமணம் நடைபெற்றுள்ளன. இதுபோன்ற சீரான தன்மை கணவன்-மனைவிக்கிடையிலான வயது வேறுபாட்டிலும் காணப்படுகிறது. திருமணத்தின்போது பரிசம்கொடுத்தல் மற்றும் வரதட்சணை வாங்குதல் போன்ற பழக்கங்கள் முன் தலைமுறைகளிலும் புதிய தலைமுறையிலும் மிகக் குறைவாகக் காணப்படுவது இதற்கு ஒரு முக்கிய காரணமாக உள்ளது. அதோடு அவர்களின் மத ஒழுங்கும் ஒரு முக்கிய காரணமாகும்.

மூன்று அல்லது நான்கு தலைமுறைகளில் நடைபெற்றுள்ள திருமணங்களைப் பார்க்கும்போது அனைத்துச் சாதி மதத்தினரிடமும் ஆண்களின் திருமண வயதும், பெண்களின் திருமண வயதும் அதிகரித்துக் கொண்டிருப்பதைக் காணமுடிகிறது. இதற்குக் கல்வி மற்றும் வளர்ந்துவரும் வரதட்சணை முறை முக்கிய காரணங்களாக உள்ளன. அதாவது படித்தவர்களிடையே தாங்களாகவே சம்பாதிக்கும் ஒரு நிலையை அடைந்தபின் திருமணம் செய்துகொள்ளலாம் என்ற எண்ணம் காணப்படுவதால் திருமண வயது அதிகரிக்கிறது.

வரதட்சணை

வரதட்சணை முறையானது சுமார் 30 அல்லது 40 ஆண்டுகளுக்குமுன் வரையிலும் கல்வி, பொருளாதாரம் ஆகியவற்றில் முன்னேறிய சாதியினராகிய

பிராமணர் மற்றும் வெள்ளாளர்களிடையே காணப்பட்டது. பாரம்பரிய சமுதாயத்தில் பெண்களுக்குச் சொத்துரிமை இல்லாது காணப்பட்ட நிலையில் குடும்பத்தின் உடைமைகளில் ஒரு பகுதி பெண்களுக்கும் போய்ச் சேரவேண்டும் என்ற நோக்கத்தோடு வரதட்சணை முறை ஏற்பட்டிருக்கலாம். வரதட்சணை முறை நடைமுறையில் இல்லாத ஏனைய சாதியினரிடமும் ஒரு பெண்ணின் திருமணம் முதல் இறப்பு வரை அவளுடைய பெற்றோரின் குடும்பத்தினர் செய்யவேண்டிய சீர், உறவுமுறைக் கடப்பாடுகள் ஆகியவை மிக அதிகமாக இருப்பதைக் காணலாம். இத்தகைய உறவுமுறைக் கடப்பாடுகளும் ஒரு பெண்ணின் பெற்றோரின் செல்வத்தில் ஒரு பகுதி ஏதோ ஒருவிதத்தில் அப்பெண்ணுக்குக் கிடைக்க வழிவகுப்பதாக உள்ளது. தற்போது கல்வி, வேலை மற்றும் வேலைபார்க்கும் இடத்தின் தூரம் ஆகியவற்றைப் பொறுத்து சிலவேளைகளில் உறவுமுறைக் கடப்பாடுகளை நிறைவேற்றத் தவறிவிடுகின்றனர். ஆனால் கல்வி, பொருளாதாரம் ஆகியவற்றில் முன்னேறி வருபவர்களிடையே வரதட்சணை முறையும் அதிகமாகப் பரவிவருவதைக் காணலாம். தற்போது பெண்களுக்கு வரதட்சணை கொடுக்கும்போது சிறிதளவு நிலமும் கொடுக்கும் பழக்கம் ஏற்பட்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

உறவுமுறைத் தொடர்புகள்

தமிழகக் கிராம சமுதாயங்களில் காணப்படும் குடும்பம் மற்றும் உறவுமுறை அமைப்புகளை எடுத்துக் கொண்டால் பெரும்பாலும் தனிக்குடும்பங்களாகக் காணப்பட்டாலும் அவை தனிப்படுத்தப்பட்டவைகளாகக் காணப்படவில்லை. சான்றாக, கோவிலூர், மேலமாகாணம் பகுதியில் வாழும் பறையர்களை எடுத்துக் கொண்டால் அனைத்துக் குடும்பங்களும் தனிக்குடும்பங்களாகவே காணப்படுகின்றன. ஆனால் வெளி ஊர்களில் சென்று குடியேறுவதை யாரும் விரும்புவதில்லை. இந்நிலையில் உண்ணுதல், உறங்குதல், பொருளாதாரம் ஆகியவற்றில் மட்டுமே தனியாக வாழ்கிறார்கள். ஏனையவற்றில் உறவினர்களோடு ஒன்றாகவே வாழ்கின்றனர்.

தற்போது இந்நிலையில் சில மாறுதல்கள் ஏற்பட்டுவருவதைக் காணமுடிகிறது. கோவிலூர், மேலமாகாணம் பகுதியில் வாழும் பறையர் தவிர ஏனைய சாதியினரை எடுத்துக் கொண்டால் வெளி ஊர்களில் வாழும் தனிக்குடும்பங்கள் சில உள்ளன. அவர்களும் உறவினர்களோடு கடிதம், சென்றுபார்த்தல், உதவிமுறைகள் மற்றும் உறவுமுறைக் கடப்பாடுகள் ஆகியவற்றின் மூலம் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டிருக்கின்றனர். ஆனால் வெகுதூரத்தில் வாழ்பவர்களுக்கும் உறவினர்களுக்குமிடையே போக்குவரத்துத் தொடர்பு மிகக்

குறைவாகிறது. அவ்வாறு தூரத்தில் வாழ்பவர்கள் சில வேளைகளில் தங்கள் உறவுமுறைக் கடமைகளை நிறைவேற்றுவதில் தவறிவிடுகின்றனர். மேலும் அவர்களின் உறவினர்களோடுள்ள தொடர்பு முதல்நிலை அல்லது இரண்டாவது நிலை உறவினர்களோடு நின்றுவிடுகின்றன. தூரத்து உறவினர்களோடுள்ள தொடர்பு முற்றிலும் நின்றுவிடுகிறது. சான்றாக, திருமணம், சாவு போன்ற சடங்குகளில் கலந்துகொள்ள இயலாமல் இருப்பதைக் காணலாம். ஆனால் அவ்வாறு தூரத்தில் வாழ்பவர்கள் குடும்பக் காரியங்களிலிருந்து முற்றிலுமாக விலகுகிறார்கள் என்று கூற இயலாது. புதிய தலைமுறையினரின் வேலையைப் பொறுத்தும் அவர்களின் அந்தஸ்தைப் பொறுத்தும்கூட உறவுமுறைத் தொடர்புகளில் மாறுதல்கள் ஏற்படலாம்.

புதிய தலைமுறையினர் போக்குவரத்துத் தொடர்பு மட்டுமன்றி பெற்றோர், சகோதரர்கள் மற்றும் நெருங்கிய உறவினர்களுக்கு உதவும் உறவுமுறைத் தொடர்புகளிலும் ஈடுபடுகின்றனர். அவ்வாறான உதவிமுறைகள் அவர்களின் வளர்ச்சியைத் தடை செய்வதாகவும் காணப்படுவதுண்டு. புதிய தலைமுறையினரை எடுத்துக்கொண்டால் அனைவரும் ஒரே சீரானவர்கள் அல்லர். ஒரே சாதியை எடுத்துக்கொண்டாலும் அரசு ஊழியர்கள், வணிகர்கள், பாரம்பரியத் தொழிலில் ஈடுபடுபவர்கள் மற்றும் அரசியல்வாதிகள் போன்று பலதரப்பட்டவர்கள் காணப்படுகின்றனர். இவர்களில் அரசு ஊழியர்கள் ஓரளவு நிரந்தரமான பதவியை வகிப்பதால் அவர்கள் அதிகமாக உறவினர்கள் உதவியை நாடுவதில்லை. அவர்கள் உறவுமுறைத் தொடர்புகளில் விரிவாக ஈடுபடுவதை ஒரு கடமையாகக் கருதுவதையும் காணமுடிகிறது.

புதிய தலைமுறையினரிடையே கணவன்-மனைவி வாழ்க்கை முறையிலும் பல மாறுதல்கள் ஏற்பட்டிருப்பதைக் காணமுடிகிறது. பாரம்பரிய சமுதாயத்தில் பெண்களை வீட்டோடு அடக்கிவைக்கும் பழக்கம் காணப்பட்டது. ஆனால் புதிய தலைமுறையினரிடையே பெண்களை வெளியே அழைத்துச் செல்லுதல், மனைவியின் பெயரில் வங்கிக் கணக்கு வைத்திருத்தல் மற்றும் மனைவியின் பெயரில் சொத்து வாங்குதல் போன்ற பழக்கம் ஏற்பட்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்க மாறுதல்களாகும்.

உறவினர்களுக்கிடையிலான தொடர்புகளை நிலைநாட்டுவதில் வாழ்க்கைச் சடங்குகள் மிக முக்கிய பங்கு வகிக்கின்றன. வாழ்க்கைச் சடங்குகளில் உறவினர்கள் ஒன்றாகச் சந்திப்பது மட்டுமல்லாமல் முக்கிய உறவுமுறைக் கடப்பாடுகளை (Kinship Obligations) நிறைவேற்றவும் செய்கிறார்கள். அதோடு மத குருக்கள், பிற சாதியினர், நெருங்கிய நண்பர்கள், அரசியல் தலைவர்கள் ஆகியோரும்

கலந்துகொள்வதைக் காண முடிகிறது.

கோவிலூர், மேலமாகாணம் பகுதியில் வாழும் அனைத்துச் சாதி மக்களின் வாழ்க்கைச் சடங்குகளிலும் தாய் மாமனுக்கு அதிக முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படுகிறது. அதேபோன்று தாய் மாமன் செய்யவேண்டிய கடப்பாடுகளும் (Obligations) அதிகமாக உள்ளன. இத்தகைய கடப்பாடுகள் ஒரு பெண் தான் பிறந்த குடும்பத்தின் செல்வத்தில் ஒரு பகுதியை அடைவதற்கு வழிவகுப்பதாக உள்ளது.

வாழ்க்கைச் சடங்குகளின் பாரம்பரிய நடைமுறைகளில் பல மாறுதல்கள் ஏற்பட்டுவருவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். தற்போது தங்கள் அரசியல் கட்சிப் பிரமுகர்களை வரவழைத்து அவர்கள் முன்னிலையில் திருமணம் நடத்துகின்றனர். இதனால் பாரம்பரியமாகத் திருமணம் நடத்திவந்த குருக்களுக்குத் (பிராமணர்) திருமணத்தில் பங்கு இல்லாமல் போகிறது. மேலும் திருமணம் போன்ற சடங்குகளில் பிற சாதி மக்களின் உதவியை நாடும் பழக்கம் குறைந்து வருகிறது. குறிப்பாக அரிசனர்கள் திருமணத்தின்போது மேல்சாதி நிலப்பிரபுக்களின் பொருளாதார உதவிகளை நாடுவது மிகவும் குறைந்து வருகிறது. படித்துத் தூர இடங்களில் வேலை பார்ப்பவர்கள் பெரும்பாலும் தங்கள் முதல்நிலை உறவினர்களின் சடங்குகளில் மட்டுமே நேரடியாக வந்து கலந்துகொள்ளுகின்றனர். இரண்டாவது மற்றும் மூன்றாவது நிலை உறவினர்களின் வாழ்க்கைச் சடங்குகளில் தாங்கள் கொடுக்கவேண்டிய வெகுமதியை (மொய்ப்பணம்) ரூபாயாக அனுப்பிவிடுகின்றனர். தூரத்து உறவினர்களோடுள்ள தொடர்பு நின்றுவிடுகிறது.

உறவுமுறைச் சொற்களில் ஏற்பட்டுவரும் மாறுதல்கள்

சமூக மாறுதல்கள் ஏற்படும்போது அது உறவுமுறைச் சொற்களிலும் பிரதிபலிப்பதைக் காணலாம். ஆனால் சமுதாயத்தில் மாறுதல்கள் ஏற்படும்போது ஏனைய சொற்கள் மற்றும் பண்பாட்டுக் கூறுகளைப் போன்று உறவுமுறைச் சொற்கள் எளிதில் மாறுவதில்லை. சென்ற நூற்றாண்டில் ரஷ்ய சமுதாயத்தில் ஏற்பட்ட துரிதமான சமூக மாறுதல்களினால் உறவுகளைக் குறிப்பிடும் சொற்களிலும் பல மாறுதல்கள் ஏற்பட்டிருப்பதை அறிஞர்கள் சுட்டிக்காட்டியுள்ளனர். அதாவது முற்காலத்தில் சில மண உறவினர்களை வெவ்வேறு சொற்களால் குறிப்பிடுவது மிக முக்கியமானதாகக் காணப்பட்டது. தற்போது அத்தகைய சொற்கள் முற்றிலுமாகப் பயன்படுத்தப்படுவதில்லை. பதிலாக விளக்கமுறையில் மனைவியின் சகோதரன் மற்றும் சகோதரனின் மனைவி போன்ற தொடர்கள் பயன்படுத்தப்படுவதாகக் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.

தமிழர்களிடையே இதுபோன்ற சில மாறுதல்கள் ஏற்பட்டுவருவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். தூரத்து உறவினர்களைக் குறிப்பிட்ட உறவுச்சொல்லால் குறிப்பிடாமல் தொடர்வடிவில் அல்லது விளக்க முறையில் குறிப்பிடுவது அத்தகைய உறவுகள் அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்துவருவதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. ***அத்தெ மக, தம்பி பொண்டாட்டி, அக்கா மக*** போன்ற தொடர்கள் அனைத்துச் சாதியினரிடமும் காணப்படுகின்றன. அவ்வாறு குறிப்பிடுவதற்கு இரண்டு முக்கிய காரணங்களைக் கூறலாம். ஒன்று, அவ்வாறான உறவினர்களோடு நெருங்கிய தொடர்பு இல்லாதிருப்பது; இன்னொன்று அத்தகைய உறவினர்களைக் குறிப்பிடும் சொற்களைப் பயன்படுத்தத் தயங்குதல்.

உறவுமுறைச் சொற்களைப் பயன்படுத்துவதில் தலைமுறைகளுக்கிடையிலான மாறுதல்களும் காணப்படுகின்றன. மூத்த தலைமுறையினரிடம் பயன்பாட்டில் உள்ள சில பாரம்பரிய உறவுமுறைச் சொற்கள் இளைய தலைமுறையினரிடம் காணப்படவில்லை. சான்றாக இளைய தலைமுறையினர் ***அப்பாயி*** (தகப்பனின் தாய்), ***அம்மாயி*** (தாயின் தாய்) போன்ற சொற்களுக்குப் பதிலாகப் ***பாட்டி*** என்ற சொல்லையே பயன்படுத்துகின்றனர். அதேபோன்று தகப்பனின் தகப்பனைக் குறிப்பிடும் ***அய்யா, அப்பச்சி*** போன்ற சொற்களுக்குப் பதிலாக ***தாத்தா*** என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்துகின்றனர். அதோடு பதிலிடு பெயரையும் (Pronoun) உறவுமுறைச் சொல்லையும் இணைத்துக் குறிப்பிடும் பழக்கம் கள்ளர், வன்னியர், நாடார், பறையர், பள்ளர் போன்ற பல சாதி மக்களிடமும் காணப்படுகிறது.

எடுத்துக்காட்டு

யப்பன்	'என் அப்பா'
நொண்ணன்	'உன் அண்ணன்'
ஒம்மா	'உன் அம்மா'
நொப்பன்	'உன் அப்பா' முதலியன.

எமனோ (1953:339-53) பதிலிடு பெயரையும் உறவுமுறைச் சொல்லையும் ஒன்றாக இணைத்துக் குறிப்பிடுவது ஒரு பழந்திராவிடக் கூறு என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். இத்தகைய சொற்களின் பயன்பாடு உயர்சாதி மக்களாகிய பிராமணர், வெள்ளாளர் ஆகியோரிடையே இல்லை. தற்போது பிற்படுத்தப்பட்ட மற்றும் தாழ்த்தப்பட்ட சாதியினரிடமும், குறிப்பாகப் படித்தவர்களிடையே அத்தகைய சொற்களைப் பயன்படுத்துவது சற்று இழிவாகக் கருதப்படுகிறது. இதனால், அத்தகைய சொற்கள் பயன்பாட்டில் குறைந்துகொண்டிருப்பதைக் காண முடிகிறது.

மேலும் குடும்பங்கள் தனிக்குடும்பங்களாகி தூர இடங்களில்

தனிமைப்படுத்தப்பட்டு, சிறு குடும்பங்களாக வாழும்போது இரண்டாவது மற்றும் மூன்றாவது நிலை உறவினர்களைக் குறிப்பிடும் சில சொற்களின் பயன்பாடும் குறைவதைக் காணலாம்.

முடிவுரை

இவ்வாறு, சமூக மாறுதல்களினால் தமிழரின் உறவுமுறையில் பல மாறுதல்கள் ஏற்பட்டுவருகின்றன. ஆனால் குறிப்பிட்ட உறவினர்களுக்கு அளிக்க வேண்டிய முக்கியத்துவத்தை அளித்தல், உறவினர்கள் செய்ய வேண்டிய கடமைகள் மற்றும் உறவுமுறைத் தொடர்புகள் ஆகியவற்றில் மிகுந்த மாறுதல்கள் ஏற்படவில்லை. தூர இடங்களில் வாழ்பவர்கள் தங்கள் உறவினர்களின் வாழ்க்கைச் சடங்குகளில் நேரில் சென்று கலந்துகொள்ள இயலாவிட்டாலும் தாங்கள் செய்யவேண்டிய கடமைகளை நிறைவேற்றிவிடுகின்றனர். சில நிலைகளில் சமூக மாறுதல்களுக்கேற்றாற்போல் பாரம்பரிய உறவுமுறையானது மாற்றி அமைக்கப்படுகிறது. முக்கியமாக வாழ்க்கைச் சடங்குகளில் அரிசனர்கள் நிலப்பிரபுக்களின் பொருளாதார உதவியை நாடாதிருத்தல், மத குருக்களுக்குப் பதிலாக அரசியல் தலைவர்களை வைத்துத் திருமணம் நடத்துதல் போன்ற மாறுதல்களே அதிகமாக ஏற்பட்டு வருகிறது. எனவே, மேற்கத்திய சமுதாயத்தில் உறவுமுறையானது அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்துவருவது போன்று தமிழர்களிடையேயும் உறவுமுறையானது அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்துவருகிறது எனக் கூற இயலாது. ஆனால் சமூக மாறுதல்களினால் உறவுமுறையிலும் சில குறிப்பிடத்தக்க மாறுதல்கள் ஏற்பட்டு வருகின்றன.

துணைநூற் பட்டியல்

Emeneau, M.B., 1953, "Dravidian Kinship Term" *Dravidian Linguistics Ethnology and Folkore,* Collected Papers, Annamalai University, Annamalainagar, 1967.

Gough E. Kathleen, 1979, "Dravidian Kinship and Modes of Production", *Contributions to Indian Sociology,* 13 October 266-291.

Imiagene Oshomha, 1976, "Social Mobility in Emergent Society, *Changing African family Project series,* Monograph No.2, Canberra.

Robert Sathya Joseph, D.1989 "சமகாலத் தமிழர்கள் உறவுமுறை அமைப்பும் உறவுமுறைச் சொற்களும்" Research Report submitted to Tamil University, Thanjavur (in press).

———————., 1933 "*சகோதரி மக்களை மணத்தல்-சில உறவுமுறைச் சிக்கல்கள்" தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகப் பண்பாட்டியல் ஆராய்ச்சி அரங்கத்தில் படிக்கப்பட்டது, தஞ்சாவூர் (அச்சில்).*

Schwarts M.Barton and Robert H. Ewald, 1968, *Culture and Society-An introduction to Cultural Anthropology,* The Ronald Press Company, New York.

48

கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சியைத் தடுக்க உதவும் தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் பெண்கள் நலத்திட்டங்கள் - ஓர் ஆய்வு

எம்.ஏ. அலீம்

முன்னுரை

தமிழகக் கிராமப் பகுதிகளில், இளம் வயதில் இறந்து போகக் கூடிய பெண்களில் பெரும்பாலானோர் தற்கொலை செய்து கொண்டவர்களாகவே இருக்கின்றனர். கிராமப்புறப் பெண்கள் தற்கொலைக்குள்ளாகி இறக்க நேரிடுவதற்குப் பல காரணங்கள் இருக்கின்றன. குறிப்பாகக் கிராம மக்களின் சமூக நாகரிக பழக்க வழக்கங்கள், இவர்களின் பின் தங்கிய பொருளாதார நிலை, கல்வியறிவுக் குறைபாடு மற்றும் இவர்கள் வாழ்கின்ற சுற்றுப்புறச்சூழல் ஏற்படுத்தக்கூடிய பாதிப்புகள், கிராமப் பகுதிகளில் ஆண்களைவிடப் பெண்கள் அதிகமாகத் தற்கொலை முயற்சிகளில் ஈடுபடுவதற்கு வித்திடுபவைகளாக அமைகின்றன (வெங்கொபராவ் 1984:791)[1].

ஒரு சமுதாயத்தில் வாழக்கூடிய மக்களின் உள்ளங்களில் தற்கொலை எண்ணம் ஏற்படாமல் தடுக்கவும், மேலும் தற்கொலை முயற்சிகளிலிருந்து காப்பாற்றப்படுபவர்களின் மறுவாழ்வுக்கும் ஒருங்கிணைந்த தடுப்பு நடவடிக்கைகளும் மறுவாழ்வு திட்ட ஆலோசனைகளும் அவசியமாகும் (ஸ்யிட்மென் 1976:1)[2].

"கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சியைத் தடுக்க உதவும் தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் பெண்கள் நலத் திட்டங்கள்" எனும் இவ் ஆய்வுக் கட்டுரை, கிராமப் பகுதிகளில் பெண்கள் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்ளுவதற்குத் தூண்டுகோலாக உள்ள பல்வேறு காரணங்கள் பற்றி அறியவும், மற்றும் தற்கொலை முயற்சிகளைத் தடுக்க மாண்புமிகு முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் பல்வேறு பெண்கள் நலத்திட்டங்கள்

(தமிழரசு 1994:25)[8] உதவுமா என்பது பற்றி அறியவும், கடந்த 1993 சனவரி முதல் டிசம்பர் வரை திருச்சி மாவட்ட தென்பகுதி கிராமங்களில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வின் அடிப்படையில் அமைகின்றது.

ஆய்வின் நோக்கம்

கிராமப் பகுதி பெண்கள் தற்கொலை முயற்சிகளை மேற்கொள்வதற்குத் தூண்டுதலாக உள்ள காரணங்கள் பற்றிக் கண்டறியவும், மேலும் தற்கொலை எண்ணங்கள் உருவெடுப்பதைத் தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்கள் பல்வேறு பெண்கள் நலத் திட்டங்கள் தடுக்க உதவுமா என்பது பற்றி அறிவதுமே இவ் ஆய்வின் முக்கிய நோக்கங்களாகும்.

ஆய்விற்குட்படுத்தப்பட்டவர்கள்

திருச்சி மாவட்டம் துவரங்குறிச்சி கிராமப்புற மருத்துவமனை ஒன்றில் கடந்த 1993 ஆம் ஆண்டு சனவரி மாதம் முதல் டிசம்பர் மாதம் வரை தற்கொலைக்கு முயற்சித்து அனுமதிக்கப்பட்ட 45 பெண்களே இவ் ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டவர்கள்.

ஆய்வின் முறைகள்

ஆய்விற்குட்படுத்தப்பட்ட பெண்களின் வயது, திருமண வயது, குழந்தைகள் விபரம், வருவாய், கல்வித் திறன், தற்கொலை முயற்சிக்கான காரணங்கள், அதற்கு அவர்கள் மேற்கொண்ட அணுகுமுறை, தற்கொலை முயற்சி மேற்கொண்ட நேரம், தற்கொலை முயற்சிக்கும் அவர்களின் மாதவிடாய் நாட்களுக்கும் உள்ள தொடர்பு போன்ற விபரங்கள் சேகரிக்கப்பட்டுப் பகுப்பாய்வு செய்யப்பட்டன. இதையடுத்துத் தமிழக அரசின், கிராமப்புற பெண்களின் பல்வேறு பொருளாதார மேம்பாட்டுத் திட்டங்களின் பயனாகத் தற்கொலை முயற்சி தடுக்கப்பட்டிருக்கக் கூடிய வாய்ப்பிருந்ததா என்பது பற்றித் தற்கொலை முயற்சிகளிலிருந்து காப்பாற்றப்பட்டவர்களிடம் கேட்கப்பட்டு விபரங்கள் சேகரிக்கப்பட்டு ஆராயப்பட்டது.

பகுப்பாய்வு செய்யப்பட்ட விவரங்கள்

1. ஆய்விற்குட்படுத்தப்பட்ட மொத்த பெண்கள்:45.

2. வயது விபரம்

	வயது	பாதிக்கப்பட்டவர்கள்	சதவீதம்
அ.	10-15	01	2.2 %
ஆ.	16-20	19	42.2 %
இ.	21-25	09	20.0 %
ஈ.	26-30	07	15.6 %
உ.	31-35	08	17.8 %
ஊ.	36-40	02	2.2 %

குறைந்தபட்ச வயது 14. அதிகபட்ச வயது 40.

3. கல்வித்திறன்

அ. பள்ளி செல்லாதவர்கள் 24 (53.3 %)

ஆ. 3 முதல் 5 வகுப்புப் படித்தோர் 12 (26.7 %)

இ. 6 முதல் 8 வகுப்புப் படித்தோர் 08 (17.8 %)

ஈ. 9 வகுப்புக்கு மேல் படித்தோர் 01 (2.22 %)

4. வருவாய்

அ. மாத வருவாய் ரூ.500 க்கும் குறைவாக 38 (84.4 %)

ஆ. மாத வருவாய் ரூ. 500 க்கும் மேல் 08 (15.6 %)

5. திருமண விபரம்

அ. திருமணமானவர்கள் 37 (82.2 %)

ஆ. மணமாகாதவர்கள் 08 (17.8 %)

6. திருமண வயது

	வயது	பாதிக்கப்பட்டவர்கள்	சதவீதம்
அ.	10 - 15	14	37.8 %
ஆ.	16 - 20	21	56.8 %
இ.	21 - 25	02	5.4 %

(அரசு கூறியுள்ள பெண்கள் திருமண வயது 18)

7. தற்கொலை முயற்சிக்கும் மாதவிடாய் நாட்களுக்கும் உள்ள தொடர்பு

அ. மாதவிடாய் நாட்களில்	06	(13.3 %)
ஆ. முதல் மாதவிடாய் நாட்களில்	03	(6.7 %)
இ. மைய மாதவிடாய் நாட்களில்	13	(28.9 %)
ஈ. முன் மாதவிடாய் நாட்களில்	15	(33.3 %)
உ. கர்பகாலத்தில்	5	(11.1 %)
ஊ. மாதவிடாய் நாட்கள் கணக்கிட முடியோதோர்	3	(6.7 %)

8. தற்கொலைக்கு முயற்சித்த மணமான (37) பெண்களின் குழந்தைகள் விபரம்

குழந்தைகள் விபரம்	திருமண வயது			
	10-15	15-20	21-25	சதவீதம்
	(14)	(21)	(2)	(82.2 %)
அ. குழந்தையில்லாதோர்	2	9	-	29.7 %
ஆ. ஒரு குழந்தை உள்ளோர்	1	5	-	16.2 %
இ. இரு குழந்தை உள்ளோர்	2	3	-	13.5 %
ஈ. மூன்று குழந்தை உள்ளோர்	6	2	1	24.3 %
உ. நான்கு குழந்தை உள்ளோர்	2	1	1	10.8 %
ஊ. ஐந்து குழந்தை உள்ளோர்	-	1	-	2.7 %
எ. ஆறு குழந்தை உள்ளோர்	1	-	-	2.7 %

9. தற்கொலைக்கு முயற்சித்த விதம்

அ. நச்சுத் தாவரங்களை உட்கொண்டு	36	(80.0 %)
ஆ. இரசாயன நச்சு உட்கொண்டு	07	(15.6 %)
இ. தூக்குபோட்டுக் கொண்டு	02	(4.4 %)

10. தற்கொலை முயற்சிக்கு உபயோகித்த நச்சுத் தாவரங்கள் (36)

அ. ஒடுவன் இலை	20	(55.6 %)
ஆ. காஞ்சரன் இலை	08	(22.2 %)
இ. அரளி இலை	03	(5.6 %)

ஈ. ஒடுவன் + காஞ்சரன்	04	(11.1 %)
உ. ஒடுவன் + அரளி	01	(2.7 %)

11. தற்கொலை முயற்சிக்கு உபயோகித்த இரசாயன நச்சுகள் (7)

அ. எலி மருந்து	2	(28.5 %)
ஆ. பூச்சிக் கொல்லிகள்	3	(42.8 %)
இ. மூட்டைப் பூச்சி மருந்து	2	(28.5 %)

12. தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொண்ட நேரம்

அ. காலை நேரம்	13	(28.9 %)
ஆ. மதியம்	10	(22.2 %)
இ. மாலை நேரம்	16	(35.6 %)
ஈ. இரவு நேரம்	06	(13.3 %)

13. வீட்டில் முதலுதவி கொடுத்த விபரம்

அ. வீட்டில் வாந்தி எடுக்கத் தூண்டப்பட்டோர்	18	(40.0 %)
ஆ. வீட்டில் முதலுதவி கொடுக்கப்படாதவர்கள்	27	(60.0 %)

14. தற்கொலை முயற்சியில் இறந்தோர்

அ. ஒடுவன் இலை	1	
ஆ. ஒடுவன் + காஞ்சரன்	1	(6.7 %)
இ. ஒடுவன் + அரளி		

15. தற்கொலை முயற்சிக்கான காரணங்கள்

அ. கணவருடன் தகராறு	29	(64.4 %)
ஆ. தந்தையுடன் மனவருத்தம்	3	(6.7 %)
இ. தாயுடன் மனவருத்தம்	3	(6.7 %)
ஈ. கணவர், மாமியார் கொடுமை	1	(2.2 %)
உ. கணவரின் தம்பியுடன் தகராறு	1	(2.2 %)
ஊ. மனநோய்	3	(6.7 %)
எ. மாமியாருடன் தகராறு	3	(6.7 %)

ஏ. மாமனாருடன் தகராறு	1	(2.2 %)
ஐ. தம்பியுடன் மன வருத்தம்	1	(2.2 %)

அ. கணவருடன் தகராறு காரணங்கள் (29)

வீட்டுச் செலவுக்குப் பணம் கொடுக்காததால்	14
மது அருந்திவிட்டு அடித்துத் துன்புறுத்தியதால்	8
மற்றொரு பெண்ணுடன் தொடர்பை அறிந்து	4
கணவரின் சந்தேகம் காரணமாக	3

ஆ. தந்தையுடன் மனவருத்தம் காரணமாக (3)

தன் காதலைக் கண்டித்ததால்	1
வேலைக்குப் போகச் சொல்லிக் கண்டித்ததால்	1
விரும்பாத திருமணத்தால்	1

இ. தாயின் கண்டிப்பு காரணமாக (3)

வீட்டு வேலையைப் பார்க்கச் சொல்லிக் கண்டித்ததால்	1
அன்னிய ஆடவருடன் பேசியதைக் கண்டித்ததால்	1
மேலும் படிக்க வைக்கக் மறுத்ததால்	1

ஈ. கணவர், மாமியார் கொடுமை காரணமாக (1)

அதிக வரதட்சணை கேட்டு	1

உ. கணவரின் தம்பியுடன் தகராறு காரணமாக (1)

கணவரின் தம்பி தகாத உறவுக்கு வற்புறுத்தியதால்	1

ஊ. மனநோயின் காரணமாக (3)

மனச்சோர்வு நோய்	2
பெரிய மனநோய்	1

எ. மாமியாருடன் தகராறு (3)

வீட்டுவேலை பார்க்கக் கண்டித்ததால்	2
கூலிவேலைக்குப் போக வற்புறுத்தியதால்	1

ஏ. மாமனாருடன் தகராறு (1)

தகாத உறவுக்கு வற்புறுத்தியதால்	1

தம்பியுடன் மனவருத்தம் (1)

தம்பியின் செலவுக்குப் பணம் கொடுக்காததால்

15. தமிழக முதல்வரின் பல்வேறு பெண்கள் நலத்திட்டங்கள் பயனாகத் தற்கொலை முயற்சியைத் தடுத்திருக்கக் கூடுமா?

அ. தடுத்திருக்கக் கூடும்	19	(42.2 %)
ஆ. திட்டங்கள் பற்றித் தெரியவில்லை	11	(24.4 %)
இ. கணவர் திருந்தியிருத்தால் முடிந்திருக்கும்	15	(33.3 %)

கருத்துப் பரிசீலனை

இந்த ஆய்வின்படி 10 வயது முதல் 20 வயதிற்குப்பட்ட பெண்களே அதிகம் (44.4 %) தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபடுவதாகத் தெரிகின்றது. வளர்ந்த நாடுகளில் தற்போது இளைஞர்களின் தற்கொலை அதிகரித்து வருவதுபோல் இந்தியா போன்ற வளரும் நாடுகளிலும் இளைஞர்களில் குறிப்பாக இளம் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சி அதிகரித்துக் காணப்படுவது ஏனைய இந்திய ஆய்வுகளோடு (பக்காடியா 1970:5,15[3] இன் ஆய்வு) ஒத்திருப்பதாக இருக்கின்றது. இளைஞர்களின் தற்கொலை எண்ணத்தைத் தடுக்க அவர்களுக்கெனத் தனியான ஒரு சிறப்பு "இளைஞர் நலத்திட்டம்" அவசியமாகின்றது.

கிராமப் பகுதிகளில் தற்கொலைக்கு முயற்சித்த பெண்களில் 53.3% பேர் பள்ளி சென்று படிக்காதவர்களாகவும், 26.7% பெண்கள் மூன்று முதல் ஐந்து வகுப்பு வரை படித்தவர்களாகவும், 17.8% பெண்கள் ஆறு முதல் எட்டு வகுப்பு வரை படித்தவர்களாகவும் இருக்கின்றனர். கிராமப் பெண்களில் போதிய கல்வியறிவு இல்லாமை தற்கொலை முயற்சிக்கு ஒரு காரணமாக இருக்கக்கூடும். எந்த ஒரு குடும்ப, சமூகப் பிரச்சனையையும் தீர ஆராய்ந்து முடிவெடுக்க ஒவ்வொருக்கும் கல்வி இன்றியமையாததாகும். குறைவான அனுபவமும், கல்வி அறிவும் இக்கட்டான சூழ்நிலைகளில் எதையும் தாங்கும் இதயத்தை இழக்கச் செய்து, தற்கொலை தான் ஒரே வழி என எண்ணும் அளவிற்குக் கல்லாதோர் தள்ளப்பட்டு விடுகின்றனர். குறைவான கல்வியறிவு உள்ளவர்களில் தற்கொலை முயற்சி அதிகம் ஏற்படுகின்றதென்பதை வைஜெயந்தி (1978:75)[4] என்பவரின் ஆய்வை இவ் ஆய்வு வெளிப்பாடு ஒத்திருக்கின்றது. கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சியைத் தடுக்கப் பெண்களுக்குக் கல்வி அறிவு கட்டாயம் தேவை என்பதை இவ் ஆய்வு உணர்த்துவதாக இருக்கின்றது.

குடும்ப வருவாய் மாதம் ரூ.500க்குக் குறைவாக உள்ளவர்களே அதிகம்

(84.4 %) தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபடுகின்றனர். கிராமப் பகுதிகளில் வறுமைக் கோட்டுக்குக் கீழ் மிகவும் பின்தங்கி இருக்கும் குடும்பங்களிலேயே அதிகம் பெண்கள் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்கின்றனர். சேத்தி (1978:20)[5] என்பவரின் ஆய்வை ஒட்டி இவ்ஆய்வு வெளிப்பாடு அமைகிறது. குறைந்த வருவாய் உள்ளவர்களில் தற்கொலை முயற்சிக்கு ஆகக் கூடிய வைத்தியச் செலவு காரணமாக, அவர்களை மேலும் கடன்பட வைத்து விடுகின்றது. இதைத் தவிர மருத்துவ சிகிச்சைக்காக ஆடு, மாடு, நிலம், வீடு ஆகியவற்றை விற்கவும் நேரிட்டு அதிக பொருளாதார நெருக்கடி நிலைக்கு அக்குடும்பம் ஆளாகி அவதிப்படுகின்ற சூழ்நிலை உருவாகிவிடுகின்றது.

அரசின் பல்வேறு கிராம மக்கள் பொருளாதார மேம்பாட்டு வறுமை ஒழிப்புத் திட்டங்கள் மேற்கூறிய இன்னல்களிலிருந்து மக்களைக் காக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை.

தற்கொலைக்கு முயற்சிக்கின்றவர்களில் 82.2% பெண்கள் இவ் ஆய்வில் திருமணமானவர்களாக இருக்கின்றனர். இவர்களில் 37.8% பெண்கள் தங்களின் 10 முதல் 15 வயதிற்குள்ளும், 56.8 % பெண்கள் 16 முதல் 20 வயதிற்குள்ளும் திருமணமானவர்களாக இருக்கின்றனர். கிராமப் பகுதிகளில் இளம் வயதிலேயே மணமுடித்துக் கொடுக்கக்கூடிய பெண்களே அதிகம் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்வதற்குச் சில காரணங்கள் இருக்கின்றன. இளம் வயதில் மணமாகக்கூடிய பெண்கள் தங்களின் கணவன் வீட்டில் புதிய சூழ்நிலையில் அதற்கு ஏற்றவாறு வாழப் பக்குவமில்லாதவர்களாக இருக்கின்றனர். மேலும் எந்த ஒரு சிறிய குடும்பப் பிரச்சனையையும் சகித்துக் கொள்ளக்கூடிய தன்மை இல்லாதவர்களாகவும், தங்களின் உள்ள வெளிப்பாடுகளை மனம் விட்டுப் பேச அஞ்சுகின்றவர்களாகவும் இருப்பதால் இப்பெண்கள் பிரச்சனைகளிலிருந்து விடுபடத் தற்கொலை ஒன்றுதான் வழி எனக் கருதுகின்றனர். இது போன்ற தற்கொலை எண்ணங்களில் இருந்து பெண்கள் விடுபட அவர்களை இளம் வயதிலேயே மண முடித்து வைப்பதைக் கிராம மக்கள் கைவிட வேண்டும்.

பெண்களின் தற்கொலை முயற்சிக்கும் அவர்களின் மாதவிடாய் நாட்களுக்கும் உள்ள தொடர்பை ஆராயும்போது சில உண்மைகள் வெளிப்படுகின்றன. இவ் ஆய்வில் 33.3% பெண்கள் தங்களின் முன் மாதவிடாய் நாட்களிலும் 28.9% பெண்கள் தங்களின் மைய மாதவிடாய் நாட்களிலும் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொண்டுள்ளது தெரிய வந்துள்ளது. மைய மாதவிடாய் நாட்களிலும் முன் மாதவிடாய் நாட்களிலும் பெண்களின் உடலில் சுரக்கக்கூடிய ஈஸ்ரோஜன், புரஜெஸ்டிரான் என்னும் ஹார்மோன்கள் அளவு

வேறுபாடு காரணமாக மூளையின் செயல்களில் மாற்றமேற்பட்டு அவர்கள் மனநிலையிலும், பழக்க வழக்கத்திலும் நிலையற்ற தன்மை ஏற்படுவது காரணமாகவே மைய மற்றும் முன் மாதவிடாய் நாட்களில் பெண்கள் அதிக அளவு தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்கின்றனர் என்பதைப் பிற ஆய்வுகளும் (பார்வதி தேவி 1972:14)[6] தெரிவிக்கின்றன. எனவே பெண்களின் முன் மாதவிடாய் மற்றும் மைய மாதவிடாய் நாட்களில் மனநிலையைப் பாதிக்கக்கூடிய பிரச்சனைகளைத் தவிர்ப்பது நல்லது.

தற்கொலைக்குள்ளாகக்கூடிய பெண்களில் 40.5% பெண்கள் மூன்று குழந்தைகளுக்கும் அதிகம் பெற்றவர்களாக இருக்கின்றனர். இதைத் தவிர 29.7 % பெண்கள் குழந்தை இல்லாதவர்களாகவும் இருக்கின்றனர். குழந்தை இல்லாத பெண்களின் மன ஏக்கமும், அதிக குழந்தை உள்ளவர்கள் வீட்டில் ஏற்படக்கூடிய சிறுசிறு பிரச்சனைகளும், போதிய வருவாய் இன்மையும், தற்கொலைக்குத் தூண்டுதலாக அமையக்கூடும். அளவான குடும்பத்திற்குப் போதிய குடும்பநல ஆலோசனையும், குழந்தையின்மைக்குத் தேவையான மருத்துவ ஆலோசனையும் கிராம மக்களுக்கும் அவசியம் என்பதை இவ் ஆய்வு வெளிப்பாடு காட்டுகின்றது.

தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்ளுகின்றவர்கள் அவர்கள் வாழக்கூடிய சூழ்நிலை, அவர்களின் சமூக, பொருளாதார நிலை மற்றும் அவர்களின் பண்பாடு, நாகரிகம், சமயம் போன்ற தன்மைகளுக்கு ஏற்றவாறு பல்வேறு முறைகளைக் கையாண்டு தற்கொலை முயற்சியில் இறங்குகின்றனர். இவ் ஆய்வில் 80 % பெண்கள் விஷமுள்ள நச்சுத் தாவரங்களை உட்கொண்டும், 15.6 % பெண்கள் இரசாயன நச்சுகளை உட்கொண்டும், 4.4% பெண்கள் தூக்கு போட்டுக் கொண்டும் தற்கொலை முயற்சியில் இறங்கியிருக்கின்றனர்.

கிராமப் பகுதிகளில் விஷமுள்ள நச்சுத் தாவரங்கள் எளிதில் செலவில்லாமல் கிடைக்கக் கூடியவைகளாக இருப்பதால் இவற்றைக் கிராமப் பெண்கள் அதிகமாகத் தற்கொலைக்குப் பயன்படுத்துகின்றனர். இவ் ஆய்வில் விஷத் தாவரங்கள் உட்கொண்டு தற்கொலை செய்துகொள்ள முற்பட்டவர்களில் 55.6% பெண்கள் ஒடுவன் இலை என்னும் தாவரத்தையே பயன்படுத்தியிருக்கின்றனர். இந்த இலையைப் பச்சையாக அரைத்தோ அல்லது இவ் இலைகளைத் தண்ணீரில் வேக வைத்துக் காய்ச்சி வடித்தெடுத்தோ உட்கொண்டு தற்கொலை செய்து கொள்ள முற்படுகின்றனர். இதைத் தவிர காஞ்சரன் இலை, அரளி இலை போன்ற நச்சுத் தாவரங்களையும், எலிமருந்து, மூட்டைப்பூச்சி மருந்து, பூச்சிக்கொல்லி போன்ற இரசாயன நச்சுப் பொருள்களையும் கிராம மக்கள் தற்கொலைக்குப்

பயன்படுத்துகின்றனர். 4.4% பெண்கள் கழுத்தில் சேலையைக் கட்டித் தூக்குப் போட்டுக் கொண்டு தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொண்டிருக்கின்றனர்.

மாலை நேரங்களிலேயே 35.6% கிராமப் பெண்கள் தற்கொலைக்கு முயற்சிக்கின்றனர். இவ்வாறு கிராமப் பெண்கள் அதிகமாக மாலை நேரங்களில் இம்முயற்சியில் இறங்குவதற்குச் சில காரணங்கள் இருக்கின்றன. கிராமப் பகுதிகளில் விவசாய வேலைக்குச் சென்று விட்டு மாலை நேரங்களிலேயே குடும்பத்திலுள்ள அனைவரும் ஒன்றுசேரக் கூடிய வாய்ப்பிருப்பதால், குடும்பத்திலுள்ள எல்லோரது கவனத்தையும் ஈர்க்கும் வண்ணம் இந்நேரத்தில் தான் அதிகமாகப் பெண்கள் தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபடுகின்றனர்.

தற்கொலைக்குள்ளாகின்றவர்களுக்கு முதலுதவி செய்ய வேண்டுமென்பது பற்றி ஓரளவிற்குக் கிராம மக்கள் அறிந்து வைத்திருக்கின்றனர். இந்த ஆய்வில் தற்கொலைக்குள்ளான 40% பெண்கள் தங்களின் வீட்டிலேயே வாந்தி எடுத்து உட்கொண்ட விஷப் பொருள்களை வெளியேற்றத் தூண்டப்பட்டிருக்கின்றனர். இவ்வகை முதலுதவி காரணமாக விஷப் பொருள் உடலில் அதிக அளவு செரிக்கப்படுவது ஓரளவு குறைக்கப்படுவதால் விஷத் தன்மை காரணமாக மரணம் ஏற்படுவதும் பெருமளவு தவிர்க்கப்படுகின்றது. மேலும் விஷப்பொருள் உட்கொண்டால் என்ன முதலுதவிகள் செய்ய வேண்டும் என்பது பற்றிய முதலுதவிப் பாடம் கிராம மக்களுக்கு அவசியமாகும். இதைத் தவிர பூச்சிக் கொல்லிகளை எவ்வாறு பயன்படுத்த வேண்டும், அதன் நச்சுத் தன்மையால் ஏற்படும் தொந்தரவுகள் என்ன, அதற்கு என்ன செய்ய வேண்டும் என்ற போதனையும் கிராம மக்களுக்கு அவசியமாகும்.

இந்த ஆய்வுப்படி, கிராமப் பகுதிகளில் தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபட்டு அதில் இறக்க நேரிடும் விகிதம் 15:1 என்ற விகிதத்தில் இருக்கின்றது. இவ் ஆய்வில் தற்கொலை முயற்சியோடு அனுமதிக்கப்பட்டவர்களில் மூன்று பெண்கள் இறந்து விட்டனர். இறந்த மூன்று பேர்களும் காலதாமதமாக மருத்துவ சிகிச்சைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டவர்கள் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. வெங்கோபராவ் (1971:57)[7] ஆய்வில் 8:1 என்ற விகிதத்தில் தற்கொலை முயற்சிக்குள்ளானவர்களின் இறப்பு விகிதம் இருப்பதைவிட இவ் ஆய்வில் அதிகமாக இறப்பு விகிதம் இருப்பதற்குக் காரணம், கிராமப்புறங்களில் மக்கள் கொண்டுள்ள சில மூட நம்பிக்கைகளும், நாட்டுப்புறச் சிகிச்சைமுறைகளுமே ஆகும்.

கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சிக்கான காரணங்களை ஆராயும் போது 64.4 % பெண்கள் தங்கள் கணவர்களுடன் ஏற்பட்ட மனக்கசப்புக் காரணமாகவே தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொண்டதாகத்

தெரிவித்திருக்கின்றனர். இவர்களில் 14 பெண்கள் தங்களின் கணவர்கள் வீட்டுச் செலவுக்குப் பணம் கொடுக்காத காரணத்தாலும், 8 பெண்கள் தங்களின் கணவர்கள் மது அருந்திவிட்டு அடித்துத் துன்புறுத்தியதாலும், 4 பெண்கள் தங்களின் கணவர்கள் அன்னியப் பெண்களுடன் உறவு வைத்திருப்பதற்காகவும், 3 பெண்கள் கணவர்களின் சந்தேகத்திற்கு ஆளாகியும் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொண்டதாகத் தெரிவித்தனர்.

13.4% பெண்கள் தங்களின் தாய் தந்தையரின் கண்டிப்புக் காரணமாக மனமுடைந்து தற்கொலைக்கு முயற்சித்ததாகத் தெரிவித்தனர். இவர்களில் ஒரு பெண் தன் காதலைத் தந்தை கண்டித்ததாலும், இருவர் வேலைக்கு போகச் சொல்லியும், வீட்டு வேலையைப் பார்க்கச் சொல்லியும் தங்களின் தந்தை மற்றும் தாய் திட்டியதாலும், ஒரு பெண் விரும்பாத திருமணத்திற்குத் தன் தந்தை வற்புறுத்தியதாலும், மற்றொரு பெண் தன்னை மேலும் படிக்க வைக்க முடியாது எனத் தாய் கூறியதாலும் தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபட்டதாகத் தெரிவித்தனர். இவர்கள் அனைவரும் திருமணமாகாதவர்கள் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

கணவர், மாமியார் ஆகியோர் அதிக வரதட்சணை கேட்டுக் கொடுமைப் படுத்தியதால் ஒரு பெண்ணும், கணவரின் தம்பி தகாத உறவிற்கு வற்புறுத்தியதால் ஒரு பெண்ணும், மனநோய் காரணமாக மூன்று பெண்களும், வீட்டு வேலையைப் பார்க்க மாமியார் கண்டித்ததால் இரு பெண்களும், கூலி வேலைக்குப் போகச் சொல்லி மாமியார் வற்புறுத்தியதால் ஒரு பெண்ணும், தகாத உறவிற்கு மாமனால் வற்புறுத்தியதால் ஒரு பெண்ணும், செலவுக்குப் பணம் கேட்டு அடிக்கடி தன் தம்பி வற்புறுத்தியதால் ஒரு பெண்ணும் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொண்டதாக இவ் ஆய்வில் தெரியவந்துள்ளது.

தற்கொலை முயற்சியைத் தடுக்கத் தமிழக முதல்வர் அவர்களின் பல்வேறு கிராமப்புறப் பெண்கள் பொருளாதாரத் தன்னிறைவு மேம்பாட்டுத் திட்டங்கள் உதவியிருக்கக்கூடும் என 42.2% பெண்கள் இவ் ஆய்வில் தெரிவித்திருக்கின்றனர். குடும்ப வருவாய் குறைவு காரணமாகக் கணவருடன் மனவருத்தமேற்பட்ட 14 பெண்களும், வேலைக்குப் போகச் சொல்லித் தந்தையால் வற்புறுத்தப்பட்ட ஒரு பெண்ணும், மேலும் படிப்பைத் தொடர முடியாமல் போனதற்காகத் தற்கொலை மேற்கொண்ட ஒரு பெண்ணும், கூலி வேலைக்கு மாமியாரால் வற்புறுத்தப்பட்ட ஒரு பெண்ணும், வரதட்சணைக் கொடுமைக்காக ஒரு பெண்ணும், வீட்டு வருவாய் குறைவு காரணமாகத் தம்பியின் செலவுக்குப் பணம் கொடுக்க இயலாத ஒரு பெண்ணும், தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் பல்வேறு கிராமப்புறப் பெண்கள் மேம்பாட்டுத் திட்டங்கள் (தமிழரசு 1994:25) [8] ஏதாவது

ஒன்று மூலம் தங்களின் தற்கொலை முயற்சி தடுக்கப்பட்டிருக்கும் என்று தெரிவித்திருக்கின்றனர். 24.4 % பெண்கள் இத்திட்டங்கள் பற்றித் தெரியவில்லை என்றும், 33.3 % பெண்கள் கணவர் திருந்தி இருந்தால் தற்கொலை முயற்சி தடுக்கப்பட்டிருக்கும் என்றும் தெரிவித்தனர்.

ஆய்வின் முடிவுகள்

1. கிராமப் பகுதிகளில் 16 முதல் 20 வயதிற்குட்பட்ட இளம்பெண்களே அதிகம் தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபடுகின்றனர்.

2. திருமணமான பெண்களில் குறிப்பாக இளம் வயதில் திருமணமாகக் கூடிய பெண்கள் கிராமப் பகுதிகளில் அதிகம் தற்கொலைக்காளாகின்றனர்.

3. போதிய கல்வியறிவின்மை, போதுமான வருவாய் இல்லாமை, மகப்பேறு இல்லாமை, அதிகக் குழந்தைகள் சுமை போன்ற காரணங்களும் கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சிக்கு வித்திடுபவைகளாக இருக்கின்றன.

4. பெண்கள் தங்களின் முன் மாதவிடாய் நாட்களிலும், மைய மாதவிடாய் நாட்களிலும் அதிக அளவு தற்கொலை முயற்சியில் ஈடுபடுகின்றனர்.

5. விஷமுள்ள நச்சுத் தாவரங்களையே கிராம மக்கள் அதிகம் தற்கொலை செய்துகொள்ளப் பயன்படுத்துகின்றனர்.

6. மாலைநேரங்களிலேயே அதிகமான கிராமப் பெண்கள் தற்கொலை முயற்சியில் இறங்குகின்றனர்.

7. விஷம் உட்கொண்டு தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்கின்றவர்களுக்குக் கிராம மக்கள் முதலுதவி செய்வது பற்றி ஓரளவுக்கு அறிந்திருக்கின்றனர்.

8. கிராமப் பகுதிகளில் தற்கொலை முயற்சி மேற்கொள்கின்ற 15 பேரில் ஒருவர் இறக்க நேரிடுகின்றது.

9. குடும்பத்தில் வறுமை, கணவர்களின் மதுப் பழக்கம் போன்ற காரணங்களால் அதிகமாகத் திருமணமான பெண்கள் கிராமப் பகுதியில் தற்கொலை முயற்சியை மேற்கொள்கின்றனர்.

10. தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் பல்வேறு கிராமப்புறப் பெண்கள் பொருளாதாரத் தன்னிறைவு மேம்பாட்டுத் திட்டங்கள் கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை எண்ணத்தைத் தடுக்க உதவியாக இருக்கின்றன என்பது இவ்வாய்வில் தெரிய வந்துள்ளது.

முடிவுரை

கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சிக்குத் தூண்டுகோலாகவும், காரணமாகவும் இருக்கக்கூடிய பல்வேறு சமூக, பொருளாதார பழக்க வழக்க, நாகரிக, பண்பாட்டுக் காரணங்களைத் தடுக்கத் தமிழக முதல்வர் டாக்டர் ஜெ. ஜெயலலிதா அவர்களின் கிராமப் பெண்களுக்கான ஒருங்கிணைந்த ஊரக வளர்ச்சித் திட்டம், கிராமப் பெண்களுக்கான ஒருங்கிணைந்த வேலை வாய்ப்புத் திட்டம், கிராமப்புற மகளிர் மற்றும் குழந்தைகள் மேம்பாட்டுத் திட்டம் போன்ற பல்வேறு வறுமை ஒழிப்பு மற்றும் பொருளாதாரத் தன்னிறைவு மேம்பாட்டுத் திட்டங்களும், பெண்களுக்குக் கட்டாயக் கல்வி, பெண்களின் திருமண வயதை அதிகரித்தல், பெண்கள் அதிகக் குழந்தை பெறுவதைத் தவிர்த்தல், பெண்களுக்கு மனநலப் பாதுகாப்பு, பெண்கள் நலவாழ்வுக்கு உதவும் மகளிர் காவல் நிலையங்கள், மலிவு விலை மது ஒழிப்பு போன்ற பல்வேறு நலத்திட்டங்கள் கிராமப் பெண்களின் தற்கொலை முயற்சியைத் தடுக்க உதவும் என்பதில் எவ்விதச் சந்தேகமும் இல்லை.

REFERENCE

1. Venkoba Rao. A., 1984, *Progress in Clinical Medicine in India.* New Delhi, pp 791-812.
2. Scheidman, E.S., 1976, *Suicidology, Contemporary Development,* New York, p.1
3. Bagadia, 1969, Attempted Suicide in India, *VITA*,5:15.
4. Vaijayanthi, 1978, *Investigation of Attempted Suicide by poisoning. Antiseptic,* 75:2.
5. Sethi. BB, 1978, Psycho-social factors and personality characteristics in cases of attempted suicide, *Indian Journal of Psychiatry,* 20:1.
6. Parvathi Devi. S, 1972, The Premenstrual phase and Suicidal attempts, *Indian Journal of Psychiatry*, 14:4
7. Venkoba Rao, A. 1971, Suicide attempters in Madurai, *Journal of Indian Medical Association*, 57:278.
8. Tamilarsu, 1994, 25:1.

49

அனைவருக்கும் ஆரம்பக் கல்வி

கு. அண்ணாதுரை

எழுத்தறிவைப் பற்றி இன்று நாம் பெரிதும் கவலைப்படுகிறோம். இந்தியாவில் சரிபாதி மக்கள் எழுத்தறிவு பெறாதவர்களாக இருக்கிறார்கள். அதே போல் ஒவ்வோர் ஆண்டும் இருபது சதவிகிதப் பிள்ளைகள் பள்ளியில் சேர்க்கப்படாமலேயே விடுபடுகின்றனர்.

1990-ல் உலக நாடுகள் மனித பொது உரிமைச் சட்டத்தின் மூலம் கல்வி ஒவ்வொரு மனிதனுக்கும் உரிய பிறப்புரிமை என்பதனைக் கூட்டாக அறிவித்தன. உலகில் இன்னும் 960 மில்லியன் மக்கள் (15 வயதிற்கு மேற்பட்டவர்கள்) எழுத்தறிவு பெறாதவர்களாக இருக்கின்றனர். இவர்களில் 3/4 பகுதியினர் ஆசிய, பசிபிக் பிராந்திய நாடுகளில் வசிக்கின்றனர். அதேபோல் பள்ளியில் சேர்க்கப்படாத குழந்தைகளில் சரிபாதியினர் ஆசிய நாடுகளில் வாழ்கிறார்கள். இந்திய நாட்டில் 110 மில்லியன் மக்கள் படிக்காமல் இருக்கிறார்கள் (15- வயதிற்கு மேற்பட்டவர்கள்). எனவே, எழுத்தறிவு கொடுப்பது என்பது இன்று உலகப் பிரச்சனை ஆகியுள்ளது. எழுத்தறிவின்மை ஏழ்மையையும், வலிமையின்மையையும் உருவாக்குகிறது. எழுத்தறிவின் அவசியத்தை உணர்த்த ஐ. நா. சபையின் பொதுக்குழு 1990-ஆம் ஆண்டை 'உலக எழுத்தறிவு ஆண்டாக' அறிவித்தது. மேலும் 1990 முதல் 2000 வரையிலான ஆண்டுகளை 'அனைவருக்கும் கல்விப் பருவமாக' அறிவித்துள்ளது.' 'அனைவருக்கும் கல்வி' என்பது இன்று உலகக் கவனத்திற்கு வந்துவிட்டது. 15.1.94 -ல் புதுதில்லியில் நடைபெற்ற மக்கள் பெருக்கமுள்ள நாடுகளின் கூட்டமைப்பில் 'அனைவருக்கும் கல்வி' உறுதி செய்யப்பட்டது.

அனைவருக்கும் எழுத்தறிவு கொடுக்க முனைப்பாக நாம் களத்தில் இறங்கியுள்ளோம். இந்தியாவில் 267 மாவட்டங்களில் முழு எழுத்தறிவு இயக்கங்கள் (Total Literacy Campaign) நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்கின்றன. பள்ளிக்குச் செல்லும் வயது கடந்தவர்களுக்கு இத்திட்டங்களின் மூலம் எழுத்தறிவு;

எண்ணறிவு ஆகியன வழங்கப்படுகின்றன. இவ்வளவு முயன்றும் இன்னும் 20% குழந்தைகள் பள்ளியை விட்டுத் தாமே நீங்கியோ அல்லது பள்ளியில் சேர்க்கப் படாமலோ இருந்து வருகின்றனர். இதற்குக் காரணம் என்ன? அனைவருக்கும் 14 வயது வரைக் கட்டாய இலவசக் கல்வி கொடுக்க வேண்டும் என இந்திய அரசியல் சட்டத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளது.[2] இருப்பினும் முழு அளவில் குழந்தைகள் தொடக்கப் பள்ளிகளில் சேர்க்கப்படவில்லை. குழந்தைகள் பள்ளியில் சேர்க்கப்படாமைக்குப் பல காரணங்கள் இருப்பினும், ஓரிரு காரணங்கள் மட்டுமே சரியானவையாக இருக்க முடியும். ஏற்கனவே நடைபெற்ற ஆய்வுகளின்படி 1/3 பங்கு குழந்தைகள் கூலிவேலை செய்து குடும்ப வருமானத்தை ஈடுகட்டும் கட்டாயத்திற்காகப் பள்ளியிலிருந்து நீங்குகின்றனர். 2/3 பகுதியினர் பிற காரணங்களுக்காக நீங்குகின்றனர் எனத் தெரிய வருகிறது (பேரா. ராமகிருஷ்ணன் 1991).

பள்ளியிலிருந்து இடைவிலகலுக்குப் புறக்காரணம், அகக்காரணம் என இரு காரணங்கள் உள்ளன. அவற்றுள் கூலிவேலை, வீட்டுவேலை, குடும்பச்சுமை போன்றன புறக்காரணத்தைச் சேர்ந்ததாகும். பள்ளியை வெறுத்தல், பாடச்சுமை, ஆர்வமின்மை போன்றன அகக்காரணத்தைச் சேர்ந்ததாகும். புறக்காரணங்களுக்காக விலகக் கூடிய மாணவர்களில் கூலிவேலை செய்து குடும்ப வருமானத்தை ஈடுகட்டுபவர் விகிதம் மிகவும் குறைவாகவே இருக்கும். ஏனையவர்கள் வீட்டுவேலை செய்வதற்காகவும் தம் வீட்டுக் குழந்தைகளைப் பராமரிப்பதற்காகவும் நீக்கப்பட்டவர்கள். இவர்களும் தாமாகவே நீங்கியவர்களா அல்லது பெற்றோரால் நீக்கப்பட்டவர்களா என்பது பற்றிய தெளிவான தரவுகள் இன்னும் கிடைக்கவில்லை. ஒரு கருத்து மட்டும் தெளிவாகத் தெரிகிறது. அகக்காரணங்கள் என்ன என்பதைச் சரியாக வரையறுக்க இயலாதபொழுது, புறக்காரணங்கள் மட்டுமே சொல்லப்படுகின்றன.

அனைவருக்கும் கல்வி இல்லாத நிலைக்கு நம் பள்ளிகளே அடிப்படைக் காரணமாகின்றன. ஒரு குழந்தை பள்ளியைவிட்டு நீங்கினால் அது ஏன் நீங்கியது என்பது பற்றி ஆசிரியர்களுக்கோ அல்லது பெற்றோர்களுக்கோ மனத்தில் ஒரு தெளிவின்மை நிலவி வருகிறது. படிப்பு வரவில்லையென்றால் அதற்கு என்ன காரணம் என்றெல்லாம் ஆராயப்படுவதில்லை.

தொடக்கப்பள்ளியின் சூழல், பயிற்சிமுறை, பாடத்திட்டம் இவற்றிலுள்ள முரண்பாடுகளை நீக்கி ஒரே சீரான தரமான கல்வியைக் கொடுக்க முயலவேண்டும். தொடக்கக் கல்விக்கான குறைந்தபட்சக் கற்றலளவுகள் வகுக்கப்படவேண்டும். ஆரம்பக் கல்வியில் நிலவும் உயர் இலட்சிய நோக்கு கொண்ட பாடத்திட்டம் உரிய

விளைவை அளிப்பதைக் காட்டிலும் எதிரிடையான விளைவை உண்டாக்கி, பிள்ளைகளைப் பயமுறுத்துகிறது. அதேபோல் தேர்வுமுறைகளும் குழந்தைகளின் தேர்ச்சி நிலையைக் கண்டறிவதற்காக அமைவதைவிடக் கற்றலில் அவர்களுக்குள்ள பலவீனங்களைக் கண்டறியவும் அவற்றைக் களைவதற்கான வழிமுறைகளை வகுக்கவும் உதவ வேண்டும். அதேபோல் எல்லோருக்கும் ஒரே மாதிரியான பாடத்திட்டம் வகுக்கப்படுகிறது. கற்கும் சூழல், வசதிகள் போன்ற எதையும் கண்டறியாமல் எல்லாக் குழந்தைகளிடமும் ஒரே அளவான கற்றல் திறன்கள் எதிர்பார்க்கப்படுகின்றன. பாடத்திட்டம் ஒரு சாராருக்கு அந்நியப்பட்டுவிடுகிறது. இவர்களிடம் எப்படிக் குறைந்தபட்ச கற்றல் திறனை எதிர்பார்ப்பது?

கற்பித்தலுக்காகத்தான் குறைந்தபட்சக் கற்றலளவுகளை வகுத்துக்கொள்ள வேண்டும். தேர்வு என்பது மதிப்பீட்டு முறையாக இருக்க வேண்டும். அதாவது கற்றலிலுள்ள குறைகளை மதிப்பிடுவதாக அது இருக்க வேண்டும். குழந்தைகளின் கற்றல்திறன் ஒரு பருவ நிகழ்ச்சியாக இருக்கவேண்டும் (continuuam). ஓராண்டில் அல்லது ஈராண்டில் தேர்ச்சியைப் பிரித்துப் பார்ப்பது தவறு. எனவே, கற்றல் பருவம் என்பது ஒன்பது வயதுவரை தொடர்ந்து நடைபெறுகின்ற செயல் என்பதை மனத்தில் கொண்டு அதை மதிப்பிட ஒட்டுமொத்தமாக ஐந்து ஆண்டுகள் கழித்துத்தான் தேர்வு நடத்த வேண்டும். அதுவரை அகமதிப்பீட்டு முறையையே பின்பற்ற வேண்டும்.

முதல் வகுப்பில் சேர்க்கப்படும் 100 குழந்தைகளில் 47 பேர் மட்டுமே ஐந்தாம் வகுப்பை முடிக்கிறார்கள். 35 பேர் மட்டுமே எட்டாம் வகுப்பை நிறைவு செய்கிறார்கள். ஆக, சேர்க்கையில் பாதிக் குழந்தைகள் மட்டுமே அடிப்படைக் கல்வியை முடிக்கிறார்கள். மூன்றில் ஒரு பகுதியினர் மட்டுமே எட்டாம் வகுப்பு வரையிலான கல்வியை முடிக்கிறார்கள்.

இடைவிலகலுக்கான பிற காரணங்கள்

1. பள்ளிச் சூழல்
2. பெற்றோர்களிடம் கல்வியறிவு பற்றிய விழிப்புணர்வின்மை
3. பாடச்சுமை மற்றும் பாடத்திட்டம்
4. பயிற்றுமுறை

பள்ளிச் சூழல்

கட்டிட வசதிகள், வகுப்பறைகள் இல்லாத பள்ளிக்கூடங்கள், போதிய ஆசிரியர்கள் இல்லாமை, பயிற்றுமுறை, பாடச்சுமை போன்ற பிரச்சனைகள்

ஆரம்பக் கல்வியை மேலும் மோசமாக்கி வருகின்றன.

குழந்தைப் பருவத்தில்தான் கற்றல்திறன் அதிகமாக இருக்குமென உளவியலார் கருதுகின்றனர். அவ்வாறு இருக்கும்பொழுது, பள்ளியைக் குழந்தைகள் ஏன் வெறுக்கின்றனர்? பள்ளிக்குச் செல்வது ஒரு கசப்பான அனுபவமாக இருக்கிறது. எனவே, உற்சாகமின்றிக் குழந்தைகள் தொடர்ந்து பள்ளி செல்லுதல் ஒரு சடங்காகவே நடைபெறுகிறது. குழந்தைகளின் விருப்பத்திற்கேற்பப் பயிற்று முறைகள் மாற்றி அமைக்கப்படவேண்டும். குழந்தைகள் விரும்புவன எவைஎவை என்பனவற்றை ஆராய்ந்து பாடத்திட்டங்களை மாற்றி அமைக்க வேண்டும். ஆசிரியரை மையமாக வைத்துத் திட்டமிடப்பட்ட பயிற்றுமுறையைக் கைவிட்டு மாணவர்களை மையமாக (learner centred) வைத்துச் செயல்படுத்த வேண்டும். அதாவது, மாணவர்கள் எதைக் கற்க விரும்புகின்றார்களோ அதைக் கற்பிக்க ஆசிரியர்களுக்கு உரிமை வழங்கக் கூடிய பாடத்திட்டம் (Open ended syllabus) அமைக்கப்பெறல் வேண்டும். அதேபோல் பயிற்றுமுறையிலும் மாற்றங்கள் தேவை. விரிவுரை முறை (Lecture method) யைத் தவிர்த்துக் குழுவிவாதம் மற்றும் செய்முறைகள் கையாளப்பட வேண்டும். குழந்தைகள் பங்கேற்பு முறையை அதில் கடைப்பிடிக்க வேண்டும்.

எழுத்தறிவுத் திட்டத்திற்கு எப்படி அறிவொளி இயக்கம் தேவைப்படுகிறதோ அதேபோல், அனைவருக்கும் ஆரம்பக் கல்வியினை வழங்க ஒரு மக்கள் பிரச்சார இயக்கமும் தேவைப்படுகிறது. எல்லாக் குழந்தைகளுக்கும் பதினான்கு வயதுவரை ஆரம்பக்கல்வி கொடுத்திட வாய்ப்புகளை உருவாக்க வேண்டும். அதே சமயத்தில் ஒவ்வொரு குழந்தைக்கும் குறைந்தது ஐந்தாண்டு அடிப்படைக் கல்வியினைக் கட்டாயம் கொடுத்திட வேண்டும். பயிற்றுமுறைகளை மாற்றி அமைக்கவும் பாடச் சுமையைக் குறைக்கவும் அரசு முயல வேண்டும். இக்கட்டுரையில் சொல்லப்பட்ட கருத்துகளைச் சுருக்கிச் சொல்வதானால்: 1. குழந்தைகளுக்கு இளமையிலேயே கற்கும் திறன் உண்டு. 2. குழந்தைகள் ஈடுபாட்டுடன் செயல்களைச் செய்யும்போது கற்கும்திறன் அதிகமாகிறது என்பனவற்றைக் கருத்தில்கொண்டு ஈடுபாட்டை அதிகப்படுத்துவது எப்படி என்பதைக் கண்டறிதல் வேண்டும். பள்ளியில் கற்கும் சூழலை உருவாக்குதல், பாடச்சுமையைக் குறைத்தல், குறைந்த கற்றல் அளவுகளை உருவாக்குதல், பயிற்றுமுறையை மாற்றியமைத்தல் போன்றன இன்றியமையாதவை. பாடநூல், பாட அமைப்பு, பாடத்திட்டம் முதலியன ஒருங்கிணைந்த முறையில் (integrated approach) உருவாக்கப்படவேண்டும். ஐந்தாம் வகுப்பு வரைத் தாய்மொழியே பயிற்றுமொழியாக இருக்குமாறு செய்தல் வேண்டும். பயிற்றுமுறைக்குக் குறைந்தபட்ச அளவுகள் இருக்கலாம். தேர்ச்சி, குழந்தைகளின் அனைத்து வெளிப்பாடுகளையும் (performance oriented) கருத்தில் கொண்டு

மதிப்பிடப்படவேண்டும். புத்தகம், நோட்டுச்சுமைகளைக் குறைத்து எழுத்துப் பயிற்சிகளைப் பள்ளியிலேயே கொடுக்க வேண்டும். குழந்தைகள் படிப்பு பெற்றோர்களுக்குப் பெரும் சுமையாக இருக்கிறது. ஆங்கிலப் பயிற்றுமொழிப் பள்ளிகளைப் பற்றிக் கூறத் தேவையில்லை. அவை குழந்தைகளுக்கு மனஉளைச்சலைக் கொடுப்பதோடு பெற்றோர்களுக்குக் கவலையையும் தருகின்றன. இப்பள்ளிகளின் கல்விக்கட்டணம், சீருடைச் செலவு, நோட்டுப் புத்தகங்கள், கட்டணம் போன்றன சராசரி மனிதனின் கற்பனைக்கு எட்டாமலேயே இருக்கின்றன. மேலும், 5 வயது முதல் 10 வயது வரை உள்ள இளம் குழந்தைகள் நூற்றுக்கணக்கான பாடங்களைப் படிக்கவும், நூற்றுக்கணக்கான வினாக்களுக்கு விடைகளை மனப்பாடம் செய்யவும், நூற்றுக்கணக்கான பயிற்சிகளைச் செய்யவும் வேண்டியுள்ளது. இவை அனைத்தும் குழந்தைகளின் ஆர்வத்தைக் குறைக்கவில்லையா?

மேலும், கல்வி வளர்ச்சியில் உலக அரங்கில் இந்தியா 115 ஆவது இடத்தில் இருக்கிறது. ஆரம்பக்கல்வி முடித்தவர்களில் 40 சதவிகிதத்தினர் மட்டும் குறைந்தபட்ச கற்றல் திறன்களைப் பெற்றுள்ளனர். இவர்களில் 5 சதவிகிதத்தினர் மட்டுமே கல்லூரிக் கல்விக்குச் செல்கின்றனர். இந்தியாவில் இருக்கக்கூடிய 5.5 இலட்சம் ஆரம்பப்பள்ளிகளில் 16 இலட்சம் ஆசிரியர்களே உள்ளனர். பள்ளிக்கு இரண்டு ஆசிரியர்கள் விகிதம் வேலை செய்கின்றனர். இதனால் ஆசிரியர் மாணவர் விகிதம் 1:43 ஆகவுள்ளது. கல்வியாளர்களும், அறிஞர் பெருமக்களும் இவற்றைப் பற்றிச் சிந்திக்கவேண்டும். அனைவருக்கும் கல்வி என்பது சாத்தியமே. கற்பனையன்று.

அடிக்குறிப்புகள்

1. *Jometien World Community Conference*, In March 1990, the World Community met in Jometien and pledged for the basic education for all and eradication of illiteracy before 2000 A.D.
2. இந்திய அரசியல் சட்டம் : 45-வது பிரிவு

துணைநூல்கள்

1. *புதிய ஆசிரியன்*, 1993, ஜூலை மாத இதழ், சிம்மக்கல், மதுரை 20.
2. *விஞ்ஞானத்திற்கு*, 1994, மலர் 3, இதழ் 5 & 6 தமிழ்நாடு-புதுவை அறிவியல் இயக்கச் செய்தி இதழ், சென்னை.
3. பேரா. இராமகிருஷ்ணன், 1991, ஜூலை, தமிழ்நாடு அறிவியல் மற்றும்

தொழில்நுட்பக் குழுமத்தின் சார்பாகச் செய்த ஆராய்ச்சி- ஆரம்பக்கல்வியின் தேக்கநிலைப் பற்றிய அறிக்கை, பாரதியார் பல்கலைக்கழகம், கோயம்புத்தூர்.

4. *கல்வியைக் காப்போம், 1994, தமிழ்நாடு ஆரம்பப் பள்ளி ஆசிரியர் கூட்டணி வெளியீடு, சென்னை.*

5. *அனைவருக்கும் ஆரம்பக்கல்வி, 1993, ஜூன் கையேடு, தமிழ்நாடு - புதுவை அறிவியல் இயக்கம், சென்னை.*

6. *International Educator,* 1993, Vol.8 No. 2 & 3, Kalaniketan Publishers, Thiruvananthapuram, Kerala.

50

கற்றலில் மின்னணுவியல் மற்றும் கருத்துப்பரிமாற்ற தொழில் நுட்பங்களின் பங்கு

கோ. சுப்பிரமணியப்பிள்ளை

தொழில் நுட்பம்

தொழில்நுட்பம் என்பது, துறை எதுவாயினும் அத்துறையில் ஏற்படுகின்ற பிரச்சனைகளை, அத்துறை கண்டுள்ள அறிவியல் முன்னேற்றங்களைப் பயன்படுத்தித் தீர்த்துக் காலவிரயம், பணவிரயம், மனிதசக்தி விரயங்களைத் தவிர்த்து அல்லது குறைத்து, ஆனால் அதே நேரத்தில் அதிகம் பேர் அப்புதிய முறைகளினால் பயன்பெறச் செய்வதேயாகும். தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்துவதன் மூலமே எத்துறையிலும் முன்னேற்றம் காணமுடிகிறது. முன்னேற்றமடைந்த நாடுகள் இத்தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்துவதில் முன்னோடியாக உள்ளன. போக்குவரத்துத் துறை முதற்கொண்டு செயற்கைகோள் செலுத்தி அதன்மூலம் பல்வேறு பயன்களைப் பெறுவது வரையில், முன்னேறிய நாடுகள் அறிவியல்பூர்வமான தொழில்நுட்பங்களைத் தங்களுக்கென உருவாக்கிக் கொண்டுள்ளன அல்லது மற்ற நாடுகளிலிருந்து அவற்றைப் பெற்றுப் பயன்படுத்திக் கொள்கின்றன. எந்தத் தொழில்நுட்பம் எதற்காகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது என்பதை வைத்தே தற்போது ஒரு நாட்டின் நிலையும், அதன் மதிப்பும் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. பல சமயங்களில் ஒரு நாட்டில் கையாளப்படும் தொழில்நுட்பம் மற்றொரு நாட்டிற்கு உகந்ததாக இல்லாதிருக்கலாம். அந்நாட்டில் சமூக, பொருளாதார, கலாச்சார மற்றும் மனிதசக்தி சூழ்நிலைகள் அதைச் செயலாக்குவதற்கு வாய்ப்பளிக்காமலிருக்கலாம் அல்லது அதனைச் செயலாக்கும் தருணத்தில் அது லாபகரமானதாகவோ சிக்கனமானதாகவோ பலருக்குப் பயனளிப்பதாகவோ இல்லாதிருக்கலாம். அந்தந்த நாட்டிற்கு ஏற்ற பொருத்தமான தொழில்நுட்பத்தையே தேர்ந்தெடுத்து ஒவ்வொரு துறையும் பயன்படுத்த வேண்டும். அப்போதுதான் அந்தத் தொழில்நுட்பம் வெற்றிகரமானதாக அமையும். இதனையே பொருத்தமான தொழில்நுட்பம் (Appropriate Technology)

என்பர். இல்லையேல் அத் தொழில்நுட்பத்தை விரும்புவோர் யாரும் இல்லாததால் பயனற்று, விரைவிலேயே அது அழிந்துபோகும் நிலை ஏற்படும்.

கல்வித் தொழில்நுட்பத்தின் தேவை

கல்வியில் கற்றல், கற்பித்தல் என்னும் இரு கூறுகள் உள்ளன. நிலை எதுவாயினும் கற்கும் மாணவர்கள் உள்ளார்கள். அதனைக் கற்பிக்க ஆசிரியர்கள் தயாராக இருக்கின்றனர். ஆனால் இவ்விருசாராரும் நவீனக் கல்வித் தொழில் நுட்பங்களை எவ்வளவு தூரம் பயன்படுத்துகிறார்கள் என்பதே இப்போதைய வினா. நம் நாட்டைப் பொறுத்தவரையில் கற்றல், கற்பித்தல் துறைகளில் அதிக தொழில்நுட்பங்கள் கையாளப்படவில்லை என்பது வருந்தத்தக்கது. நம் கல்வியின் தரம் பற்றிப் பல்வேறு மட்டங்களில் பேசப்படுகிறது. எந்நிலையிலும் நம் கல்வியின் தரம் அனைத்துலகத் தரத்துடன் ஒப்பிடும் நிலையில் இல்லை என்பதை அனைவரும் ஒத்துக்கொள்ளத்தான் வேண்டும். கடந்த காலங்களில் இந்தியக் கல்வியின் பல பிரிவுகளிலும் விரிவு ஏற்பட்டுள்ளது. ஆனால் தரம் உயர்த்தப்படவில்லை. விரிவே தரத்திற்கு இடையூறாக அமைந்தது. நம் மாணவர்கள் உயர்கல்வி முடித்து ஆராய்ச்சிப் பட்டங்களுக்காக வெளிநாடு செல்லும்போது அவர்கள் படும் வேதனை கண்கூடாகத் தெரிகிறது.

இந்தியா போன்ற வளரும் நாடுகளில் கல்வி பெறத் துடிப்போர் அதிகம் உள்ளனர். மக்கள்தொகைப் பெருக்கத்தால் இவ்வெண்ணிக்கை கூடிக் கொண்டே வருகிறது. ஒவ்வொருவரும் முடிந்த அளவு உயர்கல்வி வரை கற்றுக்கொள்ள விரும்புகின்றனர். இவ்விருப்பம் நியாயமானதே. அமெரிக்காவின் கலிபோர்னியா மாநிலத்தில் மக்கள் தொகையின் 98 விழுக்காடு கல்லூரி பட்டதாரிகள் என்றுணரும்போது நாம் வியப்படைகிறோம். மேலும், எந்தப் பாடப்பிரிவாயினும் நாம் பெற்றுள்ள அறிவு அப்படியே இருப்பதில்லை. ஆராய்ச்சிகள் நடைபெறுவதன் மூலம் அறிவு மேன்மேலும் வளர்ந்து கொண்டே செல்கின்றது. ஆக, மேற்கூறப்பட்டவைகளிலிருந்து நாம் என்ன தெரிந்து கொள்கிறோமென்றால் அறிவு கூடுதலாகிக் கொண்டே வருகின்றது. அவ்வறிவினை அதிகம் பேருக்குக் கொடுக்க வேண்டிய நிலையும் உள்ளது. அப்படி பெற்றுக் கொள்ளும் அறிவின் தரம் அனைத்துலக அளவிற்கு உயர வேண்டும். மேலும் கற்றல் விரைவாக நடைபெற வேண்டும். கற்போர் நீண்ட காலங்களையும் நேரங்களையும் இதற்காகச் செலவிட முடியாது. குறைந்த செலவில் அக்கல்வி கொடுக்கப்பட வேண்டும். இவை அத்தனையும் கல்வியில் தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்தாமல் சாத்தியமாகாது என்பதை உணர வேண்டும். வாழ்க்கையின் மற்ற துறைகள், வைத்தியம் முதற்கொண்டு செய்தி தொடர்பு உட்பட ஒரு சிறிய பொருள் உற்பத்தி

செய்யும் துறை வரை, நவீனத் தொழில்நுட்பங்களைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் முன்னேறி வருகின்றன. ஆனால் கல்வி கற்றல், கற்பித்தலைப் பொறுத்தமட்டில் சுதந்திரத்திற்கு முன்னுள்ள நிலையிலிருந்து சற்றும் முன்னேறியதாகத் தெரியவில்லை. இவற்றில் தொழில்நுட்பத்தை ஏன் நாம் பயன்படுத்தவில்லை என்பதைப் பற்றிச் சிந்திப்போர் பலர் இருப்பதாகவும் தெரியவில்லை. நம் நாட்டிற்கு அருகிலுள்ள நாடுகளில், அவர்களுக்கேற்ற தொழில்நுட்பத்தைக் கடைப்பிடித்து அவர்கள் முன்னேறி வரும்போது தரம் குறைகிறது என்பதை அறிந்திருக்கும் நாம், அதனை உயர்த்த தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்த விழையவில்லை. உயர்கல்வி பெற்றுக் கற்பித்தலைப் பணியாகக் கொண்டுள்ள ஆசிரியர்களில் பெரும்பாலோர் கூட இதைப் பற்றிச் சரியாகச் சிந்தித்ததாகத் தெரியவில்லை. சரியான மனப்பான்மையை வளர்த்துக் கொள்ளாவிட்டால், தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்துவதில் முழு ஈடுபாடு கொள்ளாவிட்டால், இம்மாதிரி தொழில்நுட்பங்கள் கல்வியில் வெற்றியடையாது என்ற எதிர்மறையான நம்பிக்கை கொண்டு செயல்படுவதால் கல்வித் தொழில் நுட்பம் எதிர்பார்க்கும் பயனைத் தர வாய்ப்பில்லை. இதனால் தொழில்நுட்பத்தைக் குறை கூறிப் பயனில்லை. இந்நிலையில் ஒன்றை நாம் நினைவுகூர வேண்டும். பிரச்சனைகளைத் தீர்க்கத்தான் தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்துகிறோம் என்பது உண்மையேயானாலும் அத் தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்துவதில் ஒரு சில பிரச்சனைகள் ஆரம்பநிலையில் ஏற்படலாம். தொழில்நுட்பத்தினால் ஏற்படும் அப்பிரச்சனைகளைப் போக்க மீண்டும் அதைப் போன்ற வேறொரு தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்திப் பிற துறைகளில் தீர்த்துக்கொள்கிறோம் அல்லவா? ணஅதுபோன்று கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலிலும் செய்து கொள்ள முடியும். அதற்காகக் கல்வித் தொழில்நுட்பமே தேவையற்றது எனக் கருதுவது நம்முடைய முன்னேற்றத்திற்கு உகந்தது அன்று.

உளவியல், சமூகவியல், கல்வியியல் ஆகிய துறைகளில் மேற்கொள்ளப்பட்டு வரும் ஆராய்ச்சிகளின் விளைவாகப் பல்வேறு கற்றல், கற்பித்தல் கொள்கைகள், தத்துவங்கள் ஏற்படுகின்றன. அவற்றில் பல நடைமுறைக்கு ஒத்துவருவனவாகவும் மிக்க பயனளிப்பவையாகவும் உள்ளன. அவற்றைப் பல்வேறு கற்றல், கற்பித்தல் முறைகளாகவும் யுக்திகளாகவும், நுணுக்கங்களாகவும் மாணவர்களும் ஆசிரியர்களும் பயன்படுத்திக் கொள்ள முடியும். கல்வித் தொழில்நுட்பம் என்னும்போது முன்பு குறிப்பிட்டது போன்று எதிர்பார்க்கும் பயனைக் காலம், பணம், உழைப்பு ஆகியவற்றில் சிக்கனத்துடன் அதே நேரத்தில் அதிகமானவர் பயனடைய உதவுவதேயாகும். புதிய அணுகுமுறைகளைச் சரிவரப் புரிந்துகொண்டு மாணவர்களும் மற்றும் ஆசிரியர்களும் அவற்றைப் பயன்படுத்தினால் சிறந்த பயன் விளையும். பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் மேற்குறிப்பிட்ட கற்றல், கற்பித்தல் சார்ந்த

அறிவுசார் அணுகுமுறைகளை மின்னணுவியல் மற்றும் கருத்துப்பரிமாற்றம் சார்ந்த தொழில்நுட்பங்களுடன் இணைத்துப் பயன்படுத்த இயலும். அப்போது கற்றல், கற்பித்தல் இன்னும் மிகச் சிறப்பான பயனைக் கொடுக்க முடியும்.

எந்தத் துறையிலும் 'தொழில்நுட்பங்கள்' தானாக இயங்குதலையே (Automation) ஊக்கப்படுத்துகின்றன. அவ்வகையில் கற்றல், கற்பித்தல் ஆகியவற்றிலும் தானாகக் கற்றல், சிறப்பாகக் கற்பித்தல் முறைகள் சார்ந்த தொழில்நுட்பம் சிறப்புற ஏற்றுக் கொள்ளப்பட வேண்டும். இத்தொழில் நுட்பங்கள் மாணவர்கள் நூறு விழுக்காடு அடைவுகளைப் பெற உதவிபுரிய வேண்டும். அதையே முழுமைக் கற்றல் (Mastery Learning) என்கிறோம்.

சாதாரண வகுப்பறையில் கருத்துப்பரிமாற்றம் ஆசிரியர் மற்றும் மாணவர்களுக்கிடையில் நடைபெறுகிறது. அது மாணவர்-ஆசிரியர் அல்லது ஆசிரியர் -மாணவர் அல்லது மாணவர் - மாணவர் - மாணவர்கள் ஆகிய நிலைகளில் நடைபெறலாம். ஆசிரியர் தன்னுடைய அறிவு, அனுபவம் ஆகியவற்றால் மாணவர்களைக் காட்டிலும் உயர்ந்த நிலையில் உள்ளார். அவர் கேட்கும் வினாக்களுக்குப் பதில்கூறும் நிலையிலோ அல்லது மாணவர்கள் எழுப்பும் சந்தேகங்களுக்கு ஆசிரியர் விளக்கம் கூறும் நிலையிலோ அது அமையும். இந்நிலை தற்போது கணிப்பொறி மற்றும் கருத்துப் பரிமாற்ற வீடியோ (Interacitve video) ஆகிய தொழில்நுட்பங்கள் மூலம் கற்றலில் ஆசிரியர் இன்றியே சாத்தியமாகிறது. இந்நிலையில் ஆசிரியர்களுடைய பணி வகுப்பறைகளில் கற்பிப்பதுடன் இத்தொழில் நுட்பங்களுக்கான மென்பொருட்கள் (Saftware) தயாரிப்பதிலும் தேவைப்படுகிறது. இதன்மூலம் ஒருமுறை ஆசிரியர் தன் அனுபவம், அறிவு ஆகியவற்றைப் பயன்படுத்தித் தன் பாடத்தில், தான் விரும்பும் தொடர்பு சாதனத்திற்கான (Media) மென்பொருள் தயாரிக்க உதவிசெய்து அதை தயார் செய்து வைத்துக் கொண்டால், மீண்டும் மீண்டும் அம்மென்பொருள் பலமுறை பல மாணவர்கள் சுயமாகவோ சிறு குழுவாகவோ பயன்படுத்திச் சிறந்த கற்றல் பயனை அடைய உதவ முடிகிறது. ஆசிரியருடைய வேலைப்பளு அந்நிலையில் குறைகிறது. ஆசிரியர் கற்பித்த பின்னர் கூடுதலாகக் கற்பதற்கோ (Complementary) அல்லது ஆசிரியர் கற்பிக்கும்போது பாடங்கேட்காத மாணவர்களுக்கு, ஆசிரியர் பாடத்திற்கு பதிலாகத் (Supplementary) தானாகக் கற்றுக் கொள்ளவோ இது மேலும் வாய்ப்பளிக்கிறது.

கல்வித் தொழில்நுட்பத்தின் மூலம் இவ்விதம் தானாகக் கற்றல் ஊக்கப்படுத்தப்பட்டால், பின்னர் ஆசிரியர்களுக்கு வேலைவாய்ப்பிருக்காதே எனக் கூறப்படலாம். ஆனால் இது உண்மையன்று. கல்வித் தொழில்நுட்பம் மட்டுமின்றி எந்தத் தொழில் நுட்பத்தாலும் எந்தக் காலத்திலும், யாருடைய

வேலைவாய்ப்பும் பாதிக்கப்பட்டதாக வரலாறு இல்லை. மாறாக வேலைவாய்ப்புகள் கூடியே வந்திருக்கின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, கணிப்பொறி வந்தபோது ஆட்குறைப்பு ஏற்படும் என்று அனைவரும் அங்கலாய்த்தனர். ஆனால் உண்மை வேறாக இருந்தது. திறமை அபிவிருத்தியுடன், அந்தத் தொழில்நுட்பம் எண்ணற்றோருக்குப் பல்வேறு நிலைகளில் வேலை வாய்ப்பளித்து வருகிறது. அதேபோன்று கல்வியில் தானாகக் கற்றல் ஒரு தொழில்நுட்பமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படும்போது நிச்சயமாக ஆசிரியர்களுடைய வேலைவாய்ப்பை அது பாதிக்காது. மாறாக பல்வேறு விதமான மென்பொருட்கள் தயாரிக்க ஆசிரியர்கள் மட்டுமே உதவ முடியுமென்பதால் ஆசிரியர்களுக்கு வேலைவாய்ப்புக்கள் அதிகமே ஏற்படும். ஆனால் அதற்கு ஏற்ப ஆசிரியர்கள் தங்களுடைய பணிக் கடமைகளை சிறிது மாற்றியமைக்க வேண்டியிருக்கும். மாறிவரும் காலத்திற்கேற்பத் தங்களைத் தயார் செய்து கொள்ளாவிட்டால் தரமுன்னேற்றம் நிச்சயம் ஏற்பட முடியாது. ஏனெனில் மற்ற நாடுகளில் இத்தொழில்நுட்பங்கள் நன்முறையில் செயல்படத் தொடங்கிவிட்டன. அதன் காரணமாக அவர்கள் தங்கள் நாடுகளில் மட்டுமல்லாது நம் போன்ற முன்னேறிவரும் நாடுகளிலும் உயர்கல்வியிலும், தொழில்கல்வியிலும் இத் தொழில்நுட்பங்கள் மூலம் மாணவர்கள் சந்தையைப் பிடிக்க முயலுகிறார்கள். சமீப காலங்களில் ஆஸ்திரேலிய, அமெரிக்க ஆங்கிலப் பல்கலைக்கழகங்கள் இந்திய மாணவர்களைத் தொலைதூரக் கல்வியில் (Distance Education) சேர்ப்பதில் காட்டும் ஆர்வத்திலிருந்து இது நன்கு தெரிகிறது.

நம் நாட்டின் தொலைதூரக் கல்வியில் இங்குக் குறிப்பிடப்படும் தொழில் நுட்பங்கள் வெற்றிகரமாக பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இதனால் நம்நாட்டின் உயர்கல்வியில் ஏற்பட்டுவரும் மாற்றங்கள் கவனிக்கத்தக்கன. கலைக் கல்லூரிகளில் சேரும் மாணவர்கள் எண்ணிக்கை குறைந்து கொண்டு வருகிறது. மாறாக திறந்தவெளிப் பல்கலைக்கழகங்களிலும் தொலைதூரக் கல்வி நிறுவனங்களிலும் மாணவர்கள் எண்ணிக்கை கூடிக்கொண்டே வருகின்றன. இவ்வகைக் கல்விநிலையங்கள் தற்போது வேலைவாய்ப்புகள் அதிகம் உள்ள தொழில் சார்ந்த (Professional) வகுப்புகளையே அதிகம் தொடங்குகின்றன. அத்தொழிலுக்கான திறமைகளை வளர்ப்பதற்குத் தானாக கற்றுக்கொள்ளும் தொழில்நுட்பங்களையே அவர்கள் நம்பியிருக்கிறார்கள். இக்கல்வி அமைப்பில் ஆசிரியர்கள் நேரிடையாக மாணவர்களைச் சந்தித்துக் கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்து கொள்ளும் வாய்ப்பும் நேரமும் மிக மிகக் குறைவே. சிலவற்றில் இவ்வாய்ப்புகள் அறவே இல்லாத நிலையையும் நாம் பார்க்கிறோம். இந்நிலையில் முழுக்க முழுக்க மின்னணு மற்றும் கருத்துப் பரிமாற்ற அமைப்பிலுள்ள தொழில்நுட்பத்தையே அவர்கள் பயன்படுத்தி மாணவர்களைத் தேர்ச்சியுறச் செய்கிறார்கள். பொறியியல், மேலாண்மை போன்ற திறன்சார்ந்த பாடங்களும் ஆராய்ச்சிப் பட்டங்களுக்கான வழிகாட்டுதலும் கூடத்

திறந்தவெளிப் பல்கலைக்கழகங்களில் நடைபெறுகின்றன.

இந்நிலையில் நமது பல்கலைக்கழக மற்றும் உயர்கல்வியில் இத்தகைய தொழில்நுட்பங்களைப் புறக்கணிப்பதோ அல்லது ஏற்றுக்கொள்ள மறுப்பதோ நம்மை நாமே ஏமாற்றிக் கொள்வதேயாகும். கல்வியில் தரமுன்னேற்றம் தானாக ஏற்பட்டு விட முடியாது. அதிகம் பேருக்குக் கல்வி கொடுக்கும் நிலையில் அதற்குத் தகுந்த தொழில்நுட்பம் மட்டும்தான் இதில் ஆசிரியருக்கு உதவி செய்ய முடியும். 'சிறந்த ஆசிரியர்கள் தொழில்நுட்பங்களைக் கையாளாமல் நன்கு கற்பிக்கவில்லையா, மாணவர்கள் அவர்களால் பயனடையவில்லை, உயர்கல்வியில் தொழில்நுட்பம் தேவையில்லை, ஆசிரியர்களே மாணவர்களுடைய சிந்தனையைக் கிளறிவிட முடியும், விவாதித்தல், சொற்பெருக்காற்றல் போன்றவையே சிறந்த அணுகுமுறைகளாக இருக்கமுடியும்' என்பன போன்ற வாதங்கள் எழலாம். ஆனால் ஒன்று நினைவிற் கொள்ள வேண்டும். கல்வித் தொழில்நுட்பம் இங்குக் கூறப்பட்டவைகளுக்கு எதிரானது அன்று; உடந்தையே. எந்தவொரு பாடத்திற்கும் பாடப் பகுதிக்கும் தனித்தனி அணுகுமுறைகள் சிறப்பானவையாக அமையும், எந்தப் பாடப்பகுதிக்கு எந்த முறை சிறந்தது, எதன்மூலம் மாணவர்கள் முழுமையான அடைவுகள் பெறுகிறார்கள் என்பவற்றைத் தீர்மானிப்பது கற்றுக் கொடுக்கும் ஆசிரியர்களாகத்தான் இருக்கமுடியும். ஏனெனில் மாணவர்களுடைய தன்மைகள், மாணவரிடம் ஏற்பட வேண்டும். திறமைகள் ஆகியன கற்பிக்கும் ஆசிரியருக்கே தெரியும். கல்வித் தொழில்நுட்பம் இதற்கு அடுத்த நிலையிலேயே சேவை செய்ய முடியும். அதாவது சிறந்த அணுகுமுறையைத் தேர்ந்தெடுத்த பின் நிரந்தரமாக அதைப் பதிவு செய்ய, மீண்டும் மீண்டும் வேண்டிய போது வேண்டிய பகுதியை மட்டும் பயன்படுத்தி விளக்கம் செய்ய, ஆசிரியர்கள் இல்லாதபோது எத்தனை முறை வேண்டுமானாலும் திருப்பித் திருப்பி மாணவர்கள் தாங்களாகவே கற்றுக்கொள்ள, ஆசிரியர் நடத்திய பின்னர் பாடத்தில் மேலும் தெளிவுபெற என்று பல நிலைகளில் கல்வித் தொழில்நுட்பம் பயன்படுத்தப்படலாம்.

தற்போது புதிதுபுதிதாக மின்னணுவியலில் கண்டுபிடிப்புகள் வந்தவண்ணம் இருக்கின்றன. ஒருசில ஆண்டுகளிலேயே புதிதாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட தொழில்நுட்பங்கள் வழக்கற்றுப் போய் வேறு புதிதாகத் தொழில்நுட்பங்கள் வந்துவிடுகின்றன. இதில் வேடிக்கை என்னவென்றால் பல்வேறு தொழில்நுட்பங்களை வாழ்க்கையில் நாம் பயன்படுத்துகின்றோம். அவற்றின் பயனைப் பெறுகின்றோம். தொலைக்காட்சிப் பெட்டிகள், வீடியோ சாதனங்கள், ரேடியோ மற்றும் கேள்வி சாதனங்கள் சாட்டிலைட் மூலம் தொலைத்தொடர்பு, கணிப்பொறி என்ற அனைத்தையும் நாம் பயன்படுத்துகின்றோம். கணிப்பொறியைப் பயன்படுத்தாத துறையேயில்லை எனலாம். சினிமாவிற்கு டிக்கட்

வழங்குவதிலிருந்து செயற்கைக் கோளை வானில் செலுத்துவது வரையில் அது பயன்படுகின்றது. ஆனால் இத் தொழில்நுட்பங்களைக் கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலில் பயன்படுத்த ஏனோ ஒரு தயக்கம் உள்ளது. இது நம்முடைய மனப்பான்மை சார்ந்ததாகத்தான் தெரிகிறதே தவிர வேறில்லை.

கல்வித் தொழில் நுட்பத்தின் வகைகள்

கல்வித் தொழில்நுட்பம் நான்கு விதமாக அமையலாம். முதலில் ஏற்பட்டது கேள்விக் காட்சி தொழில்நுட்பம் எனப்படும். அதற்கடுத்த நிலையில் கருத்துத் தொழில்நுட்பம் (Concept Technology). மூன்றாவது மண்டலத் தொழில்நுட்பம் (Systems Technology). நான்காவது நிலையில் மின்னணு மற்றும் கருத்துப் பரிமாற்ற தொழில்நுட்பம் என அழைக்கப்படலாம். முதல்நிலைத் தொழில்நுட்பத்தில் கேள்விக் காட்சிக் கருவிகளைக் கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலில் பயன்படுத்துவது ஊக்குவிக்கப்பட்டது. இரண்டாவது நிலையான கருத்துத் தொழில் நுட்பத்தில் கற்றல் தத்துவங்கள், கொள்கைகள் மற்றும் அணுகுமுறைகளைப் பயன்படுத்திக் கற்றல் மற்றும் கற்பித்தல் நடைபெற்றுப் பயனடைவது வற்புறுத்தப்படுகிறது. மண்டலத் தொழில்நுட்பம் என்பது பிரச்சனைகளை அலசி ஆராய்ந்து தீர்வுகாணப் பயன்படும் ஒரு வழிமுறையாகும். பிரச்சனை தீர்க்கும் மாதிரி (Model) ஒன்றினைப் புதிதாகத் தயாரிக்க உதவும் இத்திட்டம், கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலில் ஏற்படும் சிறிய பெரிய பிரச்சனைகளை அறிவியல் அணுகுமுறையின் மூலம் தீர்க்கிறது. வகுப்பறையில், கற்பித்தல் திட்டமிட இவ்வணுகுமுறை மிகவும் உதவும். இதைப் பயன்படுத்துவதும் கல்வித் தொழில்நுட்பமேயாகும்.

மின்னணு மற்றும் கருத்துப்பரிமாற்றக் கல்வித் தொழில்நுட்பம்

மின்னணு மற்றும் கருத்துப்பரிமாற்றத் தொழில்நுட்பம் தற்போது நடைமுறையில் உள்ளது. இதில் டி.வி., கல்வி வீடியோ அதில் ஏற்படுத்தக்கூடும் ஆசிரியரோடு நேரடித் தொடர்பு கொள்ளும் முறைகள் (Talk back programme) கணிப்பொறியைப் பயன்படுத்திக் கல்வித் திட்டத்தை நடத்திச் செல்லும் முறைகள், கல்வி வீடியோ மற்றும் கணிப்பொறி ஆகிய இரண்டு தொழில்நுட்பங்களையும் இணைத்துத் தற்போது வந்துள்ள கருத்துப் பரிமாற்ற வீடியோ ஆகியன அடங்கும். இத் தொழில்நுட்பங்கள் மூலம் ஆசிரியர் மாணவர் செயல்முறைகளில் பெருத்த மாற்றம் ஏற்படுகிறது. ஆசிரியர் இன்றியே மாணவர்கள் தொடர்பு சாதனங்களை மையமாகக் கொண்டு, தக்க மென்பொருட்கள் மூலம் ஆசிரியர் நேரடியாகக் கற்பிக்கும் அத்தனை அனுபவங்களையும் கற்றுக் கொள்ளும் சூழ்நிலை ஏற்படுகிறது. இந்நிலையில் ஒரு கருத்தை இங்கு வலியுறுத்த வேண்டும். முன்பு குறிப்பிட்டது போன்று தானாகவே கற்றுக்கொள்ள உதவும் நிலை (Automation)

கல்வித் தொழில்நுட்பத்தின் அடிப்படையாயிருந்தாலும் மின்னணுவியலில் ஏற்பட்டுள்ள முன்னேற்றங்கள் காரணமாகத் தனிப்பட்ட கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலைச் சிறு குழு கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலுக்கும், அதைத்தானே பெரிய குழு கற்றல் மற்றும் கற்பித்தலுக்கும் பயன்படுமாறு எளிதில் மாற்றிக்கொள்ள முடிகிறது. எடுத்துக்காட்டாகக் கணிப்பொறி, சரியான மென்பொருள் மூலம், தனிப்பட்ட ஒரு மாணவன் கற்றுக்கொள்ளும் ஒரு தொழில்நுட்பமாக இருந்தபோதிலும், ஒரு மாணவன் கணிப்பொறி மூலம் கற்றுக்கொள்வதை வீடியோ படம் எடுத்து அதைப் பயன்படுத்தும்போது சிறிய குழுவுக்கான கற்றல்/கற்பித்தல் சூழ்நிலையாக அது அமைகிறது. அந்த வீடியோ நாடாவை ப்ரொஜக்ஷன் வீடியோ கருவி மூலம் போட்டுக் காட்டும் போதும் 200,300 பேர் கற்றுக்கொள்ளும் சூழல் ஏற்பட்டு விடுகிறது.

தொலைக்காட்சி கற்றலில் நாட்டின் எங்கோ ஒரு மூலையிலுள்ள மாணவன் தொலைக்காட்சி நிலையத்திலுள்ள ஆசிரியரோடு தொடர்புகொண்டு அவர் நடத்திய பாடத்தில் சந்தேகங்களைப் போக்கிக் கொள்ள முடிகிறது. உடனடித் தொலைபேசி (Hotline) மற்றும் செயற்கைக் கோள் தகவல்தொடர்பு மூலம் இது நம் நாட்டிலும் சாத்தியமாயிற்று. இதன்மூலம் மாணவன் தொலைதூரத்தில் உள்ள தொலைக்காட்சி நிலைய ஆசிரியருடன் கருத்துப்பரிமாற்றம் செய்துகொள்ள முடிகிறது. கருத்துப் பரிமாற்றம் (Interactiveness) கற்றலின் அடிப்படை. கற்பவன் கற்றலில் பங்கு கொள்ள ஆரம்பித்துவிட்டால் அவனது கற்றல் உறுதியாகிறது. சாதாரண வகுப்பறையில் நடைபெறும் இந்தக் கருத்துப் பரிமாற்றம், கல்வித் தொழில்நுட்பம் மூலம் தொலைகாட்சிக் கல்வியிலும் சாத்தியமாகிறது. மேலும் இவையனைத்தையும் பதிவு செய்து வைத்துக் கொள்ளவும், தேவைப்படும் போது மீண்டும் பார்த்துக் கற்றுக்கொள்ளவும் அதே கல்வித் தொழில்நுட்பம் உதவி செய்கிறது.

கணிப்பொறி மூலம் கற்றலில் இந்தக் கருத்துப் பரிமாற்றம் இன்னும் சிறப்புற நடைபெறுகிறது. சரியான மென்பொருள் தயார் செய்து கொடுத்துவிட்டால் கணிப்பொறி மிகச் சிறந்த ஆசிரியரை விடச் சிறப்பாகக் கற்றுக் கொடுக்கிறது. ஆசிரியரால் முடியாத பலவற்றையும் மிக எளிதாகச் செய்து முடித்து விடுகிறது. ஒவ்வொரு கற்றல் பகுதியிலும் மாணவன் புரிந்து கொண்டதை உறுதி செய்த பின்னரே அடுத்த கற்றல் பகுதியை மாணவனுக்குக் கணிப்பொறி விவரிக்கும். மேலும் பல்வேறு அணுகுமுறைகளை அது கையாண்டு பாடத்தை நடத்தும். இசை ஓசை, காட்சிகள், பட்டியல்கள், கணிப்பொறி வரைபடம், அசைவுகள் (Animation) என்று பல யுக்திகளைக் கணிப்பொறி எளிதில் கையாளும். ஆசிரியரால் இவற்றை ஒரே சமயத்தில் செய்ய முடியாது. மேலும் மாணவர் கற்றுக் கொள்ள எடுத்துக்

கொண்ட நேரம், செய்த தவறுகளின் எண்ணிக்கை, பெற்ற மதிப்பெண்கள் முதலியவற்றைத் துல்லியமாகக் கணக்கிட்டுக் கொடுப்பதுடன் உடனுக்குடன் மாணவனுக்கு வேண்டிய கற்றல் பற்றிய அறிவையும் (Feed back) அது கொடுத்துக் கொண்டே இருக்கும். கற்றலுக்குக் கணிப்பொறி ஒரு பெரிய வரப்பிரசாதம் எனலாம். ஆனால் ஒரு கேள்வி எழலாம். யார் இதற்கான மென்பொருளைத் தயார் செய்வது என்று. கணிப்பொறிக்கான பாடப்பொருள் சார்ந்த மென்பொருள் தயாரிக்கப்பட வேண்டும் என்பது உண்மையே. அது கடினமான செயல் அல்ல. ஆனால் ஆசிரியர்கள்தான் இதில் பெரும் பங்கேற்க வேண்டும். ஏனெனில் கணிப்பொறியாளர்களால் கற்பிக்க முடியாது. ஆசிரியர் கொடுக்கும் குறிப்புகளை, முறைகளை, பாடங்களை மென்பொருளாக மாற்றக் கணிப்பொறி அறிவு தெரிந்த கற்பிக்கும் ஆசிரியர்கள் வேண்டும். அல்லது ஆசிரியர்கள் கணிப்பொறியாளர்கள் ஆகிய இருவரின் உதவி வேண்டும் எனலாம். தற்போது கல்வித் தொழில்நுட்ப வல்லுநர்கள் இந்த வேலையைச் செம்மையாகச் செய்கின்றார்கள். கல்வித் தொழில்நுட்ப வல்லுநர்களுக்குப் பாடப்பொருளைக் கணிப்பொறியின் மூலம் கற்கும் மென்பொருளாக மாற்றத் தெரியும். வகுப்பறை ஆசிரியர்கள் விரும்பியவற்றை மென்பொருளாக மாற்றும் வல்லமை படைத்த நிறுவனங்களும் நம் நாட்டில் உள்ளன.

முடிவுரை

கல்வியியல், உளவியல், சமூகவியல் ஆகியவை கண்டுள்ள புதிய அறிவுகள், மின்னணுவியல் மற்றும் அவை சார்ந்த சாதனங்களின் உதவியினாலோ அல்லது தனியாகவோ மாணவர்களின் கற்றல் அல்லது ஆசிரியரின் கற்பித்தல் சார்ந்த பிரச்சனைகளைத் தீர்க்கப் பயன்படுத்தப்படுவதையே கல்வித் தொழில்நுட்பம் என்கிறோம். ஆசிரியர்கள் இத்தொழில்நுட்பங்களைப் பயன்படுத்தத் தொடங்கிவிட்டால் மென்பொருட்கள் தயாரிப்பு மிகப் பெரிய அளவில் தொடங்கிவிடும் என்பதில் சந்தேகமேயில்லை. ‘மென்பொருள் நூலகங்கள்’ ஒவ்வொரு கல்விநிலையத்திலும் ஒவ்வொரு தொடர்பு சாதனங்களுக்கும் ஏற்பட்டபின், மாணவர்களும் ஆசிரியர்களும் தான் விரும்பியவற்றைத் தேர்ந்தெடுத்துப் பயன்பெறலாம். பழைய முறைகளே திறமையானதாயிருந்தாலும் அதையே பதிவு செய்து மீண்டும் மீண்டும் பயன்படுத்தத் தொழில்நுட்பம் தேவையாகிறது. அது நேரத்தை மிச்சப்படுத்துவதுடன் தரத்தையும் பாதுகாக்கிறது.

REFERENCES

Aram, Arul, 1992, *Television Education*, Orient Longman, Madras.

Jalaluddin A.K., 1989, The Global and National Significance of Engineering Technology in Education' in M. Mukhopadyay *Educational Technology Year Book,* 1988, AIAFY, New Delhi.

Subramonia Pillay, G., 1991, *Instructional Designing*, Nirmal, Madurai.

________________, G. 1994, *Dinamalar Year Book,* 1994, Published by Dinamalar.

51

சமூக வளர்ச்சியில் இதழியலின் பங்கு

பெ. சுபாசு சந்திரபோசு

1.0 தொடர்பியல் (Communication) உறவு நிலை மனிதனின் பிறப்பு முதல் தொடங்கி சைகையாய், ஒலியாய், மொழியாய் வளர்ந்து செல்லுகிறது. இவ்வளர்ச்சி மனிதனின் கூட்டு வாழ்க்கையில் தொடர்பியல் தேவையை உருவாக்கியுள்ளது.

மனிதனின் அறிவு வளர்ச்சிக்கும், ஆளுமை வளர்ச்சிக்கும் தொடர்பியல் செயற்பாடு சமூகத் தேவையாக மாறியது. இச் சமூகத் தேவையை அறிவியலின் கண்டுபிடிப்புகளும், அச்சு இயந்திரமும், காகிதத்தின் வரவும் மானுட வாழ்க்கையில் தொடர்பியலில் ஒரு புதிய பரிணாமத்தை ஏற்படுத்தியது. இந்த யுகத்தில் வாழும் மனிதனுக்குத் தொடர்பியல் ஓர் அடிப்படைத் தேவையாக மாறிவிட்டது. இத்தேவையை நிறைவேற்றுவது தொடர்பியல் பணியைச் செய்யும் இதழியலாகும். இதழியல் சமூக, பொருளாதார, அரசியல், இலக்கியம், பண்பாடு போன்ற களங்களில் புதியன படைக்கவும், மீட்டுருவாக்கம் செய்யவும் வல்லமை கொண்ட சமூக நிறுவனமாகும். இதழியல் சமூக வளர்ச்சிக்குப் பல களங்களில் பயன்படும் தன்மைகள் இக்கட்டுரையில் எடுத்தாராயப்பட்டுள்ளன.

1.1 தொடர்பியல்

தொடர்பியல் என்பது அறிவித்தல், கற்பித்தல், மகிழ்வூட்டல் ஆகிய மூன்றையும் உள்ளடக்கியதாகும். இத் தொடர்பியலை, மிகுதியான மக்களுக்குப் பரப்பத் தொடர்பியல் சாதனங்கள் பயன்படுகின்றன.

1.2 தொடர்பியல் சாதனங்கள்

தொடர்பியல் சாதனங்களின் கண்டுபிடிப்புகள் இன்று உலகத்தை ஒரு கிராமமாக மாற்றியுள்ளன. தொடர்பியல் சாதனங்கள் ஒரு சமூக நிறுவன அமைப்பாகச் சமூகக் கல்வியை உலக மக்களுக்குப் பல நிலைகளில் பரப்பி வாழ்வுத்தளத்தை உருவாக்கி வருகின்றன. வானொலி, தொலைக்காட்சி,

திரைப்படம் ஆகியவற்றை மின்னணு சாதனங்கள் என்றும், செய்தித்தாள், இதழ்கள், நூல்கள், பதிப்புகள் ஆகியவற்றை அச்சுச் சாதனங்கள் என்றும் பாகுபடுத்தியுள்ளனர்.

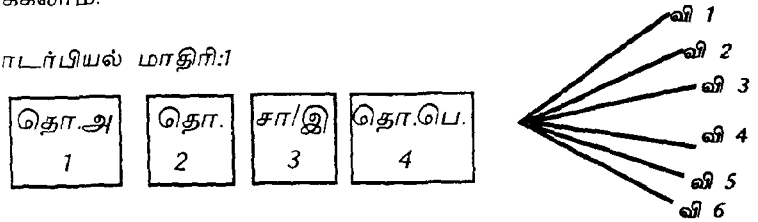
1.2.1 இதழியல்

செய்திகளையும், கருத்துக்களையும், மகிழ்வூட்டலையும் சேகரித்துச் சமூகப் பொறுப்போடு சட்டவரையறைக்குள் நின்று இதழ்கள் மூலம் செய்யும் பரப்பியல் பணியே இதழியலாகும். இதழியல் வரவு மானுட வரலாற்றில் ஒரு புதிய பரிணாமமாகும். தகவல் ஓட்டத்திற்கும், கருத்துப்பரிமாற்றத்திற்கும் தொடர்பியல் சாதனத்தில் முதன்மையானதாக விளங்குவது இதழியல். அச்சுச் சாதனங்களில் இதழியல் சிறப்பிடம் பெறுகிறது. இதை அச்சு இதழியல் என்றும் கூறுவர். இதழியல் சமூகத்துக்குள் ஒரு உறவு நிலையை உருவாக்கும் ஒரு சமூகச் செயற்பாடு. தொடர்பியல் சாதனங்களில் இதழியல் துறை தனியார் நடத்தும் தொழில், கலை, அறிவியல் சார்ந்த சமூக நிறுவனமாகும்.

1.3 இதழியலும் இதழ்களும்

இதழியல் வெளியீட்டில் முதன்மையானது இதழ்கள். இதழியல் பணியைச் செய்யும் இதழ்களை நாளிதழ்கள் (News Papers) கால இதழ்கள் (Periodicals) என்று பிரிக்கலாம்.

தொடர்பியல் மாதிரி:1



1. தொ.அ. = தொடர்பியல் அனுப்புநர் (Communicator)
2. தொ = தொடர்பியல் (Communication)
3. சா = சாதனம் (Media); இ = இதழ்கள் (Journals)
4. தொ.பெ = தொடர்பியல் பெறுநர் (Communicatee)
5. வி = விளைவுகள் (Influences)

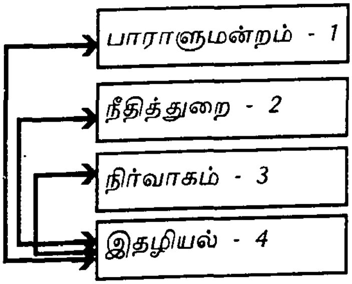
மக்கள் தொடர்பியல் பணியை இதழ்கள் சமூக, பொருளாதார, அரசியல், பண்பாடு, இலக்கியம் ஆகிய வளர்ச்சிக்கு மாதிரியில் குறிப்பிட்டுள்ளபடி வெளிப்படுத்துகின்றன. இதில் இதழ்கள் மக்களிடையே ஏற்படுத்தும் விளைவுகள்,

அரசுக்கும், மக்களுக்கும், மக்களிடையே உள்ள பல பிரிவுகளுக்குமிடையே இருவழித் தொடர்பியலை (Two way Communication) இதழ்கள் ஏற்படுத்துவது சரியான வளர்ச்சிக்குரிய அடையாளமாகும். தொடர்பியல் கோட்பாடுகளில் வளரும் நாடாகிய இந்தியாவின் சமூக வளர்ச்சிக்குச் சமுதாயப் பொறுப்புடைமைக் கோட்பாட்டின் அடிப்படையில் (Social Responsibility Theory) செயல்பட வேண்டும். இதழ்கள் மக்களிடையே படிப்பறிவைப் பெருக்கிச் சமுதாய வளர்ச்சிக்குரிய கல்வி அறிவைத் தருகின்றன. வளரும் நாட்டில் சமூக வளர்ச்சிக்கு இதழ்கள் சிறப்பாகப் பணியாற்ற வேண்டும். இதழ்கள் சமூகத் தலைமையும், ஆக்கப் பூர்வமான விமர்சனமும் செய்ய வேண்டும். பொறுப்புள்ள இதழ்கள், கண்காணித்தல், விமர்சனம், புலனாய்வு, விளக்குதல், வழிகாட்டுதல், மகிழ்வூட்டல், விழிப்புணர்வை ஏற்படுத்துதல், தகவல் வெளிப்பாடு ஆகிய பணிகைளச் சமுதாயத்திற்காகச் செயலாற்ற வேண்டும்.

சமூகப் பணியாற்ற இதழியலாளருக்குச் செய்தி மோப்பத்திறன், நடைத்திறன், உண்மை, குறிக்கோள் உணர்வு, கருத்துக் கூறும் துணிவு ஆகிய ஐந்து அடிப்படைத் தகுதிகள் இருத்தல் வேண்டும்.

1.4 இதழியல் - நான்காம் தூண்

குடியரசு அமைப்பில் இதழியலின் சமூகப்பணியை மதிப்பிடும்போது நான்காம் தூண் என்று குறிப்பிட்டுள்ளனர். நான்காம் தூணாகிய இதழ்கள், பாராளுமன்றம், நீதிமன்றம், நிர்வாகம் ஆகிய பிற மூன்று துறைகளையும் கண்காணித்துச் செய்திகளையும், கருத்துக்களையும் வெளியிட்டு அவை செம்மையாக நடைபெற வழிகாட்டும் வல்லமை கொண்டது. நாட்டின் அரசியல், சமூக, பொருளாதார, பண்பாட்டுக் களங்களில் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தும் சக்தி இதழ்களுக்கு உண்டு. இது நாட்டை ஆக்கும், காக்கும், அழிக்கும் திறன் கொண்டது. இதழ்களின் பணிகள் எல்லாச் சமூக அமைப்புக்கும், அரசுக்கும் அடிப்படைத் தேவைகளாகச் செயல்படுகின்றன. குடியரசு அமைப்பில் நான்கு தூண்களும் நன்றாகச் செயல்பட்டால் தான் சமூகம் உயரும், நாடு வளரும்.



அதே நேரத்தில் இதழியல் சமூகத்துக்கும், நாட்டுக்கும் கேடு விளைவித்தால் பிற மூன்று தூண்களும் இதழியலைக் கண்டிக்கவும், தண்டிக்கவும் சட்ட ரீதியான வாய்ப்புக்கள் உள்ளன. சமூகத்தில் வினை ஊக்கியாகச் செயல்பட்டு மக்களிடையே கருத்தை உருவாக்கவும், பிரதிபலிக்கவும் செய்ய வேண்டும். மக்களின் உணர்வுகளை அரசு அறிந்து கொண்டு திட்டங்களை, கொள்கைகளை உருவாக்கவும், கொண்டு வந்துள்ள திட்டங்களில், கொள்கைகளில், முடிவுகளில் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தவும் முடியும். இதழ்கள் தனிமனித உரிமைகளைக் காப்பதோடு, சனநாயகக் காவல் பணியையும் தொடர்ந்து செய்து வர வேண்டும். இதைத்தான் ஹரால்டு லாஸ்கி (Harolod Laski) "நம்பகமான இதழ்கள் இல்லாமல் போனால், மக்களின் அடிப்படை உரிமையான சுதந்திரத்தை இழந்து விடுவர்" என்று குறிப்பிட்டுள்ளார்.

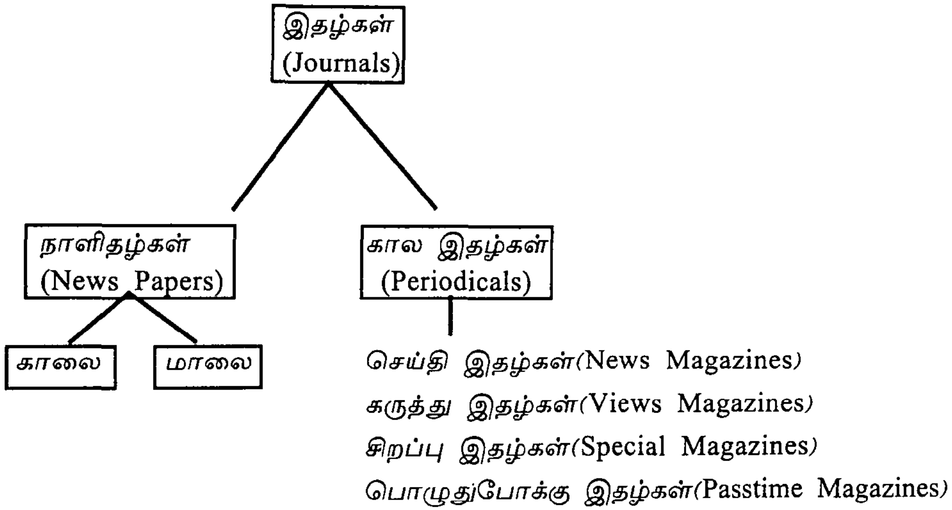
1.5 மக்களாட்சியில் இதழ்கள்

இதழ்கள் அரசுக்கும், மக்களுக்கும் இடையே ஒரு பாலமாகவும் மக்களாட்சி நன்கு நடைபெற இதழ்கள் நாட்டு நடப்புக்களை மக்களுக்குச் சரியான முறையில் விளக்கிக் காட்டும் கல்வியாளராகவும் செயல்பட வேண்டும். இதழ்கள் செய்திகளை மட்டும் வெளியிடாமல், தலையங்கம், கட்டுரைகள், கருத்துப் பேட்டிகள் முதலியவற்றை வெளியிட்டு மக்களையும், அரசையும் வழிநடத்திச் செல்லும் சமூகப் பொறுப்பையும் பெற்றிருக்கின்றன.

எதிர்க்கட்சிகள் செயல்படாத நிலையில், இதழ்கள் ஆளுங்கட்சியின் செயல்களைச் சமூக நோக்கில் தட்டிக் கேட்கும் பொறுப்பில் இயங்க வேண்டும். அதே நேரத்தில் பொறுப்புள்ள இதழ்கள் மக்களாட்சியின் நல்ல வளர்ச்சித் திட்டங்களில் மக்களை ஈடுபடுத்தி நாட்டையும், மக்களையும் வளம்பெறச் செய்யும் பொதுச் சேவையைத் (Public Service) தலையாய நோக்கமாகக் கொண்டு பணி செய்ய வேண்டும். இந்நோக்கத்தை நிறைவேற்ற இதழ்கள் நாட்டின் திட்டங்களையும், சிக்கல்களையும் மக்களிடையே விளக்கப் பணி, விமர்சனப் பணி, விவாதப் பணி, கருத்தை உருவாக்கும் பணி, காவல் பணி ஆகியவற்றை, செய்தி கருத்து, கட்டுரை, பேட்டி, கருத்துப் படம், தலையங்கம் கேள்வி-பதில் ஆகிய வடிவங்களில் வெளிப்படுத்த வேண்டும்.

1.6 இதழ்களின் வகைகளும் - பணிகளும்

சமூக வாழ்வை நிலைப்படுத்தவும், நியாயப்படுத்தவும் அதிக வீச்சில் நம்முள் ஊடுருவி இயங்கிக்கொண்டிருப்பது இதழ்களாகும். இதழ்களின் வளர்ச்சி நிலையில் இன்று பல வகையான இதழ்கள் வெளிவந்து கொண்டிருக்கின்றன.



1.6.1 காலை நாளிதழ்கள்

இதழ்களின் பரப்பியல் பணிகளில் முதலிடம் பெறுவது செய்தித்தாள்கள். தமிழில் தினமணி, தினமலர், தினத்தந்தி, தினகரன், தினபூமி, சுதேசமித்திரன் ஆகிய இதழ்கள் காலையில் வெளிவந்து கொண்டிருக்கின்றன.

இதில் தினமணி செய்திகளை அறிவிப்பதோடு தலையங்கம், கட்டுரைகள், கருத்துப்படம், வாசகர் கடிதங்கள் ஆகியவற்றையும் வெளியிட்டு அறிவுறுத்தல் பணியையும் செய்து வருகின்றது. இதோடு தினமணி வணிகமணி, கலைமணி, வெள்ளிமணி, வேளாண்மணி, தினமணிச்சுடர், தினமணிக் கதிர் ஆகிய இணைப்புகளில் வர்த்தகம், இசை, நாடகம், நாட்டியம், திரைப்படம், வேளாண்மை, அறிவியல், இலக்கியம் போன்ற துறைகளையும் வளர்த்து வருகின்றது. இதில் திரைப்படம், வன்முறை, குற்றம் பற்றிய செய்திகள் குறைவு. உலக, தேசிய, மாநில அளவிலான அரசியல், சமூக, பொருளாதார, விளையாட்டுச் செய்திகளை நடுநிலையோடு பரப்பிவரும் நாளிதழ் தினமணி ஆகும். தினகரன், சுதேசமித்திரன் ஆகிய இரண்டுமே தலையங்கங்களை வெளியிட்டு நாட்டுக்கும், சமூகத்துக்கும் கருத்துக்கள் கூறி வருகின்றன. ஆனால் தினமலர், தினத்தந்தி, தினபூமி ஆகிய நாளிதழ்கள் தலையங்கங்களை வெளியிடாமல் செய்தி, விளம்பரங்களை வெளியிடுகின்றன. தினமலரின் கல்வி வேலை வாய்ப்பு மலர் மாணவர்களின் படிப்புத்திறனைப் பெருக்கவும், இளைஞர்கள் வேலைவாய்ப்பைப் பெறவும் பெருந்துணை செய்து வருகின்றது.

திராவிட, பொதுவுடமை இயக்க இதழ்கள் அரசியல் கருத்துக்களைப் பரப்பி வருகின்றன. திராவிட இயக்க இதழ்களின் சமூதாயச் சீர்திருத்தப் பணியும் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாகும்.

1.6.2 மாலை நாளிதழ்கள்

மாலை முரசு, மாலை மலர் முதலிய மாலை நாளிதழ்கள் அரசியல், குற்றம், திரைப்படச் செய்திகளை மிகுதியாக வெளியிடுகின்றன.

1.6.3 செய்தி இதழ்கள்

செய்தித்தாள் சொல்லிய மேலோட்டமான செய்திகளைக் கால இதழ்களில் ஒன்றாகிய செய்தி இதழ், செய்திகளையும், கருத்துக்களையும் விரிவாகவும், விளக்கமாகவும், படங்களோடு வெளியிடுகிறது. தமிழில் வெளிவரும் இந்தியா டுடே செய்திகளையும், கருத்துக்களையும், விளக்கமாகத் தலையங்கம், சிறப்புக் கட்டுரைகள், கருத்துப் பேட்டிகள் முதலியவற்றைத் தகுந்த படங்களுடன் நேர்த்தியான தொழில் நுட்ப வடிவமைப்போடு அறிவித்தல், கற்பித்தல், பணிகளைத் தரத்தோடு செய்து வருகிறது. ஜுனியர் விகடன் அரசியல், குற்றச் செய்திகளைப் புலனாய்வுத்தன்மையில் வெளியிட்டு வருகிறது.

1.6.4 கருத்து இதழ்கள்

நாட்டில் நடக்கும் நிகழ்வுகள், சிக்கல்கள் பற்றிய செய்திகளின் மீது, ஆசிரியர் கூறும் கருத்துக்களை மிகுதியாக வெளியிடுவது கருத்து இதழாகும். இத்தன்மையில் தமிழில் ‘துக்ளக்’ கருத்துப் பகுதிகளுக்கு அதிக முக்கியத்துவம் கொடுத்து அங்கதச் சுவையில் துணிவோடு கருத்துக்களை வெளியிட்டு வருகிறது.

1.6.5 சிறப்பு இதழ்கள்

சமுதாயத்துக்குத் தேவையான அறிவியல், இலக்கியம், மருத்துவம் போன்ற துறைகளைப் பற்றிய செய்திகளையும், கருத்துக்களையும் வெளியிடுவது சிறப்பு இதழாகும். தமிழில் அறிவியலுக்குக் கலைக்கதிர், இலக்கியத்திற்குச் சுபமங்களா, மருத்துவத்திற்கு ஹெல்த் போன்ற சிறப்பு இதழ்கள் வெளிவந்து அறிவித்தல், கற்பித்தல் பணிகளைச் செய்து வருகின்றன. மங்கை, மங்கையர் மலர், சுமங்கலி போன்ற மகளிர் சிறப்பு இதழ்களும், கோகுலம், பூந்தளிர் போன்ற சிறுவர் சிறப்பு இதழ்களும் அறிவித்தல், கற்பித்தல் பணிகளை மேலோட்டமாகச் செய்து வருகின்றன. இலக்கியச் சிற்றிதழ்கள் இலக்கியப் படைப்பு, திறனாய்வு, ஆராய்ச்சி, மொழி பெயர்ப்பு முதலியவற்றைப் பெரிதும் வளர்த்து வருகின்றன.

1.6.6 பொழுதுபோக்கு இதழ்கள்

அறிவித்தல், கற்பித்தல் பணிகளைக் காட்டிலும் மகிழ்வூட்டல் பகுதிகளை மிகுதியாக வெளியிடுவது பொழுதுபோக்கு இதழ்களாகும். தமிழில் குமுதம்,

ஆனந்தவிகடன், கல்கி, குங்குமம் போன்ற இதழ்களைக் குறிப்பிடலாம். இவ்வகை இதழ்கள் மிகுதியாக விற்பனையாகி வருகின்றன. இவ்விதழ்களில் சிறு கதை, தொடர்கதை, சிரிப்புத் துணுக்குகள், திரைப்படம் போன்ற மகிழ்வூட்டல் கூறுகள் மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றன.

1.7 இதழியல் வகைகளில் தமிழ் இதழ்கள்

இதழியலின் வளர்ச்சியும், உள்ளடக்கத்தின் வெளிப்பாட்டு முறைகளும் பல இதழியல் வகைகளை உருவாக்கியுள்ளன. இன்று உலக நாடுகளில் வெளிவரும் இதழ்கள் செய்திகளையும், கருத்துக்களையும்

1. விளக்க இதழியல் (Descriptive Journalism)
2. வளர்ச்சி இதழியல் (Developmental Journalism)
3. புரட்சி இதழியல் (Revolutionary Journalism)
4. பரிந்துரை இதழியல் (Advocacy Journalism)
5. நடையியல் இதழியல் (Stylistic Journalism)
6. பட இதழியல் (Photo Journalism)
7. உணர்வூட்டும் இதழியல் (Sensational Journalism)
8. புலனாய்வு இதழியல் (Investigative Journalism)
9. இழிநிலை இதழியல் (Yellow Journalism)

ஆகிய ஒன்பது வகைகளில் வெளியிட்டு வருகின்றன.

ஜூனியர் விகடன் புலனாய்வு இதழியல் போக்கை அரசியல், குற்றச் செய்திகளை வெளியிடப் பயன்படுத்துகிறது. மாலை முரசு, மாலை மலர், தராசு, நக்கீரன் போன்ற இதழ்களில் உணர்வூட்டும் இதழியல் போக்குக் காணப்படுகிறது.

சில பொழுதுபோக்கு இதழ்களில் விற்பனையைப் பெருக்க 'இழிநிலை இதழியல்' போக்கு நிலவுகிறது. சமூகப் பொறுப்பை மறந்து வணிக நோக்குக்காகச் செயல்படும் இதழ்களில் 'இழிநிலை இதழியல்' போக்கு மிகுந்து காணப்படுகிறது.

1.8 மதிப்பீடு

விடுதலைக் காலத்தில் இருந்த குறிக்கோள் உணர்வு இன்றைய தமிழ் இதழ்களில் குறைந்து வருகிறது. தமிழில் வெளிவரும் இதழ்களில் இடம்பெறும் செய்திகளும், கருத்துக்களும், மக்களாட்சி மரபையும், சமூக வளர்ச்சியையும் குறைந்த அளவில் தான் செய்து வருகின்றன.

வளரும் நாட்டுக்குரிய வளர்ச்சி, விளக்க, புலனாய்வு, புரட்சி இதழியல் போக்கில் நம் இதழ்கள் செயல்பட்டால் சமூக, அரசியல், பொருளாதார, பண்பாட்டு, அறிவியல், இலக்கியக்களங்களில் புதிய பரிணாமத்தைப் பெற முடியும். மூன்றாந்தர அரசியல் விமர்சனம், வன்முறை, ஆபாசம் போன்றவைகளை இதழ்கள் கட்டாயம் தவிர்க்க வேண்டும்.

நகரை மையங்கொண்ட இதழியல் போக்கு மாறிக் கிராமப்புறச் சிக்கல்களையும் வெளியிடும் நிலை உருவாக வேண்டும். பொதுவாகத் தமிழில் நாளிதழ்கள் அரசியல், திரைப்படம், குற்றம் பற்றிய செய்திகளை அதிக அளவில் ஆக்கிரமிப்புச் செய்துள்ளன. ஆனால் வளர்ச்சி இதழியல் போக்கு மிகவும் குறைவு என்பதை இதழ்களின் ஆணைய (Press Commission) ஆய்வுகள் சுட்டிக் காட்டியுள்ளன. இதழ்களின் வணிகப் போக்கு மாறிய சமூக நோக்கு இன்னும் அதிகரிக்க வேண்டும்.

வெறும் அரசியல் செய்திகளை மட்டும் வெளியிடாமல் படிப்பறிவின்மை, சுகாதாரக்கேடு, சாதி மதக் கொடுமை, பெண் விடுதலை, கல்விச் சிக்கல்கள், சுற்றுப் புறச்சூழல், வேலையில்லாத் திண்டாட்டம் போன்ற சமூகச் சிக்கல்களுக்குத் தீர்வு சொல்லும் வகையில் செய்திகளுக்கும், கருத்துகளுக்கும் அதிக முக்கியத்துவம் கொடுக்க வேண்டும்.

வாசகர்களின் படிப்பு, படைப்பு, சமூக நோக்கு, குடிமைப்பண்பு ஆகியவற்றைப் பெருக்கும் போக்கை இதழ்கள் அதிகரிக்க வேண்டும். இதழியல் துறையின் வளர்ச்சி பலருக்கு வேலைவாய்ப்பைத் தருவதோடு வேலைவாய்ப்பு இடங்களையும் அறிவித்து வருகின்றது.

விளம்பரங்களின் மூலம் இதழ்கள் வணிக, தொழில் பெருக்கத்தை ஏற்படுத்துவதோடு நுகர்வோருக்கும் பணி செய்கின்றன. குறிப்பாக இதழ்களில் வரும் ஆடம்பரமான, சமூகத் தீங்கான விளம்பரங்களைப் பணத்திற்காக வெளியிடும் நிலை மாற வேண்டும். மக்களின் பலவீனங்களைப் பயன்படுத்திப் பணம் சேர்க்கும் வியாபாரத்தனத்தை இதழ்கள் கை விட வேண்டும்.

இதழியியலாளர் ராம், தமிழ் இதழ்களில் காணப்படும் வியாபாரத்தன்மை, பரபரப்புத்தன்மை மாறி, இன்னும் பல தளங்களில் சமூக வளர்ச்சிக்கு இதழ்கள் ஆந்திரா, கன்னட மொழி இதழ்களைப்போல் பாடுபட வேண்டுமென்கிறார். தமிழ் இதழ்கள் செய்திகளையும் கருத்துக்களையும் வெளியிடும்போது

"1. நம்பகத்தன்மை 2. செய்திகளின் பின்புலத்தில் உள்ள விஷயங்களை அலசுவதும் அந்தச் செய்தி பற்றி அந்தப் பத்திரிகையின் கணிப்பும் 3. அதை அமைப்பதில் (Lay-out) உள்ள அழகுத் தன்மை" ஆகிய மூன்றையும் பின்பற்றக் கூறியுள்ள ஆலோசனையை நடைமுறைப்படுத்த வேண்டும்.

சமுதாயத்திற்குத் தொடர்பியல் சாதனங்கள் ஆற்ற வேண்டிய பணிகளாக யுனஸ்கோ (UNESCO) அறிக்கை,

1. தகவலைப் பரப்புதல், 2. சமுதாயப்படுத்துதல், 3. செயல்படத் தூண்டுதல், 4. விவாதங்களை அதிகரிக்கச் செய்தல், 5. கற்பித்தல், 6. பண்பாட்டை மேம்படுத்தல், 7. மகிழ்வூட்டல், 8. ஒருமைப்பாடு ஆகிய எட்டுப் பணிகளை உலகுக்கு முன்மொழிந்துள்ளது. நம் இதழ்கள் இந்த எட்டுப் பணிகளைச் சமூகப் பொறுப்புடன் நிறைவேற்றினால் சமூக, அரசியல், பொருளாதாரம், பண்பாடு ஆகிய களங்களில் வேகமான, தேவையான வளர்ச்சியை அதிகரிக்கச் செய்ய முடியும்.

துணைநூற் பட்டியல்

அ. தமிழ் நூல்கள்

1. ஆ.பி. அந்தோனி இராசு, 1989, *இதழியல் ஓர் அறிமுகம்*, ஆரோக்கியம் பதிப்பகம், திருச்சி-620 002.

2. மா. பா. குருசாமி, 1989, *இதழியல் கலை*, வண்ணன் வெளியீடு, திருச்செந்தூர்.

3. வெ. நல்லதம்பி, 1989, *தொலைக்காட்சியும் பிற தகவல் துறைகளும்*, வள்ளுவன் வெளியீட்டகம், சென்னை.

ஆ. ஆங்கில நூல்கள்

4. P.N. Malhan, 1992, *Communiction Media-Yesterday -Today - Tomorrow*, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, New Delhi.

5. D.S. Metha, 1980, *Mass Communication and Journalisam in India*, Allied Publishers (P) Ltd, New Delhi.

6. Keval J. Kumar, 1987, *Mass Communication in India*, Jaico Publishing House, Bombay.

7. *Mass Media in India*, Published by Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, New Delhi, May-1993.

இ. இதழ்

8. சுபமங்களா, கோமல் சுவாமிநாதன், ஆகஸ்ட் 1992.

52

A "PEOPLE'S SCIENCE MOVEMENT" IN TAMIL NADU: THE CASE OF THE TAMILNADU SCIENCE FORUM

V.B. ATHREYA

This paper consists of three sections. In the first section, the origin and evolution of "People's Science Movements" (PSMs) is traced, with special reference to India. In the second section, the emergence of Tamil Nadu Science Forum [TNSF] as a PSM in Tamil Nadu is described. In the final section, some brief comments are made on the role of this PSM in the societal context of Tamil Nadu.

I

During the 1950s and 1960s, in the aftermath of the second world war which had demonstrated both the destructive potential of the science in the hands of the advanced countries and the vulnerability of the latter in the face of popular democratic movements and national liberation struggles, scientists and technologists the world over became deeply concerned with the impact of science and technology on people's lives, the environment and world peace. A general recognition was emerging that:

[a] while the advance of science and technology in the modern era had the potential to eliminate hunger and malnutrition, and reduce considerably the incidence of mortality and morbidity, this was not happening, and there were enormous obstacles to the benefits of science and technology reaching the mass of people.

[b] while science had unlocked many of Nature's secrets and shown, for

example, the way to unleashing the tremendous energy of the atom, there was a real danger of these and other scientific and technological achievements being used for destructive rather than constructive purposes; the threat of nuclear holocaust many times over was very real.

[c] the rapid and autonomous advance of science and technology, in the absence of purposeful and progressive social intervention, could easily be abused in pursuit of profit and power, resulting in the ravaging and despoiling of nature and endangering the delicate ecological balance of the world we live in.

[d] the problems - actual and potential - listed above could themselves, however, be resolved only through the application of the method of science, and therefore science and technology were not 'the villains of the piece', and

[e] the resolution of these emerging contradictions required empowering people with and through science, and the development among the widest sections of the people of a scientific attitude to life and its problems, both individual and social.

In India, the semi-feudal sociocultural milieu required to be taken into account as well. This meant that not only did one have to combat abuse of science and technology by the economically and politically powerful, one had also to combat obscurantism, superstitions and a host of reactionary, revivalist and anti-secular ideologies, attitudes and practices.* Otherwise, there was a very real danger of treating modern science itself as "Western, imperialist and hegemonist", and throwing out the baby with the bathwater. It is precisely the awareness of this aspect that specifically demarcates the people's science movement in India from similar movements in the advanced capitalist would where the concern was almost exclusively with preventing abuse of science and technology and the dominant focus was on ecology and environmental protection.

A number of organisations seeking 'to take science to the people' on the

* Combatting obcurantism and upholding the scientific method and standpoint is not at all inconsistent with the recognition that science itself is socially conditioned nor with the rejection of "Scientism".

basis of this broad understanding began to emerge in different parts of the country. Even earlier, during the pre-independence period, and immediately following independence, groups in various parts of the country had engaged in science popularisation efforts. Some had undertaken theoretical and practical work to promote self-reliance and had identified themselves in various ways with the freedom struggle and the country's sovereignty. However, it was only in the late 1950s and early 1960s that the broad understanding set out earlier began to emerge. The pioneer people's science movement that emerged in this period was the Kerala Sastra Sahitya Parishat [KSSP] which came into being formally in the early 1960s.

KSSP was a pioneer PSM in many ways. It was the first science communication group-which is how it began - that was not just a body of academic scientists grappling theoretically with problems of science and society, but an organisation keen on taking their findings, concerns and questions to the people at large. It was also the first to move into formal science education and science communication in the school system. Gradually, as its concern widened, from science communication in the mother tongue to formal science education to health, energy and environment through the late 1960s and 1970s, its character in terms of membership profile, activities and organisation also changed significantly, making it more and more a people's movement in which although persons with a scientific [including social scientific] background were playing a leading role, the activists were drawn from much wider social strata including the rural poor. By the late 1970s, the KSSP had acquired a significant profile at the national level. It took the initiative to organise in 1978 what subsequently came to be known as the first All-India people's Science Movements' Conference, towards the end of a decade which had seen the emergence of a number of non-governmental organisations experimenting creatively in the broad area of people's education and development. It met with widespread positive response, in acknowledgement, as it were, of its pioneering role in this area.

II

A long history of relatively enlightened rule, and in the twentieth century, powerful democratic movements, had provided a fertile soil in Kerala for the

growth of popular science movements. The remarkable success of KSSP as a people's science movement derived, at least in part, from this positive heritage. The case of Tamil Nadu, however, was rather different. Despite its rich cultural heritage, marked especially by classical Tamil literature of the Sangam epoch and thereafter which could easily hold its own against any potential rival across the world, Tamil society as it entered this century was steeped in obscurantism and heavily burdened by the oppressive, Brahminical caste system. Thanks, however, to the rationalist, self-respect movement initiated by Periyar, the present century has seen not only a national-cultural awakening of the Tamil people, but also a spirited, even if not always consistent, struggle against obscurantism of various hues. The process of industrialisation, which began in the Tamil part of the erstwhile Madras Presidency in the late 1870s, also played a part in the emergence of some elements of a scientific culture. Especially important was the role of the fledgeling working class and democratic movements in the efforts to spread scientific attitudes. The struggle to combat obscurantism and spread scientific awareness acquired considerable impetus in the post independence period, especially with the launching of five year plans, the enunciation of a national science policy by Jawarharlal Nehru in 1958, and the growth of a diversified modern industrial sector. The post independence decades also saw an enormous expansion in education as well as the spectacular rise of the Dravidian movement in the political and cultural arena, with its historic links to the earlier rationalist and self-respect movements. Though the early promise of the Dravidian movements in the arena of building a scientific and rational culture has not been realised, for many complex reasons that we cannot go into here, the rationalist movement as well as the task of modern nation - building since independence, did contribute to the creation of an environment in which a mass movement for spreading scientific awareness and promoting a scientific temper could emerge.

Combining the rationalist movement's commitment to science and rationality with concern for the proper use of science and technology to serve the country and its people, there have emerged in recent years, several forums seeking to propagate scientific awareness. A veriety of efforts have been made towards this end, including especially the production and dissemination of popular scientific

literature in Tamil, and use of various audio-visual media for science communication. Notable among the efforts at popular science publication are Kalaikathir, Ariga Ariviyal, Thulir and several popular science books in Tamil written by some excellent science communicators.

Going beyond popular science communication, the Tamil Nadu Science Forum (TNSF) has emerged in the last decade and a half as a classic People's Science Movement (PSM). Founded in 1980, the TNSF was initially based only in Madras, and its activities were focussed on taking the most recent, frontier findings in science to a larger, lay population through holding of "hall meetings" addressed by well-known scientists. In its early years (1980-1986), the TNSF also took up "science and society" issues, such as self-reliance in science and technology, the Bhopal gas tragedy, and the protection of the environment (eg. the Pichavaram mangrove forest controversy).

The TNSF entered a new and distinctive phase in 1987, with its participation as the nodal organisation in Tamil Nadu, of the Bharat Jan Vigyan Jatha, a national campaign of science communication funded by the Government of India's National Council for Science and Technology Communication (NCSTC). This campaign involved using several media, including folk art and street theater, to spread scientific temper and to promote interest in science among students as well as the general public. The TNSF was a member of National Organising Committee of this Jatha, the key slogans of which were "Science for the Nation", "Science for the People" and "Science for Discovery". The Jatha helped nucleate groups of science activists in nearly 40 centres all over Tamil Nadu, who were keen not only to take up the work of popular communication of science, but also to work in the areas of science education, science and technology policy, energy, environment and India's self-reliance. In the months of following the Jatha, it became possible to organise such necleii of activists into branches of the Tamil Nadu Science Forum. When TNSF held its State Conference in Madurai in July 1988, outside Madras city for the first time, it could attract over a hundred delegates drawn from various parts of the state.

Between 1987 and 1994, the TNSF has rapidly grown into a large organisation,

with a membership of over fifteen thousand, and several hundred branches, reaching in some districts right down to the sub-block or gram panchayat level. Its membership comes from diverse social and economic backgrounds. More recently, rural activists have joined the organisation in a big way. How did such an expansion take place? What is the present character and potential of TNSF as a people's science movement? Let us briefly go into these questions.

The TNSF has grown mainly through a variety of activities. While the Bharat Jan Vigyan Jatha of 1987 helped it expand to most district and a few taluk headquarters, it was the commencement of a science monthly in Tamil [in collaboration with the Pondicherry Science Forum] called *Thulir* catering to high school students, which helped the TNSF reach a large number of school teachers in the state, and make a distinctive mark on school science education. Starting with its maiden issue released on November 14, 1987, with a print order of only 5000, *Thulir* now has a circulation of around 35,000. It has come out uninterruptedly since its first issue, and its circulation has expanded without any professional marketing effort. What is more, despite increasing costs with which its price has never kept pace, and without carrying any advertisement to generate revenue, *Thulir* has managed to survive. Considering the high mortality rate of popular science magazines, this is a remarkable feat by any standard. It has been made possible through the heroic efforts of TNSF activists, with considerable moral [and earlier, material, as well] support from the state education department including in particular the Tamil Nadu State Council for Science and Technology, as well as from the Central Government's Department of Human Resource Development and the National Council of Science and Technology Communication.

A second important area of activity for TNSF has been the development of resource material and training of trainers for working with teachers in schools to improve science teaching. Drawing on the experience of the Hoshangabad Science Teaching Programme of Madhya Pradesh implemented by *Ekalavya*, a people's science movement organisation, and on that of Kerala Sastra Sahitya Parishat, the TNSF has developed extensive resource material and trained hundreds of teachers in innovative methods of science teaching, with low cost teaching aids. This has enabled it to reach out to a large number of schools in the state.

The holdings of annual quiz olympiads starting form school level and going upto the state-level contest has been another important activity which has helped both science popularisation by TNSF and popularisation of TNSF among high school students and teachers, as well as parents and local communities. An offshoot of the bringing out of *Thulir* and the holdings of quiz olympiads, has been the emergence of *Thulir illams*, which are essentially "student chapters" of TNSF. Finally, in the area of science education, but straddling both the formal and non-formal terrains, TNSF has actively promoted the concept of conducted, several "children's science festivals" where children from different locations and backgrounds are brought together for a joyful science learning process lasting anywhere from two to five days. A guest-host arrangement is usually made whereby local children and their parents play host to children from elsewhere. The very positive experience of learning, interaction and promotion of healthy values of friendship and unity cutting cross caste and communal barriers that result from these festivals have also enabled the TNSF to reach a large number of children, teachers and parents.

The efforts put into bringing out *Thulir*, development of pedagogic material and methods, and conducting of children's science festivals, have also had spin-offs for TNSF in the area of science publications. An anthology of popular science articles published in *Thulir* is now a prescribed text in Madurai-Kamaraj and Manonmaniyam Sundaranar Universities. The science publication activity of TNSF has expanded to the point where a separate wing has been constituted to look after it.

The most important factor in the emergence of TNSF as a mass-based people's science movement has been its active involvement in the total literarcy campaigns [TLCs] launched in various districts of the state beginning in April 1991. Known as "*Arivoli Iyakkam*", these campaigns had the district as the territory of operation, and were time-bound programmes [normally, one year for the literacy part and two years for the post-literacy part] aimed at all illiterates in the district in a chosen age group [usually, 9-45 years or 15-45 years]. The '*Arivoli Iyakkam*' model envisaged close cooperation between government functionaries at the district level led by the collector [chief administrator of a district], and various non-governmental organisations and activists. A little known fact is that, as early

as January 1990, in a meeting chaired by the late Dr. Malcolm S. Adiseshiah, the TNSF put forward proposals for TLCs in five districts of the state. It took more than a year for things to move. When they did move, TNSF again played a key role in motivating district administrations, preparing project proposals and providing key personnel and volunteers. As a result of its activists getting involved in literacy campaigns, the TNSF expanded in a big way between its July 1988 conference at Madurai and its January 1993 conference at Madras. By the time of its conference at Madras, the TNSF membership had crossed 10,000 and it had chapters in not only most taluk headquarters, but even in block towns, especially in the southern districts [excluding Chidambaranar] and in North Arcot.

Presently, ten districts in Tamil Nadu are in the post-literacy phase of their campaigns. In these districts, TNSF has expanded its agenda to include educational as well as intervention programmes in the areas of primary education, health, drinking water and sanitation, women's development and neoliterate material production, as well as training and development of literacy campaign volunteers. All these activities, together with TNSF's continuing campaigns on science and secularism, scientific and technological self-reliance, and empowerment of people at the gross-roots through local democracy and capability-building, have reshaped the character of TNSF from an essentially science popularisation organisation into a People's Science Movement.

III

What is the significance of the emergence of TNSF as a People's Science Movement in Tamilnadu? Clearly, the organisation, and the movement that it signifies, is too small at this point in time to have any immediately noticeable societal impact. It must also be recognised that while TNSF has rapidly expanded, in terms of both activity and organisation, its capabilities in the areas of science, technology and development, both in terms of awareness creation and education, and even more so in terms of implementation, are extermely limited. Having made these points, however, it is also important to view this issue in a long -term perspective.

The emergence of PSMs the world over has been associated with desires

for societal changes in the direction of greater scientific rationality, promotion of sustainable development patterns and greater equity, people's participation and transparency. The role of the Greens in European politics or, closer home, of the KSSP in the debates over Kerala's development agenda, are cases in point. In the context of Tamil Nadu, the weakening in recent decades of the rationalist movement, and the emergence of communal and obscurantist forces make a science movement an urgent social necessity. Further, the problems of Indian development, and within it, that of Tamil Nadu, call for fresh and innovative approaches. Popular participation in development is not only essential - a point which many may concede- but needs to be effective, which in turn, requires developing the scientific and technological capabilities of people at large. Literacy is a first step in this direction. Widespread dissemination of scientific literature in Tamil, and using all media, are important further steps. The development of a culture of voluntarism and commitment to a scientific standpoint are critical in building on the first steps. With all its limitations, TNSF is at present an important societal force which can play a very useful role in all these steps. Tamilnadu is not Kerala and TNSF is not KSSP, but with its commitment to Tamil Language, and to spreading science and scientific awareness in the mother tongue both in urban and in rural areas, and with its core of dedicated volunteers, TNSF is likely to play a not insignificant role in evolving a people-based development agenda for Tamil Nadu, and in carrying forward the positive legacy of the struggle of the rationalist movement against all forms of obscurantism whether based on caste or religion or any other source and thus in developing a secular, democratic and socially just Tamil polity.

53

CHANGING TRENDS IN MARRIAGE AMONG WOMEN DOCTORS

S. MUTHU CHIDAMBARAM

1. Introduction

Marriage is the basic institution in the life of a woman. According to Manu, the ancient law giver of the Hindus all women are obliged to marry and remain in the state of marriage. The opinion is firmly established throughout India that women are created to satisfy men's desires and propagate their species. As such marriage and motherhood are the indespensable aims of Indian women. They are so important in their lives that they observe fast for begetting suitable husbands, for the well being of their husbands and for begetting children. Since Indian women's life is centered round her husband, children and family, spinsters having independent lives, separated women, widows and childless women are not accepted. Hinduism did not advocate spinstorhood though it is accepted in other religions like Jainism, Buddhism and Christianity on condition that they become nuns. Hence social attitude against single women is so unfavourable in India that they undergo the evils of humiliation, disrespect and suspecion regarding their moral behaviour (Krishna Kumari 1987:7). But the increase in women's education and employment outside their homes resulted in changes in the marriage of Indian women especially with respect to their age at marriage and mode of selection of their husbands. Hence this study tries to view such changes in the life of women doctors.

2. Women's entry into Medical Profession

Women's entry into medical profession was necessitated by the strict purdah system that was practised not only among Muslims but also by Hindus. This prevented women from being attended by male doctors which led to a high rate of maternal and infant mortality (YWCA 1971: 98, Lebra 1984: 128, Jaggi 1979: 93). In addition, low status accorded to women in India led to the neglect of their health (Mamoria 1981: 142, Mehta 1983: 239-241, India 1988: 34). The custom of child marriage often led to child mothers which aggrevated the situation. Lack of their knowledge in sanitation and infection worked as additional causes for the maternal and child mortality (Lebra 1984: 127-128, Jaggi 1979: 93). All these conditions necessitated qualified women doctors to attend Indian women.

Conscious attempts were taken by British Government, Western missionaries and social reformers to attract women into medical profession in the midst of a social milieu which did not favour even basic education for women. The women and their families which broke away the tradition by entering into the profession had to fight with the social opposition that existed during that time (Mehta 1982:164). But the dignity of medical profession gradually increased and is well established now. Women from high caste and class started entering into them. The ideal of service, the romance of healing, high social status and monetary gains attract women into the profession (YWCA 1971: 95, Mehta 1982: 132, Lebra 1984:133).

3. Objectives

1. To study historical changes in the age at marriage of women doctors.
2. To study the historical changes in the mode of selection of husband in the life of women doctors.

4. Methodology

This study is confined to women doctors living in Madurai district, Tamilnadu. Madurai is famous as the seat of Tamil Sangam, the academy of Tamil poets. It has very ancient history dating back to the second century B.C. as the capital of the early Pandya Dynasty. Later it was ruled by various rulers including the

Britishers. Geographically it is located in the centre of Tamil Nadu. Hence it keeps the identity of Tamil culture and at the same time has assimilated various cultural traits of the people with whom it came into contact with during different periods. Madurai district is also a centre of activities pertaining to medicine with well established medical colleges. Hospitals are established both by government and private organisations in different parts of the district to cater medical service to the people. Hence Madurai district is a suitable place for the study of women involved in medical profession.

From the total population of 306 women doctors working in Madurai district, 50 percent (153 respondents) was selected for the study by using systematic random sampling method. An interview schedule consisting of both structured and unstructured questions were used for data collection. The individual respondents formed the unit of study. Each respondent is given an identity by coding process containing a letter followed by two numerals. Numerical data were treated statistically and descriptive data were analysed through coding process. The study is viewed from the perspective of the respondents. Hence the statements of the respondents were presented directly so that they are not coloured by the presentation of the investigator. Inductive reasoning is used to derive inferences. Since this study views the changes in marriage among women doctors, the period of study ranged from the earliest year in which the women doctors living in Madurai district entered into medical profession ie. from, 1948 to the year 1987 during which the data collection was carried out. For the purpose of analysis the whole period of 39 years was classified into smaller periods of equal duration of 13 years. A span of thirteen years revealed the changes from one period to another obviously. Thus the period from 1948 to 1961 will henceforth be called period I; the period from 1961 to 1974 will henceforth be called period II and the period from 1974 to 1987 will henceforth be called period III.

5. Age at marriage

Age at marriage has many implications in the lives of women. Indian society valued virginity, fidility and chastity for women and hence pre-puberty and even child marriages were practised in India to ensure a girl's virginity.

Consequently child marriages were encouraged and practised as a sign of elitism and as an index of high caste. Legislative measures had to be formulated in order to increase the age at marriage of Indian women. These measures combined with women's education and employment and change in social attitude increased the age at marriage of Indian women. Consequently the mean age at marriage of Indian women increased guadually from 14.7 years in 1941 to 15.6 years in 1951 to 15.8 years in 1961 to 17.1 years in 1971 to 18.7 years in 1981.

The age at marriage and education and career are closely related for women because the years in which a women is expected to marry, bear and rear children are the years in which she is expected to have education and develop her career (Gutek and Larwood 1987: 241, Elson 1980:120. Sinha 1984:17). If she gets married at an early age, she has to be involved primarily in her familial roles and her career will suffer a set back. If she postpones her marriage in order to establish her career, she will not only be an unattractive bride who has crossed her youth, but her marriage chances will be limited since most of the eligible men in marriageable age would have married by that time (Blumberg and Dwaraki 1980: 52, 89, Chakraborthy 1987:258, Mandelbaum 1984:108). Women experience additional difficulty because of the practice of marrying men senior to them in age. Hence it is important to view the historical changes in age at marriage of women doctors.

Table No 1

Longitudinal distribution showing the mean Age at Marriage of women Doctors from Period I to III.

Period	Mean Age at Marriage
Period I	27.2
Period II	25.2
Period III	24.6

5.1 Period I

During Period I when child and pre puberty marriages were in vogue, the fathers who educated their daughters in medicine were aware of the fact that marrying their daughters would be a problem. All the fathers of the women doctors of this Period realised the need for women doctors to serve Indian women. Among them 33.33 per cent were doctors who faced the situation directly. A respondent (8-1-65) stated:

> In spite of the fact that my father was a trained doctor, he was frustrated by the fact that he could not give timely and proper medical help and save women especially when they die during child birth. He understood that in India only women doctors could provide better medical service to woman folk. He took it as a life challenge and educated all his children - five daughters and two sons in medicine.

In such a context the fathers who decided to give medical education for their daughters, trained them even from childhood and mentally prepared them for such a life.

Among the women doctors who entered into medical profession during this Period, two of them (18.88 per cent) had to remain as spinsters, one of them (M-5-58) said:

> My father died a few years after I started my career. I promised my father at his death bed that I will help my younger brothers and sisters who were then in medical college to complete their education. When I fulfilled my father's ambition, I found myself too old for marriage....

Among the women doctors who were married, two of them married in their thirtees. One of them (K-4-62) said:

> I never thought of my marriage since I was in medical career. My father insisted that I won't have social security after his death, so I agreed.

During this Period, education was not a necessary qualification for women. On the other hand, higher educational qualification was considered a disqualification for marriage due to the prevalent attitude of that time that educated women would not make proper wives (Mandelbaum 1984: 108, Venkataratnam 1979:33, Lalitha Devi 1982:53, Blumberg and Dwaraki 1980-107). Moreover, difficulty in getting men with equal qualification who would permit their wives to work for economic gain increased the age at which women doctors got married.

All these factors resulted in spinsterhood and late age at marriage of women doctors leading to a greater difference between their age at marriage and that of Indian women in general.

5.2 Period II

The mean age at marriage of women doctors in this Period shows a decrease. This reflects a favourable condition for women doctors in the marriage market. During this Period, higher education and employment for women became more common among higher and middle classes (Blumberg and Dwaraki 1980: 151) and highly educated women were more accepted as brides due to their potential employment (Mandelbaum : 1984:108, Lalitha Devi 1982: 13, Blumberg and Dwaraki 1980: 40-45). This favourable trend is also evident by the lesser percentage (3.12 precent) of women doctors who remained as spinsters. This also reveals that more women doctors wanted to combine marriage and career in their lives rather than sacrificing marriage for the sake of career.

All these conditions resulted in decrease in the difference in the mean age at marriage of women doctors and that of Indian women.

5.3 Period III

The lives of women doctors in Period III shows a further decrease in the age at marriage. This reflects the increase in the acceptability of women doctors as brides due to their potential for employment. In addition, during this Period, medical education was considered as a matter of prestige for women. The tendency of the women doctors during this period was to combine both marriage and career instead of sacrificing marriage for the sake of their career.

These factors resulted in the decrease in the difference between the mean age at marriage of women doctors and that of Indian women.

However, medical education is reponsible for raising their age at marriage compared to that of Indian women.

6. Selection of Husband

Arranged marriage is the common practice in India (Srivastava 1986: 118, Mandelbaum 1984: 77, 107, Altekar 1983: 69, 328, Blumberg and Dwaraki 1980: 62, Ramu 1977:5). In the traditional Indian marriages the views of the girls were not considered and it was meaningless to consider them during the time when child marriages were in vogue. Even in cases where marriages took place after puberty, the girls were expected to submit themselves to their parents' choice of their husbands (Ragunatha Reddy 1986:4, Srivastava 1986:58, Ramu 1977:48). Marriages in India brought not just two individuals in conjugal relationship but connected two families in social interaction. Hence it was considered the right of the guardians / individuals in authority in families to take decisions on the selection of life partners for their dependents. Hence individuals who take independent decisions in the selection of their life partners are regarded as unfaithful to their guardians and spoil their family reputation. But today with increase in age at marriage and development of independent views, the couples' likes and dislikes are considered in the choice of their life partners by their guardians. However, marriages are opposed by the guardians when the couple take independent decisions. More so if the couple belong to different caste or religious groups.

But education and employment brought men and women together and provided them opportunity for mixing and understanding the likes, dislikes, attitudes and temperaments or each other (Chaturvedi 1985:59). Since this happens at their adulthood, there is the likelyhood that the partners take independent decisions about their marriage. Hence it is important to study the mode of selection of the husbands in the life of women doctors.

Table No. 2
Longitudinal Distribution showing the Type of marriages of Women Doctors from Period I to III

Period	Arranged marriage	Love marriage	Total
I	6 (66.66)	3 (33.33)	9 (100)
II	45 (72.58)	17 (27.41)	62 (100)
III	57 (94.93)	5 (8.06)	62 (100)
Total	108 (81.20)	25 (18.80)	133 (100)

(The figures within brackets show the percentage value)

6.1 Period I

During this period when pre-puberty and arranged marriages were in vogue, one third of the women doctors had love marriages. All such marriages met with strong opposition from their parents. The opposition was shown not only for women doctors taking independent decisions but also for mingling with men before marriage by which their chastity could be questioned. This was considered a great disrepute for their families. Such oppositions were stronger when the women doctors chose husbands from different castes or religions. Though two such marriages got approved by their parents at a later period, the marriage of woman doctor who married outside her religion was not approved by her father until his death. She (T-11-50) said:

> Ours was an intercaste and inter-religious marriage. We met with so much opposition from both sides. The religion ostracised us. We got threatening letters. Many times we had to take the rescue of the police.

This shows the amount of opposition the couple had to face when they married against the traditional value system. The fact that they withstood such

strong opposition shows the amount of courage the couple had.

Non acceptance of educated women as wives and scarcity of men with equal or higher occupational status led women doctors to seek husbands on their own accord.

6.2 Period II

Women doctors in Period II had lower percentage of love marriages. The opposition which the couple had to meet with and also the fear of losing physical, emotional and financial help from their parents at times of crisis (Chaturvedi 1985: 60) would have led more women doctors to resort to arranged marriages than to love marriages. In addition, due to the increased acceptance of women doctors as wives and increase in professional education among both men and women, the parents would have been in a position to find husbands with equal educational status for the women doctors compared to Period I.

The life of women doctors in Period II shows also a tendency to follow more traditional pattern of arranged marriage and have a secured married life with social acceptance than to resort to love marriage and face opposition in their lives.

6.3 Period III

The life of women doctors in Period III shows a progressive decline in love marriages. Hence it could be inferred that the non acceptance of love marriages in familial and social contexts and the availability of men with equal or higher educational and occupational status could have led more women doctors to prefer arranged marriages than love marriages.

This shows that women doctors increasingly value security in their married lives than taking independent decisions and undergoing mental strain.

7. Summary

The mean age at marriage of women doctors progressively decreased over the period of time. Consequently the difference between the mean age at marriage

of women doctors and that of Indian women decreased progressively. However, medical education for women raises their age at marriage compared to a vast majority of Indian women.

Love marriages show a progressive decrease and arranged marriages a progressive increase in the lives of women doctors. This shows that women doctors value security in their lives.

The study shows that women doctors increasingly value security in their lives by marrying early and they want the responsibility of choosing their husbands to be taken by their guardians.

BIBLIOGRAPHY

Altekar, A.S. (1983), *The Position of Women in Hindu Civilization*, New Delhi.

Blumberg, Rhoda Lois and Dwaraki, Leela (1980), *India's Educated Women*, New Delhi.

Chaturvedi, Geetha (1985), *Women Administrators of India*, Jaipur.

Elson, Mary Ann. (1980), "Medicine : Half our future Doctors", in *Careers of Professional Women*, ed. by Rosaline Silverstone and Andry Ward, London.

Gutek, A. Barbara and Larwood Laurie, (1987), "Introduction : Women's Career Development are Important and Different", in *Women's Career Development*, ed by Barbara A. Gutak and Laurie Larwood, New bury Park.

India Ministry of Educational and Social Walfare (1977), *Educational Development in India*, New Delhi.

India (1988), *National Perspective Plan for women*, NP.

Jaggi, O.P. (1979), *Western Medicine in India*, New Delhi.

Krishnakumari, N.S., (1987), *Status of Single women in India*, New Delhi.

Lalitha Devi., V. (1982), *Status and Employment of Women in India*, Delhi.

Lebra, Joice (1984), "Women in Medicine"in *Women and Work in India: Continuity and Change*, ed. by Joice Lebra, New Delhi.

Mamoria, C.B. (!981), *India's Population Problems*, Allahabad.

Mandelbaum, David G. (1984), *Society in India Vol I & II*, Bombay.

Mehta, Sushila, (1982), *Revolution and Status of Women in India*, Delhi.

Ragunatha Reddy, C. (1986), *Changing Status of Educated Working Women: A Case Study*, Delhi.

Ramu, C.N. (1977), *Family and Caste in India : A Case Study*, New Delhi.

Sinha, Pushpa (1987), *Role Conflict among Working Women*, New Delhi.

Srivastava, A.K. (1986), *Social class and Family life in India*, Allahabad.

Venkataratnam, R., (1979), *Medical Sociology in an Indian Setting*, Madras.

Y W C A (1971), *The Educated Women in Indian Society Today*, Bombay.

54

PEASANT MOVEMENTS, LAND REFORMS AND CHANGING TENANCY RELATIONS

K.G. IYER

In this paper we have analysed

a) The nature of temple land management and conditions of tenants before independence;

b) The nature of peasant mobilisations on tenancy and land related issues and its impact on land reforms legislations during the post independence period and the consequences of land reform legislations on temple - tenant relations;

c) The awareness of tenants about the legislations, their attitude towards temples continuing as landlords and the alternatives suggested by them.

Nature of Temple Land Management and Conditions of Tenants

During the early 19th century there was great concentration of land in the hands of temples and mutts. The local landlords exerted considerable control in the landed property of temple. They were the hereditary Trustees who exercised privileges of ritual and administrative supervision. The temples leased out lands to the big landlords beloging to the upper castes on the basis of fixed kind amount. The landlords extended services for temple festivals mainly in the form of mobilising the laborers over whom they had absolute control. The landlords did not personally cultivate these lands but they acted as the substantial hereditary tenants to the temples and on their turn they sub-leased it to the numerous sub tenants. This

was the situation of the land relations of temples during the first of the 19th century. During the later half of the 19th century the British Government divested itself from the administrative affairs of the temples and the panchayat committees consisting of the locally prominent landed magnates were appointed to control the management of the temple affairs (Saraswathi Menon, 1985). The landlords rack rented the sub tenants and exacted free labour from them for temple festivals. The tenants did not enjoy any security and they were in servile status.

There seems to be no change in the conditions of tenants even during the first half of the 20th century as revealed from the accounts given by K.G.Sivasamy (1948) and Raghavendra Rao (1951). The stranglehold of the intermediaries continued and the temples did not even remit the rent in hard times, e.g. during of crop failures due to vagaries of nature. The intermediaries distrained the movables of the sub tenants and they were forced to pledge their meager belongings to clear the rent arrears.

The appalling conditions of the tenants is also clear from the writings of Wolf Ladejinsky (1952). He states that, during the early 50s the tenants had to pay exceedingly high rents ranging from 75 to 80 per cent of the crop. They had to bear the cost of cultivation and lack of security of tenure characterised the condition of the tenants. The tenants had no incentive as also no means to improve the lands while the landlords who had enough means were contented with the returns. Ladejinsky points out that there was urgent need of far reaching revisions of tenancy conditions, but hardly anything had been done in that direction. This had led to active discontent among the tenants and agricultural labourers bulk of whom were drawn from the scheduled castes. It would be apt to quote him at this point: "Under such conditions coupled with a landlordism concerned only with the maximum possible gains, terms of tenancy and farm wages can not but be extremely onerous" (Walinsky, 1977, p. 165).

The miserable conditions of the tenants during early 50s is also documented by Kathleen Gough (1981). She points out that the districts like Thanjavur, Chengalpattu, etc., had considerable inequality within its agrarian population. The agrarian inequality in Thanjavur in particular was very high. There were a few

very large estates of a few extremely wealthy families, temples and monasteries. The inextricable linkage between big landlords and the temple lands has also been adequately emphasised by her. She has indicated that from the mid 19th century, the temple and monastic estates, like the great family estates were linked through the trusteeship and were managed like private feudal landed properties. Temple and monastic lands were invariably leased to the tenants and in many cases the trustees themselves or their close relatives were non culvating intermediary tenants and paid rents to the temples which was only one third to one half of the rent they themselves received from the sub tenants. She observes: "The relationship was clearly one through which trustees and other dignitaries privately mulcted the temples of part of the surplus of the lands originally designed to support their religious functions" (Gough 1981, p. 43).

Peasant Mobilisation on Tenancy and Land Question

In the context of discussing the peasant mobilisation in Tamilnadu, Iyer and Vidyasagar (1986) have observed that the tenants suffered from onerous rent and debt burdens and the threat of eviction was always hanging over their heads like Democle's Sword. The temple and Muttlands were leased out through intermediaries to the tenants at rents as high as 80 per cent of the gross agricultural produce. The chronically deficit tenant households often failed to pay the high rents during bad harvest. To add to their misery, a large number of coconut trees which stood on lands leased in by tenants, the temple authorities appropriated the entire cocount produce. Under such conditions the tenants were virtually pushed to the wall with the option of either resigning to the situation or taking recourse to 'Culture of Protest'. It is only the convergence of objective and subjective factors which acts as a necesssary condition for the emergence of 'Culture of protest'. The entry of the Communist Party into the scene since early 40's generated this necessary condition particularly in the Thanjavur district. The leaders of the Communist party initiated the struggles with the Mutt authorities of Thenparai who had let loose severe exploitation and rack renting on the tenants. The mutt owned more than 2000 acres scattered in several villages. The lands were leased out to the tenants with rents being as high as 80 per cent of gross agricultural produce. The Mutt authorities responded to the situation by evicting the tenants

on large scale by recruiting musclemen. This however, did not dampen the spirit of the struggling tenants. They also received tremendous support from the tenants and agricultural labourers of neighbouring villages.

The massive mobilisation forced the mutt authorities to concede to the demands of the tenants to increase their share of gross produce from 20 per cent to 33.5 per cent. The success of this movement enthused the tenants and agricultural labourers in different parts of East Thanjavur district and the movement spread like a wild fire. This led to the Government to come out with a specific legislation, the Tanjore Pannaials and Tenants Protection Act during 1952 in order to provide some relief to tenants and agricultural labourers. The Act fixed the landlords' rent at 60 percent of the gross produce and this was definitely somewhat favourable to the tenants than in the past. The immediate impact of this act was that the landlords look recourse to evict the tenants. This led to further mobilization of tenants by the Communist Party demanding reinstatement of evicted tenants and lowering the rent from 60 percent to 40 percent of the gross produce. The mobilization radicalised the movement and widened its scope. It ultimately forced the government to come out with fresh tenancy legislations viz. Tamilnadu Cultivating Tenants Protection Act of 1955 and Tamilnadu Cultivating Tenants (Payment of Fair Rent) Act of 1956. These acts gave protection to the tenants from eviction and also reduced the rent from 60 percent to 40 percent. The tenants' struggle in Thanjavur district had its reverberations also in other irrigated pockets in Tamilnadu where incidence of tenancy was very high and the tenants were subjected to rack renting and other forms of exploitation. Until the end of 60s the struggle on tenancy question was a major issue in the wet pockets of Madruai, Tirunelveli and Tiruchi districts (for a detailed account of these struggles please see Iyer and Vidyasagar, 1986, pp. 508-537). Another milestone in the success of the tenants struggle was the promulgation of Tamilnadu Agricultural Lands Record of Tenancy Rights Act during 1969. As a result of this enactment the tenants in the wet pockets of the state were able to get the legal right of records which ensured complete security of their tenure. Though this benefited the tenants in general, the benefits were much greater for the temple tenants bulk of whom acquired the status of registered tenants.

The strong mobilisation of the peasantry on the question of land to the tiller led to the promulgation of Land Ceiling legislations. But lands with Public Trusts (including temples and mutts) were exempted from the ceiling legislations. However, another piece of legislation which helped eliminating intermediaries between the Public Trusts and the actual cultivators was the Public Trust Act of 1961 which limited the extent of land to be leased to 5 standard acres and limited the extent under personal cultivation of Public Trusts to 20 standard acres. This had really helped in eliminating the intermediaries who were known as 'Mothakuthagaidarars's (wholesale tenants) in most part of the state. However, in some areas of Thanjavur and other parts a few of the dominant landords continue to control temple lands under several benami names in order to circumvent the provisions of the Public Trust Act. There were agrarian movements against such benami tenants in different parts of the state. A solid example of this is a case of a landlord in Thanjavur district who continued to control 300 acres of land belonging to a local temple under severral benami tenants. There was a successful movement which resulted in re-distribution of these lands to the actual cultivators (for more details see Iyer and Vidyasagar, 1986). The present study also clearly establishes the point that in most of the villages the intermediaries leased in the lands from the temples and sub leased it to innumerable small tenants and they not only extracted high rents from them but also subjected them to various forms of illegal exactions and used various forms of feudal oppression. The mobilisation of the tenants especially the wet areas, led to abolition of the intermediary system and establishing direct relationship between the temple and the tenants. The temples with wet lands included in the present study also witnessed this. Public Trust Act of 1961 was also instrumental in abolition of the intermediary system. In the studied villages because of their united strength they are able to get benefit out of rent regulation legislations and security of tenure.

These struggles in conjunction with the Land Reforms Legislation ensured benefits to the tenants with respect to security of tenure and payment of fair rent, yet certain issues relating to the accumulated rent arrears continued to be important issue during the 70s and the 80s. The powerful mobilisation of tenants during the 50s and 60s were instrumental in the state government enacting series

of moratorium acts during the 70s and 80s which prevented the temples from evicting the tenants on the plea of non-payments of rent.

The current scenario on the status of temple tenants would be revealed from their response to the issues on Land Reforms and State intervention.

Awareness and Attitude of Tenants

The tenants in the studied villages were asked to relate their awareness to rent regualtions, benefits accruing from the rent cancellation and moratorium legislations, and their perception about issues like state intervention, temple continuing as land owner and the application of land ceiling provisions to the temple lands.

It is clear from the Table - 6.1 that 61 percent of the tenants are aware of rent regulations. The awareness is high in the temples with substantial area of wet lands. These were also the areas of powerful peasant mobilization in the past. This is also partly related to the literacy levels of tenants discussed earlier. The response relating to the implementation of rent regulations also has a positive bearing to awareness of rent regulation. About 58 per cent of tenants interviewed said that the rent regulations are implemented. The response for this is high in the temples with sizable area of wet lands. Same factors apparently operated for response of this item as for the awareness of rent regulations (see Table - 6.1). The tenants were further asked as to whether they inform the temple authorities before actual harvest operations take place. Their response, as would be seen in Table 6.3, indicate that two thirds of them do not inform the temple authorities about the harvesting of crops. This is indicative of the strength acquired by the tenants vis-a-vis the temple authorities.

The tenants response relating to the benefits occruing from the cancellation of rent arrears during 1972 is ambivalent. Arount 23 percent of them have clearly stated that they have benefited from this measure, while 43 per cent have stated that they do not know the extent of benefit derived. Such a response apparently results from the fact that there is no communication to the tenants of the actual amount of rent arrears cancelled. This makes it desirable that the government and the temple authorities should communicate in writing to the tenants of the

actual amount of rent cancellation. Nearly 34 per cent of the tenants felt that they have not benefited from the rent cancellation. These are such tenants who paid the rents before the announcement of the cancellation of rent arrears (see table - 6.4). The tenants response was also elicited with respect to the benefits accruing from the declaration of moratorium on collection of rent arrears. Only 12 per cent of the tenants expressed that they benefited from such a measure; another 51 per cent did not know the benefits accruing out of it and the rest of the 37 per cent clearly stated that no benefits accrued due to this. The sizable response of ambivalent response is also because, offlate the temple authorities have started instituting cases for recovery of rent arrears (see Table-6.5).

The actual accumulation of rent arrears periodwise can be gauged from the figures in Table - 6.6. The overall position shows that in 16 per cent of the cases the period of rent arrears accumulation is for less than 2 years, in 37 per cent of the cases it is between 2 to 5 years and in 47 per cent of the cases it is above five years. The higher period of rent accumulation is in temples located in the predominantly wet pockets. This also has a bearing to the strength of the Tenants Organisations in these areas. It would be further revealed from Table - 6.7 that the temple authorities have instituted cases against 31 per cent of the interviewed tenants. The institution of cases is higher in wet pockets. The trend for institution of cases is only during last 5 to 6 years. As the moratorium is no longer operative, there is greater possibility of the temple authorities instituting larger number of cases in the coming years. Such a possibility would get impetus if the cases are decided against the tenants. This would have an adverse effect on the tenants. If as a result of such a decision, the eviction of tenants takes place then it would be counter productive. It has been already pointed out that the tenants capacity to pay rent is very feeble in view of high cost of cultivation and negative net return.

The tenants were asked to give their perception about the state intervention. Their response can be discerned from Table - 6.8. Nearly 21 per cent of the tenants perceived the intervention of the State is a positive step while 69 per cent perceived it as a negative step. Another 11 per cent perceived that the intervention is positive but it was not followed by implementation. The reasons

for negative perception is essentially two fold. The tenants feel that they have been cultivating as tenants for a considerable length of time and yet they continue in the same status without getting the right of ownership. Tenants working as tenants for a considerable length of time also gets reinforced from the figures in Table-6.9. The continuation in the same status has also negative effect as the temple authorities do not allow them to undertake improvements in land. Another reason is that of late cases are instituted against the tenants in view of the accumulated rent arrears. This has made them apprehensive of the intended and unintended consequences of state intervention.

The tenants were asked as to whether the temples should continue as land owners. Their response as revealed from Table - 6.10 indicate that majority of them (76 per cent) do not want the temples to continue as land owners. Similarly the response to the question as to whether the temple lands should also be brought under the provisions of land ceiling, around 70 per cent of them have expressed that it should be brought within the ceiling net (see Table-6.11). Further the tenants also feel that the temples are loosing control. This is an expression of their assertion of not allowing the temple authorities to ride roughshed over them as they have exerted their labour for a considerable period of time and are not prepared to loose the fruits (see Table-6.12). The response of the tenants for giving suggestions for better land management is also in line with their responses to the earlier issues. Their main suggestion is that the temple authorities should sell the lands to the tenants (85 per cent of the tenants have said this (see Table-6.13). Apart from this a few of them (12 per cent) have suggested that the temple should provide proper irrigation facilities and remit rents during bad seasons. However, the responses of the tenants as revealed from the Tables-6.10 to 6.13 express their strong urge to acquire the status of ownership.

Conclusions, Implications and Recommendations of the Study

Conclusions

The focus of the present study is to analyse the impact of land reforms measures on the holdings of the religious institutions in Tamilnadu and on the actual cultivators of these lands. In order to explore the ground level situation

sample study of 16 temples and case studies of 13 temples have been undertaken. The temples have been selected based on the criteria of land size, wet and dry lands and spread of temples across the districts. Besides, out of 2320 number of tenants in 16 temples a sample of 272 tenants have been selected based on stratified random sampling for understanding the grassroots situation.

The analysis of the macro data have revealed several interesting features relating to the temple lands in the state. The total number of the temples in the state is 35, 150. The income of 76% of the temples are less than Rs. 2,000 per annum. The temples getting over Rs. 10,000 as annual income, account for only 6% of all the temples but they control 87% of the total temple income. *There is no direct correlation between the temple income and temple lands.* For example, Thanjavur district has 17% of all the temples in the state, but its income account for only 13% of the total temple income in the state. On the other hand, the district like Madras has only 3.4% of the total temples in the state, but account for 8.78% of the total income in the state. The overall analysis indicates that non-agricultural sources of income account for a higher proportion of income than that of agricultural sources. *The districts having top position in terms of number of temples in rank order are Thanjavur, Trichy, Madurai, Sourth Arcot and Tirunelveli.* The total lands held by the temples in the state is 4.67 lakh acres. The temple lands account for 2.2% of all the cultivable lands in the state. The irrigated lands owned by the temples constitute 5.25% of the irrigated lands and 1.55% of the total unirrigated lands in the state. *Thanjavur and Tirunelveli districts have high concentration of irrigated land as the two together account for 68% of all the irrigated temple lands in the state. This is one of the salient features.* The size class-wise distribution of temple lands reveals interesting characteristics. Nearly 81% of the temples owned less than 10 hectares of land and account for only 29% of all the temple lands in the state. On the other hand, *temples owning more than 40 hectares form about 2% of all the temples and account for 52% of all the temple lands in the state.* The skewedness in the distribution of temple lands is more sharply pronounced for the temples owning over 400 hectares which form only 0.2% of all the temples but account for 26% of all the temple lands. *The polarised distribution of temple lands are much*

sharper for the temple wet lands as compared to the temple dry lands. At the district level, Thanjavur, Tirunelveli and Trichy districts are significant in terms of temples with large landholdings. Thd districts having small size of temple holdings are Coimbatore, Salem and Dharmapuri. There are over 1 lakh tenants cultivating the temple lands in the state of which 41% are in the district of Thanjavur alone, followed by 14% in the district of Trichy. Other districts with sizable proportion of temple tenants are Tirunelveli, Chengalpattu and South Arcot. The temple tenant households also are significant in terms of their placement to the total cultivating households in the state. The temple tenants constitute nearly 3% of all the cultivating households in the state but in Thanjavur district they account for 13% of all the cultivating households. Further, they constitute about 27% of all the total tenanted households in the state.

The other interesting feature revealed through the analysis of the macro data is the accumulation of rent arrears over the years. The outstanding rent arrears at the state level as on 1987-88 was maximum for wet lands working out of Rs. 52.58 crores as compared to a very low figure for dry lands (Rs. 2.17 crores) and it was lowest for rainfed lands which was only 0.04 crores. The total annual rent demand for the wet lands as per the figures of 1987-88 (supplied by Hindu Religious and Charitable Endowment Department, Madras) was Rs. 8.05 crore as against Rs. 1.5 crore for the dry lands and Rs. 8 lakh for the rainfed lands. *The ratio of rent arrears to rent demand was 5.55 for the wet lands, 1.41 for dry lands and 0.5 for rainfed lands.* The ratio of rent arrears to rent demand was highest for Tirunelveli district (10.48) followed by the two divisions of Thanjavur district, namely Kumbakonam (7.76) and Nagapattinam (6.81) and the district of Trichy (5.37). This ratio for the dry land was highest for Thanjavur district.

The study of the 16 temples covered in the sample and 13 temples included in the case study reflect significant features of temples at the ground level. The temples studied have landholdings ranging from less than 50 acres to more than 1,000 acres. *The main form of tenancy in the wet lands are fixed kind rent and for dry lands it is fixed cash rent.* In the dry areas it was also interspersed with the auctioning out of lands. The sharecropping system was noticed only

in the temples located in the districts of Chengalpattu and South Arcot, though its incidence was very low. Lands apart from being leased out to individual tenant was also leased out to Tenants' Cooperative Society in the districts of Thanjavur and Tirunelveli. The temple lands being leased out for the purpose of orchard was particularly noticed in the district of Ramnad.

The micro figures reinforce some of the features of the macro analysis. It was found that *the rent arrears invariably affected all the temples studied and it was more intense for the wet lands than for the dry lands.*

The empirical study based on the interview of the 272 tenants has revealed important highlights on the condition of the tenants e.g. their socio-economic characteristics, the average area leased in and operated by them, the average size of plots operated, the cropping pattern, the net income derived, the terms of lease, their indebtedness, asset structure and the technical base of agriculture of the lands cultivated by them. The average household size of the tenants is 5.11. The tenants in the higher age group are quite substantial. Nearly 2/5th of the tenants are illiterates which adequately matches with the rate of literacy at the state level. *Around 90% of the tenants exclusively depend on agriculture. The tenants are drawn from, Scheduled Caste, Most Backward Castes and Other Backward Castes.* Of the total 272 tenants interviewed, 152 are pure tenants and 120 are owner-cum-tenants. The pure tenants outnumber the owner-cum-tenants in the temples with predominantly wet lands and the owner-cum-tenants are more than pure tenants in the temples having predominantly dry lands. Majority of the tenants operate less than 5 acres and control half of the operated area. The tenants operating above 5 acres though constitute only 13.81% of the total interviewed tenants but control over half of the total area operated. *The owner-cum-tenants have a marginal edge over the pure tenants in terms of average operated area. The registered tenants have higher operated average area than the oral tenants.* Of the temples studied, 52% of the total area is irrigated, 23% is unirrigated and rest 25% is under rain fed condition. The temples with irrigated lands are concentrated in the districts of Thanjavur, Tirunelveli, Trichy and South Arcot. The temples with dry area are located in the districts of Chengalpattu, Salem, Ramnad, Coimbatore and Dharmapuri. The empirical study reinforces the earlier

finding of the predominance of fixed kind rent in the wet area and fixed cash rent in the dry area. It also substantiates the findings of greater accumulation of rent arrears being primarily in the temples with wet lands. *The average size of plots operated by tenants is very small indicating very high incidence of fragmentation. This has proved to be a basic constraint for improving the technical base of agriculture and the productivity. The consolidation of holdings seems to be a major prerequisite for making the tenants holding economically viable. Majority of the tenants are mainly growing food crops. The cost of production is very high resulting in negative net income and also a contributory factor to the accumulation of rent arrears.* The indebtedness of the tenants is more from non-institutional sources. They mainly borrow for the purpose of agriculture and consumption. The average indebtedness of pure tenants is less than the owner-cum-tenants. The interest rates for the institutional sources ranged form 8 to 16% and for the non-institutional sources it ranged from 36 to 120%. The asset structure of the tenants indicate that half of them live in katcha houses. The facilities of domestic electricity is confined to the tenants residing in pucca houses. Very few tenants own live-stock, bullok carts and pumpsets. Only a small section of the tenants have been able to make permanent improvements in their lands. This can be ascribed to reasons, such as, the temples not permitting the tenants to undertake such improvements, the lack of economic resources with the tenants and non-availability of ground water potentiality.

The study points out positive impact of peasant mobilization and Land Reforms Legislation on the status of tenants which would be apparent from the transition of their earlier status of culture of silence to the present liberated status.

The temple lands were leased out to substantial landholders before independence and the situation continued as such until the end of 50s. The big landlords had enough control over temple lands as trustees and siphoned of its *resources including land.* They rackrented the tenants and look recourse to illegal exactions including *begar*. Accounts of different scholars have emphasised that the tenants had to bear 70 to 80% of the gross produce as rent and security of tenure was one of the major casualty as they were virtually tenants at will. The discontent among the tenants cultivating the temple lands and that of individual

landlords mounted considerably since 40s. This coincided with the entry of the Communist Party getting actively involved for the cause of the tenants. This was the beginning of redressal of the major problems faced by the tenants. There was massive mobilization of tenants during 40s which resulted in the promulgation of the first tenancy legislation known as *Thanjavur Tenants and Pannaials Protection Act of 1952* which fixed the rent at 60% of the gross produce. This was applicable to the temple tenants as also to the other tenants. In spite of this legislation the landlords continued the oppression against the tenants in the form of eviction and rackrenting. This led to intense mobilization of tenants not only in Thanjavur district but also in the other wet pockets of the state. Thus peasant mobilization were instrumental in favorable Land Reforms Legislation for the tenants. For example, the Madras Cultivating Tenants Protection Act of 1955 made the provisions of protection of tenants against eviction and a cultivating tenant was allowed to claim upto 6.67 acres of leased - in land as his right. Further, the Madras Cultivating Tenants (Payment of Fair Rent) Act of 1956 reduced the rent further from 60% to 40% of the gross produce. The Madras Public Trust Act of 1961 set a lower standard of Fair Rent i.e. 40% of the gross produce for wet lands and 33.33% for dry lands. It also limited the extent under direct cultivation by the temples and Public Trust to 20 standard acres and encouraged farming by Tenants' Cooperative Farms. It also provided security for the tenants and helped in eliminating the intermediaries between the temple and the actual cultivating tenants. Another landmark was the promulgation of the Tamilnadu Agricultural Land Records of Tenancy Act of 1969 which conferred the status of registered / occupancy status to the tenants. The tenants were ensured protection against eviction by the temples through the Moratorium Act of 1966 which was extended intermittently upto 1989. The other important piece of legislation was the Cultivating Tenants Arrears of Rents Act of 1972 which granted remission of rents during 1971-72. The Debt Relief Act of 1990, further provided concessions for the payment of accumulated rent arrears. One of the important Acts in favour of tenants was the Tamilnadu Tenants Act of 1973. It provided the purchase of land rights to the tenants but this Act remained in oblivion as it could not receive the assent of the President of India.

The impact of these Land Reforms Legislations had considerable positive impact on the conditions of the temple tenants. The exploitation and rackrenting which was taken recourse to by the intermediaries has been totally abolished and now it is only an event of historical past. This has been amply substantiated through the studies of 16 temples included in the sample study and 13 temples included in the case study. The rackrenting which was colossal untill the 50s was no more in vogue. The field studies have shown that the tenants are enjoying the rental rates fixed in the statutes and are also placed favourably with respect to security of tenure. The promulgation of moratorium and remission of rent arrears further strengthened their hands. *The empirical study have also borne out that the joint effect of peasant mobilization and Land Reforms Legislation have particularly strengthened the hands of the tenants in the wet pockets. This is also reflected in higher ratio of rent arrears to rent demand in the wet areas as compared to dry areas.* The field studies have also revealed that the cultivating tenants have been cultivating as such for few generations. They condisder the state intervention is inadequate as it has not resulted in conferring the ownership rights to them. Their discontent is increasing and unless they are quickly made owners, the possibility of discontent giving rise to agrarian tension is quite high.

Implications of the Study

The macro data, the profiles of temples and the empirical study are pointers to the direction of initiating suitable legal and administrative measures in respect of lands managed by the 'Hindu Religious Institutions' in the State.

1. The macro data clearly indicate that 81% of the temples own less than 10 hectares of lands and hence would clearly fall outside the purview of the Land Ceiling Legislation even when exemptions in respect of temple lands are withdrawn. If double the existing ceiling is made applicable to temple lands, than it would include not more than 16 to 17% of total temples in the state within the ceiling net.

2. The wet lands (irrigated lands) are more important from the point of view of land ceiling as they constitute the major proportion of the total rent demands and they are primarily located in the districts of Thanjavur,

Tirunelveli, Trichy and South Arcot. The proportion of temple tenants is also concentrated more in the wet pockets and the imposition of ceiling would directly benefit such tenants.

3. (a) The total number of temple tenants are over 1 lakh and they constitute sizable proportion of the total tenanted households in the state and are concentrated in the wet pockets. These tenants have been cultivating their lands generationally and conferring of ownership rights on them is a long felt demand and occupies an important agenda of Tenancy Reforms in the State to achieve the basic objectives of Land Reforms e.g. 'land to the tiller policy'.

(b) Present status of the tenants neither subserves the interest of the temples, nor the broader interest of increasing agricultural production. In any case it is against the interest of the tenants. The temple authorities do not permit the tenants to improve the land; neither are they in a position to recover the rent demands and as a result rent arrears accumulate. Unless the tenants are conferred with ownership rights and the freedom to improve the technical base of agriculture, their operational holdings will not be viable, Hence, it is in the interest of the temple and over all productivity that the ownership right should be conferred on them.

4. Temples located in urban areas derive huge income from urban properties and offerings from the devotees. Hence, part of the money from rich urban temples should be diverted for the maintenance and upkeep of the temples with less than 10 hectares of land which have to solely depend on meager income from land. The temples are the symbol of the rich cultural heritage and the Great Tradition which is dear to the people of the State and this richness need to be preserved.

5. The declaration of rent moratorium and remission of rents have been positively helpful to the cause of the tenants. Now since the moratorium is no more in vogue and the temples are taking recourse to institution of cases against the tenants with rent arrears, it is likely to have harmful effects on the tenants leading to eviction. The accumulated rent arrears

are a huge burden on the tenants. The field studies have shown that due to the heightened cost of input and consequent spiral in the cost of cultivation, the tenants are having net negative income. Hence, the tenants should be exempted from the accumulated rent arrears.

Recommendations pertaining to lands managed by Hindu Religious Institutions in Tamilnadu.

1. *The temples belonging to Hindu religious institutions should be brought within the ceiling net and the exemptions provided in the Land Ceiling Act should be withdrawn.* There is nothing novel and radical about this recommendation as precedents are already available in this regard from other states like Assam, Karnataka, West Bengal and Kerala.

Under Section 9 of the Assam State Acquisition Act lands belonging to Religious and Charitable Institutions of Public Nature Act, 1959, the land in excess of ceiling can be acquired by the Government. Section 8 of the said Act provides for interim compensation for due performance of *Poojas* and other functions connected with the religious institutions. Section 9 of the said Act also provides for a compensation in perpetual annuity for acquisition of land from the religious institutions. This Act had brought about massive changes in the land distribution pattern in Assam. This Act also has a provision of conferring ownership right to the tenants who have been cultivating the lands of these religious institutions.

Section 63 of the Karnataka Land Reforms Act, 1961 as amended upto 1980 provides in Clause 7A of Section 63 that the religious institutions or trusts shall have the *ceiling area upto 20 units*. The unit is defined as one acre of "A" Class land which have facilities for assured irrigation from Government canals and Government tanks and are capable of supplying water for growing two crops of Paddy (or one crop of Sugarcane) in a year.

Similarly, Section 14M (6) of West Bengal Land Reforms Act, 1955 (as amended upto 1989) provides that, a charitable or religious institution shall be entitled to retain lands not exceeding 7 standard hectares. This means that in an irrigated area it should be entitled to retain 17.30 acres in all and in an unirrigated

area 24.22 acreas of Land in all.

The vesting of the lands belonging to religious institutions is also not an unknown fact in the state of Tamilnadu itself. Under the Estate Abolition Act of 1948 and the Inam Abolition Act of 1960, the lands belonging to many religious institutions have been taken over by the state. For example, in the district of Pudukkottai itself 75,000 acres of temple lands have vested in the state.

Apart from this even the Madras Public Trust Act of 1961 provides that religious institutions or any other public trust can keep only 20 standard acre under direct cultivation and the rest should be leased out to tenants. In fact, this Act is a prelude to the intention of the policy makers for the imposition of ceiling on the temple lands at a later date.

Hence, it is recommended that a ceiling of 10 hectares of Irrigated land with two crops, 25 hectares of Irrigated land with one crop and 50 hectares of dry land should be imposed on lands managed by Hindu Religious Institutions. This is equivalent to double the existing ceiling limit in the state normally applicable to a 'Family'. The religious institutions affected by such a measure should be entitled for a compensation as perpetual annuity on the line of Assam.

2. The temple tenants have been cultivating their lands for generation and yet they have not been conferred with ownership rights. It may be stated in this context that Tamilnadu is considerably lagging behind in this respect as compared to other states. The states like Maharashtra, H.P., Kerala, Gujarat, Jammu & Kashmir, Karnataka, etc. conferred ownership rights to lakhs of tenants. *It is high time that suitable changes in the Tenancy Reforms Legislation of Tamilnadu should be made and the temple tenants should be conferred ownership rights.* This would not only be a measure of social justice but would also positively contribute to the growth of productivity and overall production in the state and would make the tenanted holdings economically viable.

It may be stated in this context that the Tamilnadu Legislature had passed a Statute in 1973 termed as the "Tamilnadu Cultivating Tenants (Right to Purchase Landowners Rights) Act" which had given the choice to the tenant to purchase

land and to become owner. This Act did not receive the assent of the President of India. It is now nearly two decades since this legislation is lying in the cold storage. *It is high time that tenants are conferred ownership rights and should be allowed to pay the amount for acquisition of ownership rights atleast in 15 to 20 equal instalments.*

3. *Instituting cases against the tenants for accumulated rent arrears is detrimental to the cause of the tenants.* It may be mentioned in this context that the Tamilnadu legislature had enacted a progressive Legislation known as Act 38/1990, the Tamilnadu Cultivating Tenants Debt Relief Act. According to the provisions of this Act the tenant should pay the rent demand for the year 1989-90 and need to pay only 1/3 of the accumulated rent arrears in 5 equal instalments or 1/5 of accumulated rent arrears in one lumpsum instalment. With the above conditions, the remaining rent arrears were to be cancelled. *This relief was limited to the year 1989-90. It is recommended that the provisions of this Act should be extended upto 1994-95 so as to provide Relief to the tenants.*

4. The employees of the HRI's have no employment security. They should be treated as State Government employees and should be entitled to avail all the prescribed benefits.

55

THE PIONEERING SERVICES OF THANJAVUR DISTRICT IN ORGANISING ADULT EDUCATION AND THE FIRST MOBILE LIBRARY OF INDIA

T. PADMANABAN

Thanjavur District

Compared to the other districts of the early Madras State, Thanjavur has been the Granary of the state, irrigated by the river Kaveri. The native people self sufficiently provided for their food, could devote time for other activities like Literature, Music, Dance, Painting and Social Reformation too.

Status of Education

At the International level, in the beginning of the twentieth century, all the countries realised that majority of their population were illiterate. Even in countries like Britain, the children were observed to prefer wage earning occupation rather than going to schools. Education of the poor was still a matter of voluntary philanthropy. England realised that no single book had gone into a cottage and to set right the situation of Education, enacted in 1919, its Public Libraries Act. By that period, the literacy rate of India was only 5%.

Genesis of Adult Education

The World Association for Adult Education was established in London in 1919. It was accepted by all countries that providing Adult Education is the only way of eradicating illiteracy. A World Conference on Adult Education was held in Cambridge in 1929. By 1933-34 the member countries were Australia,

Austria, Canada, Czhechoslovakia, Denmark, Finland, Germany, Great Britain, Holland, Norway, Poland, Sweden, Switzerland, U.S.A. and Yugoslavia. India was not a member, because we find that only in 1938 the First All India Adult Education Conference was organised in Delhi.

Pioneering efforts of Thanjavur District

When India had an awakening for implementing Adult Education in 1938 only, Thanjavur started the service as early as in 1927 which is very remarkable.

The Theosophical Society founded by Dr. Annie Besant attracted many followers. Mr. S.V. Kanagasabai Pillai, a native of Mannargudi and an Assistant Engineer working in Public Works Department was deeply associated with the Theosophical Movement. He applied for leave for one year and started a Tamil monthly periodical 'Putu Yugam', in Madras in 1924. He declared in a meeting held at Gokhale Hall on 28-4-1925 that he will take the responsibility of maintaining an Adult Education Service. Dr. Annie Besant, the President of the meeting declared that the meeting could be considered as the Inauguration ceremony of Adult Education Service of Mannargudi.

Adult Education Text book

While living in Madras, Mr. S.V. Kanagasabai Pillai, prepared a model text book in Tamil and entrusted several college students to use the Text book during their summer vacation of 6 months, in their villages and teach some Adult illiterates. The efficiency of the Text book was tested and after some modifications, the book, "Adult Education-First Reader" was published in 1927.

Guidance of Madras Library Association (MALA)

The Madras Library Association was started in Madras in 1928. Mr. S. R. Ranganathan, the Librarian of the University of Madras and the Secretary of MALA extended his helping hands to Mr. S. V. Kanagasabai Pillai to construct a Mobile Library in a Bullock cart which can travel to remote villages and render services to activate the Adult Education Movement.

Adult Education School in Mannargudi

Mr. S.V.K. Pillai after serving in the post of Executive Engineer during the construction of Mettur Dam, returned to Mannargudi, a Taluk of Thanjavur District in 1930 and actively engaged himself in Adult Education services. He built a separate building for the Adult Education School. In Tamil language the male belonging to the age group between 16 and 22 is called 'Kumaran'. A school which teaches the students and provides accomodation also for a specific period, is called 'Gurukulam'. In this way the Adult Education School was named 'Kurmara Gurukulam', where education was free. Six months which will be a period when no cultivation work could be conducted, probably the summer was selected for the course. The subjects taught were: 1. Religion and Ethics, 2. Hygiene, 3. Rural Economics, 4. Tamil language, 5. History and Geography, 6. Political Administration and 7. Physics.

Agricultural Training

Eight adults of the age group of 18-25 were admitted for agricultural training. Each candidate had to pay Rs. 500/-. 10 acres of land were entrusted to them. A retired principal of Coimbatore Agriculture College was invited to teach them the cultivation of sugarcane. The students worked in the fields. After the harvest the profit was divided among the students.

Adult Education for the Scheduled Caste

The Gurukulam treated the scheduled caste students on par with others. On 10-5-1933 a conference on 'Scheduled Caste Education' was conducted. Specific days were allotted for their classes. Food was provided freely during the period of the course.

Publications

Eight text books were published for the students. A monthly periodical in Tamil 'Samarasamum Gramakkalviyum' was published in 1933 which was sold on barter system.

Recognition by Government

The publication 'Mutiyōr Grāmakkalvi Nūl' was approved by the Text Book Committee and a Government order was issued vide Part I-B dated April 4, 1933, so that all other institutions could purchase many copies of the book and use them for teaching the Adult.

The First Mobile Library of India

Dr. S.R. Ranganathan, the father of Library Science of India had given accurate measurements to make a Bullock cart in which a Mobile Library could be provided. This happens to be the First Mobile Library of India. It was drawn by two bullocks. It travelled among 95 villages within a radius of 12 miles. Dr. S. Ranganathan himself was present at Mannargudi to inaugurate the Mobile Library service on 18-10-1931. The cart went first to a village Melavasal.

Books were placed on two shelves which were attached on both the sides of the body of the cart. Inside the cart, Magic Lantern Slide Projector, Gramaphone Records, Pictures etc. were placed. These audio-visual materials attracted large crowd in all villages.

Books were issued to each branch for which the head of the branch was held responsible. A label was pasted on the first page of each book. It provided instructions to the users, the methods of reading and making the best use of the Mobile Library.

The stock of the Mobile Library was 280 in the initial stage, which rose up to 2,211 in 1933. The Library visited 95 villages 275 times per year. The number of books borrowed and returned were 3,782.

On 28-5-1933 Dr. U.V. Swaminatha Aiyar, the great Tamil scholar presided over the annual day celebration.

Decline of the services

In 1933 Mr. S.V.K. Pillai developed cataract in his eyes and could not participate in the services so actively. His son-in-law Mr. M. Ramalingam, the

Secretary took charge of the services.

From the MALA Report of the year 1937 we are able to understand that there was retrenchment of the staff of the Mobile Library.

Moreover the Thanjavur District Board started Automobile Library Service in 1936 which was very attractive to the villagers. It had a Film Projector, which projected movie films. In addition, it rendered medical services also. So the popularity of the Mannargudi Mobile Library service diminished.

Restoration

The author was successful to find out old records of these services from the grandson of the organiser of the Mobile Library Cart. From another place, all the books which travelled in the library were recovered. They are now in the possession of Tamil University Library.

Conclusion

Thanjavur District rendered its pioneering services to organise Adult Education Service and the first Mobile Library Service of India.

Following the Thanjavur model, in 1936 in Andipatti Vegavati Ashramam, a bullock cart library named 'Gnana Ratham' was started.

The first Automobile Library service of India was also organised in Thajavur District about which the first revealing article, appears in the conference.

REFERENCES

Kanagasabai Pillai, S.V., (1927), *Adult Education : The First Reader*, Mannargudi.

Madras Library Association, (1929; 1930-31; 1932; 1937), *Annual Reports*, Madras.

Mutiyor Gramakkalvi, (1932), Mannargudi.

Putuyugam, (1924; 1925; 1926), Madras.

World Association for Adult Education, (1933-34), *Fifteenth Annual Report*, London.

NON-BIBLIOGRAPHICAL SOURCES

Kanagasabai Pillai, S.V., (1934), Office copy Note books.

______________, Tanjore District Board Minutes, (1937-1959).

Tanjore District Board Administrative Report, (1939-40).

56

DISTANCE EDUCATION

K. ALUDIAPILLAI

Introduction

A silent revolution has been taking place on the educational front during the second half of the twentieth century. The orthodox and conventional system where face to face teaching-learning process has been going on for centuries all the world over could not meet the evergrowing needs of the society. A complementary mode had to emerge and it had to be even more cost effective, qualitatively comparable and easily accessible. Thus came on the scene Distance Education. As we enter into the twentyfirst century we have with us a new, distinct and unique discipline which may well be a panacea for many of the problems that conventional education is confronted with.

Concept of Distance Education

The teacher and the learner are in face to face contact and continuous interaction takes place between them in the traditional system. In Distance Education, the teacher and the learner are physically separated. According to Holmberg 'the term Distance Education covers the various forms of study at all levels which are not under the continuous, immediate supervision of tutors present with their students in lecture rooms or on the same premises, but which, nevertheless, benefit from the planning, guidance and tuition of a tutorial organisation'. Though distance separates the teacher and the learner, extensive use of technical media makes it possible to impart knowledge and skills. The learner has a lot of autonomy in determining the environment, pace and media. So much so, this mode is variously

referred to as Independent Study, Owntime Education, External Studies, Home Study and Off Campus Studies. What has been known for a long time as Correspondence Education which relied mostly on printed course materials for imparting education, has with the use of multi-media approach acquired the broader nomenclature of Distance Education.

In the teaching learning process where the teacher and the learner are, to a considerable extent or fully, separated in space and time during the teaching learning process we see one facet of Distance Education. The other two facets are the organisational set up for the two way communication and the technical media used to carry the educational content.

An analysis of the points made by Desmond Keegan (1986) and Garrison and Shale (1987) brings out the following characteristics of Distance Education:

(i) The teacher and the learner are physically separated by distance for most of the time, if not all the time.

(ii) Technical media such as print, radio, television, audio, video and computer are used to unite the teacher and the learner and carry the content of the course.

(iii) There is provision for a two way communication.

(iv) There are possibilities for occasional meetings for didactic purposes.

(v) Industrialised features such as catering to the masses and using technical media are present.

(vi) Planning and preparation of learning material is undertaken by an educational institution.

(vii) Student support services are provided.

(viii) Needs of the individual learner are in focus.

(ix) The learner has autonomy and hence institutional learning is privatised.

(x) While attempting to overcome the constraints of distance, the two way communication facilitating and supporting educational process is kept in sharp focus.

Rationale for emergence of Distance Education

Prof. V.C. Kulandai Swamy has succinctly put forward the rationale for the emergence of Distance Education thus: "The demands made on education and the challenges that education faces today are many and diverse. The conventional system was not designed to meet these new demands. It has become inadequate. A new system, a new mode is needed and Distance Education System emerged on the scene gradually over a century, but decisively in institutional form since the sixties" (of this century).

Education has come to be recognised all the world over as a basic right of an individual. Equal access to education is regarded as a principle of social justice. Education is for life. Lifelong continuing education is a must for the healthy and orderly progress of any society.

Universalisation of education providing access for all is a challenge posed to the educational system. The response, though only in part, is the emergence of Distance Education. It has the twin virtues of greater flexibility and higher productivity. In the words of Prof. V.C. Kulandai Swamy 'Distance Education represents the transformation of education from the stage of craft to the stage of technology' making full use of communication technology to facilitate higher productivity.

There has been a clamour for greater access to education as a tool for economic development and a vehicle for upward social mobility from the economically and socially disadvantaged sections of the society. A system to enable students to compensate for lost opportunities in the past and to acquire new skills and qualifications for the future was urgently needed. Thus Distance Education is an innovation in education dictated by the compulsion of the times.

Evolution of Distance Education

Correspondence Education can rightly be regarded as the forerunner for Distance Education System.

In 1856, a School of Modern Languges in Berlin started a distance education course in foreign languages.

Though efforts to organise correspondence education started in the USA in 1873, it was in the 1890s that some universities commenced correspondence courses. There were more than 200 correspondence schools in the United States by 1910.

In 1890, Germany and Sweden made pioneering efforts and this was followed by other countries in Europe in establishing correspondence instruction schools.

Correspondence study became the main form of university level studies in Russia and by 1962 more students were enrolled under this system than in conventional colleges and universities.

Issac Pitman offered shorthand courses through correspondence in 1840. A number of private correspondence colleges were established in England.

In Australia and New Zealand correspondence instruction came to be used in the school system to teach children who had never been to school.

An international forum was formed in 1938 - the International Council for Correspondence Education which has since grown into a big UNESCO Category 'B' organisation. In 1982 this has been renamed as the International Council for Distance Education and more than 80 countries from all regions of the world are represented in this.

The University of South Africa was the first distance teaching university; it began teaching by correspondence in 1946.

The establishment of the Open University at Milton Keynes in Britain in 1969 was a landmark in the history of Distance Education. This was followed

by many other countries establishing Open Universities and this was considered as a major step towards democratisation of education and equalisation of educational opportunities for people irrespective of their age, sex, place of residence, etc.

In 1988 at Vancouver in Canada, the Commonwealth of Learning was established. This is yet another milestone in the development of distance education because, apart from popularising the distance education system, it is emphasising the upgradation of the quality of course materials, staff development and training and dual mode - a part of the course covered by face to face teaching and the rest through the multi-media used in distance education.

By the middle of July 1993, 89 countries were offering through 684 Distance Education Institutes about 31,462 courses in eleven major fields of study at ten levels catering to more than 10 million students.

Position in India

When India attained independence in 1947 the student enrolment in the then existing 19 universities and 636 colleges was 2.56 lakhs. The twin objectives of democratisation of education and equality of opportunities to access of education were the declared policies of the State.

One of the tools devised to achieve the objectives was correspondence education. It was designed to expand and equalise educational opportunities to those who had been denied these facilities or were prevented from availing themselves of facilities at conventional institutions.

The Kothari Committee on Correspondence Education (1961) recommended the introduction of correspondence courses as a pilot project in the Delhi University in Arts, Commerce and Social Sciences.

The Delhi University was the first institution to introduce correspondence education in India in 1962. During the 1960s Punjabi University, Meerut University and Mysore University established correspondence courses. Nineteen more universities started correspondence courses in the 1970s. In 1994 forty six universities are offering courses, including some professional courses, through correspondence.

The dimensions of growth of distance education in India can be gauged from the fact that nearly 12% of the total enrolment of 5 million students in 1994 in 213 universities and 7800 colleges in the country constitute students covered under the distance education system.

Prof. Bakshish Singh has identified five factors which have lead to the phenomenal growth of distance education in India. The first is the tremendous pressure on admissions in institutions of higher education. The second is the ever-increasing demand for education. The third is the relevance of education to the needs of the various sections of the society. The fourth is the severe financial constraints faced by the conventional system restricting its expansion. The fifth is the high rate of dropouts.

In 1982 the Andhra Pradesh Open University (renamed as Dr. B.R. Ambedkar Open University) was established in Hyderabad. This was followed by Kota Open University, Rajasthan (1987), Nalanda Open University, Bihar (1987), Yashwantrao Chavan Maharashtra Open University (1989), Raja Bhoj Open University, Madhya Pradesh (1992) and Dr. Babasaheb Ambedkar Open University, Gujarat.

Two important landmarks in the history of Distance Education in India deserve special mention. One is the launching of Satellite Television Experiment (SITE) in 1975 uniting 2330 villages of the economically backward States. In 1994, a total of 46.20 hours per week has been earmarked for education by Doordarshan.

The establishment of the Indira Gandhi National Open University (IGNOU) in 1985 is another landmark in the history of Distance Education in India. As an apex body for Open Universities and Distance Education in the country, IGNOU is charged with the responsibility of the promotion and coordination of the Distance Education System and determination of the standards therein.

The statutory body under the IGNOU Act known as the Distance Education Council has been established in 1992 to operationalise the functions assigned to the IGNOU. To take care of the training of teachers and administrators in the

Distance Education System a Staff Training and Research Institute for Distance Education (*STRIDE*) has been set up.

The financial viability of the Distance Education System can be judged from the fact that the cost of educating a student under this system varies from one-third to one-sixth of the cost in the conventional system. The overall enrolment of women in distance education reached 40% in 1990.

Scenario in Tamil Nadu

Tamil Nadu has carved out for itself a unique position in the arena of Distance Education in more ways than one. Seven universities in the State are offering courses through Distance Education and the number enrolled in them during 1993-94 was 3, 10, 847. To appreciate the dimensions of this enrolment figure, it should be compared with the enrolment in the conventional system which was 2,80,658 during the same year. Even after deduction of students enrolled from outside the State in Distance Education Programme which may be around 30,000, it could be seen that more students in the field of higher education have been enrolled in Distance Education than in the conventional system operating through 284 colleges and 11 universities in Tamil Nadu.

The Kothari Commission (1966) suggested that by 1986 atleast a third of the total enrolment in higher education could be through correspondence courses. Tamil Nadu State has not only fulfilled this pious wish, but also has gone quite a long way in taking the enrolment in Distance Education to more than 50% of the total enrolment in the State.

Again, of the total of over 6 lakh students in the Distance Education System in the country in 1994, more than 3 lakh students were catered to by the universities in Tamilnadu. That is, more than 50% of the students in the Distance Education in the country are pursuing the learning process through the institutions in Tamilnadu.

The pioneer in starting Distance Educaion in Tamilnadu was Madurai Kamaraj University in 1971 followed by Annamalai University in 1979. The University of Madras commenced the correspondence education courses in 1981 followed by Alagappa University in 1988 and the Mother Teresa Women's University in

1989. Two more universities joined the bandwagon - Bharathiar University in 1991 and Bharathidasan University in 1992. The above universities are using not only print material and students assignments for instructional purposes but also personal contact programmes. While Annamalai University has established Study Centres in different States, Madurai Kamaraj University has been using the radio as a supplemental medium for regular broadcast of lessons. The highest enrolment in 1994 is found in Annamalai University - approximately 1, 45, 079.

Future Prospects

A very assured future can reasonably and logically be expected for the steady growth of Distance Education all over the globe. It has emerged as cost-effective alternative to conventional higher education the cost of which is rising to soaring heights from year to year.

In developing countries, the State is obliged to invest more and more on primary education and adult education and bring about universal or total literacy. Right to education has become a basic right for every human being and the State has to ensure that this right is respected and facilities provided and conditions created facilitating the enjoyment of the right. Bulk of the State expenditure on education is directed towards Primary and Secondary Education and only a limited amount is available for higher education. Higher education has to be self-reliant. The highly subsidised type of higher education should be slowly giving way to the self supporting type. Not only that, it has to be cost-effective. Herein comes the role of the Distance Education Mode.

The clamour for higher education being what it is, the disadvantaged sections of the society, the segment which could not pursue higher education owing to economic, social and gender considerations and those who seek to qualify themselves to acquire new skills or improve their career prospects, look upon distance education as the only alternative for lost opportunities.

It is a case of mountain going to the Mohamed; a case of teacher going to the learner through a medium; a case of a school going to the doorstep of the learner that we could see is Distance Education Mode of teaching and learning.

While there cannot be a second opinion on the need for and importance of Distance Education in the future global educational scenario, a big challenge has been posed about the quality of instruction imparted. The survival, in the long run, of the Distance Education Mode depends on quality assurance. The institutions taking the responsibility for planning and preparation and delivery of course materials should do a thorough job of their work. Student support services ranging from establishment of Study Centres and provision of personal contact programmes to arrangement for evaluation of students assignments should be meticulously planned and executed.

Networking of institutions engaged in Distance Education is a must to get the benefit of economies of scale, to improve quality of course materials, to widen the course offerings, to promote student mobility and to effectively practise the use of dual modes.

Conclusion

Distance Education has emerged as a discipline in its own right. Not only has it come a long way but it has also come to stay. In the words of Prof. V.C. Kulandai Swamy Distance Education is the third stage in the development of education following the first stage of teacher-disciple system and the second stage of class room system.

For a fast moving world wherein continuing education is a must and technology is prepared to deliver at one's doorstep anything that is worth learning, anyone would feel like taking advantage of the opportunity. Flexibility in norms relating to admission, selection of courses with varying combinations, transfer of credits and owntime pacing of learning are virtues that conventional system cannot offer. Hence it is imperative that conventional and distance education systems go hand in hand and interact to mutually strengthen the learning facility and open new vistas to anyone wishing to avail of it in any corner of the globe crossing all physical and geographical barriers and hurdles.

REFERENCES

Asha Arora, *Distance Education : A Un Backgrounder*, University News,

New Delhi, May 23, 1994.

Garrison, D.R., *Understanding Distance Education : A Framework for the future*, London, Routledge, 1989.

Holmberg, Borge, *Distance Education : A Survey and Bibliography*, London, Kogan Page, 1977.

Keegan, Desmond, *The Foundations of Distance Education*, New York, Croom Helm, 1986.

Koul, B.N. (ed.), *Correspondence/Distance Education in India*, Research Report by Bakhshish Singh, Saroj Mullick and Neelam Chaudhary, Indira Gandhi National Open University, Maidan Garhi, New Delhi, 1994.

Kulandai Swamy, V.C, "New Patterns of Education : Distance Education", Paper presented at World Bank Seminar at the Anna University, Madras, 22-24 December 1992.

Kulandai Swamy V.C & Srinivasan T.R, "Facing New Challenges through Distance Education", *Yojana* Vol. 38 (1&2), January 26, 1994.

57

MEDIEVAL TAMIL INVOLVEMENT IN NORTHERN SUMATRA, C11-C14 (THE RESIN TRADE)

E. EDWARDS McKINNON

There is increasing archaeological and documentary evidence for Tamil mercantile trading activity between the ninth and early/mid fourteenth centuries both in the subcontinent and overseas, in Sri Lanka, throughout Southeast Asia to southern China in the east and as far as the Red Sea in the west. Inscriptions written in Tamil in Grantha script have been recorded as far apart as Pagan in Burma, Takuapa on the west coast of the Thai isthmus (Nilakanta Sastri 1949), Barus on the northwest coast of Sumatra (Nilakanta Sastri 1932) and Quanzhou in Fujian (Subramaniam 1978), attesting the presence of one or other of the Tamil guilds (Abraham 1988).[1] A recently discovered, but as yet undecyphered, inscription from Neusu in Aceh attests the presence of Tamils in Aceh at the northern tip of Sumatra (Edwards McKinnon 1994: 15).[2] Certain of these inscriptions, such as that of Quanzhou in Southern China and Bandarbapahat in the Minangkabau area of Western Sumatra are bilingual, a common practice in the Tamil country. The Quanzhou text is inscribed in Tamil and Chinese (Subramaniam 1978) and the Bandarbapahat notice in Tamil and Old Javanese (Schnitger 1937).

The stage for a major expansion of Tamil trading guild activity into Indonesian waters seems to have been set by Rajendra Chola's raid of 1025 C.E. recorded in his Tanjore inscription of 1030/31 in which he boasts that:

> "having despatched many ships in the midst of the rolling sea and seized Sangrama Vijayottungavarman, the King of Kadaram, together with the elephants in his glorious army, (took) the large heap of

treasures, which (that king) had rightfully accumulated; captured with noise the arch called Vidyadharatorana at the war-gate of his extensive capital, Srivijaya, with jewelled wicket-gate adorned with great splendor and the gate of large jewels; Pannai with water in its bathing ghats; the ancient Malaiyur with the strong mountain for its rampart; .... Ilamuridesam, whose fierce strength rose in war; ..... and Kadaram of fierce strength, which was protected by the deep sea"....... (Nilakanta Sastri 1949: 80).

Of the above mentioned toponyms, Ilamuridesam (Lambri, Aceh); Pannai, (Panai, Padang Lawas, northeastern Sumatra); Malaiyur (Malayu, Jambi) and Srivijaya (Palembang) were all in Sumatra. Kadaram is, of course, identified with Kedah on the Malay peninsula which formed for western part of the Srivijayan empire (Nilakanta Sastri 1949: 81).

The motivation behind the raid into Southeast Asia would appear to have been predominantly economic. It is thought that the Chola kings worked closely in hand with Tamil merchants, for although the immediate plunder from the raids would have been substantial, the guilds, which had established themselves as a major economic factor in Southern India at this time were presented with important longer-term commercial opportunities.[3] One suspects that intelligence for these raids had come predominantly from Tamil merchants already trading in Southeast Asian waters. The Chola sent their first mission to China in 1015 (Wong 1979),[4] some ten years prior to the tumultuous events which shattered the Malay harbour cities of Southeast Asia.

Between the ninth to approximately the mid-fourteenth centuries there were two major medieval groupings of merchants in southern India which have been described as guilds: the *Manigramam* and the *Ayyavole* (Abraham 1988). From the mid-thirteenth century, the *Manigramam* appear to have functioned in a subordinate capacity to the *Ayyavole*. They were particularly active in areas which correspond to the modern states of Karnataka, Tamilnadu and the coastal Coromandel strip of Southern Andra Pradesh (Abraham 1988). Unfortunately, little is known of their organisation though they endowed many temples and have left an impressive

corpus of inscriptions. They were united by a common code, the *Vira-Bananju-dharma* or law of the noble merchants (Nilakanta Sastri 1932).

Prior to the raid of 1025, it seems possible that Srivijayan pressures and extortionate rates of duty on goods carried by Indian, Arab and other shipping passing through the Straits of Melaka en route for China may have resulted in a Chola backlash. Similar punitive raids had taken place in Sri Lanka. Tamil merchants had previously established themselves there and, had they not already done so previously, were able thereafter to intervene directly along routes which in all probability had been pioneered by Sri Lankan Buddhist monks and merchants.[5] Inscriptional evidence for guild activity in Sri Lanka appears at Polonnaruva and near Trincomalee on the east coast (Abraham 1988). The harbour of Trincomalee, which may have succeeded Mantai as an important port serving Southeast Asia is linked directly to Polonnaruva, the erstwhile Chola capital, by the river Mahavali which was navigable as far as Kalinga-nuwara (Abraham 1988).

After the raid of 1025, the Sumatran thallassocracy of Srivijaya was never again able to exert supreme authority over shipping routes through the Straits and by the late eleventh or early twelfth centuries, Chinese shipping seems also to have appeared increasingly frequently (Wolters 1983). By about 1079, the seat of power in Southeastern Sumatra had moved from Palembang to Jambi (Wolters 1966). There are no more epigraphical references to Srivijaya after the Chola inscription of 1030-31. Chinese historians of the Yuan period no longer refer to *San-fo-chi* but to Malayu and Palembang (Wolters 1983: 51).

The earliest notice of Tamil guild activity in the Southeast Asian region (though not the earliest notice in Tamil) is the ninth century inscription of the *Manigramam* discovered at Vieng Sra on the Thai ithmus where a transithmian porterage links the west coast with the Bay of Bandon on the east coast. Here, two Chola images were found together with an inscription which mentions the Pallava Nandivarman III. The inscription refers to a tank under the protection of armed mercenaries (O'Connor 1972)

For centuries, Barus on the west coast of Sumatra was the source *par excellence* for camphor, (Malay: *kapur barus*: Dryobalanops aromatica, *Gaertn*), an aromatic

resin in great demand throughout Asia for medicinal purposes (Burkill 1966: 876-881). The hinterland of Barus was also and important source yet another aromatic resin, benzoin or gum benjamin, Malay: *kemenyan* (Tamil, *sambirani*, mentioned in Sanskrit medicine as *apakva*: Styrax benzoin, *Dryander*), a Sumatran resin used as a substitute for incense (Burkill 1966: 2143-2145; Wolters 1967)[6]

The best quality camphor, a high value, small bulk commodity, came only from a single and very limited geographical area, the isolated mountain valley of the Lai Cinendang, a tributary of the Singkel river which flows in to the Indian Ocean at Singkel, some distance above Barus in the Pak-pak country.

Kemenyan collected from a much more extensive area, found its way to both the east and west coasts. It seems to have been exported in quantity from about the 7th century A.D. (Wolters 1967).

The earliest known archaeological and inscriptional evidence for Tamil activity in Northern Sumatra is that of Lobu Tua, north of modern Barus, an area which gave access to a hinterland rich in resins (Drakard 1989). Chinese ceramic evidence at Lobu Tuo suggests, however, that this site may have been abandoned about the same time as Kota Cina was established near Belawan on the east coast, i.e. about the end of the 11th century A.D. Although no inscription has been discovered at Kota Cina, imagery, pottery and other finds suggest that there was a Tamil community established in what is now known as the Deli region of Eastern Sumatra between the late 11th and early/mid 14th centuries A.D.

A Tamil stele (there were actually two) discovered in the nineteenth century and which bears a date equivalent to A.D. 1088, is the first tangible sign of Indianising influences in this area. The stele was erected by *ainnurruvar* Ayyavole merchants, who described themselves as 'the five hundred of a thousand directions' (Nilakanta Sastri 1932). The presence of a Bodhisattva torso carved from red granite from the same site has generally passed unnoticed. The fragment was unfortunately lost during shipment to Batavia at the turn of the last century and, as far as is known, was never described or photographed (Notulen 1899: 12, 168, 218).

As mentioned above, inscriptional evidence of a medieval Tamil presence has been found recently is Aceh and bronze imagery of possible Tamil derivation at both Padang Lawas (Bosch 1930: 137)[7] and Jambi (Koto Kandis)[8] in eastern Sumatra. The latter, *a displaksmi* or temple lamp in the form of a woman carrying the actual lamp reservoir, is associated with an, as yet, unexcavated brick foundation (Edwards McKinnon 1984:62). Important examples of Tamil imagery have been found also at Kota Cina, near Belawan the port of Medan, in Northeast Sumatra (Edwards McKinnon 1994: 17).

At the same time, the Karo Batak people who live in the hinterland above Kota Cina provide some interesting ethnological and linguistic evidence of association with Tamil speakers in antiquity. The Karo, who are known among themselves as the *mergasilima*, the five tribes, comprise the Ginting, Karo-karo, Perangin-angin, Sembiring and Tarigan, with whom were associated four chiefs known as '*Sibaya*'. In the recent past, these would appear, however, to have had little or no temporal power. Although the presence of the *raja berempat*, as these four chiefs were known, is usually associated with a seventeenth century Acehnese presence in the eastern part of Sumatra, this structure, coincidentally, parallels that of the *panja jati* or five Kongu castes of the Coimbatore region during the 12th century (Stein 1980). Moreover, the existence of village federations known as *urung* in the Karo region and the neighbouring areas of Pak-pak and Simelungun suggest also a connection with medieval Tamil society. In medieval Tamilnadu there were councils formed from village assemblies of *sudra* castes or peasant farmers which were known as *urom* (Tamil *ur*, village) (Stein 1965:54). There appear formerly to have been some eighteen urung in all distributed between the Karo, Pak-pak and Simelungun areas.

The most striking evidence of a South Indian connection comes, however, from the Sembiring clan. These people are divided into two main groups, the Kembaren who, like the other Karo groups, by tradition, eat dog meat and who are forbidden to marry among themselves and the Sinyombak, who not only are forbidden to eat dog meat but have a group of names which can only have arisen from close association with people of Dravidian stock. These names are: Berahmana, Colia, Depari, Keling, Maha, Meliala, Muham, Pandia, Pelawi and Tekang. Other

Sinyombak sept names are Busuk, Bunuhaji, Gurukinayan, Pandebayang and Sinukapar (Tamboen 1952: 67). The Sinyombak, as a group, take their name from an erstwhile death ceremony in which the bones of their ancestors were 'set adrift' (*nyombak*) upon ornate, specially constructed boats. The '*pekualuh*' ceremony, which was apparently performed every four years, was last celebrated in the early years of this century at Siberaya, the largest village in the Urung Sukapiring, on the headwaters of the Lau Biang river on the Karo plateau. Whilst the *pekualuh* ceremony was celebrated in Sukapiring, another ceremony the *angin-angin* was going on concurrently in neighbouring *urung* and elsewhere, in the lowland area of Deli and Serdang known as the *dusun*, yet another ceremony known as *arthalabu*, a form of rough-and tumble, was also celebrated.[9]

The village of Siberaya occupies a strategic position in a network of ancient trails which lead across the plateau linking the camphor and benzoin - producing regions of the western Bukit Barisan mountains and the passes which lead down into Deli and to Kota Cina on the east coast.[10] Perched high on the edge of a ravine and formerly protected by a thick pagar or fence of thorny bamboo, Siberiya in 1890 was home to no less than a large number of houses.

It is interesting to note that the Karo used a form of Indianised script, an Indic calendar and had numerous words, mainly used in ritual which are of Sanskritic origin but which would appear to have derived from Sanskrit via Tamil. There are some 155 words of Sanskrit origin in the Karo vocabulary (Gonda 1952:62, Parkin 1978: 106). Also in the Karo area there are villages named Lingga, Cingkam, Kubuculia and other names possibly of Tamil origin. In addition there are umpteen words, plant names for example, such as *cingkeru* for *Coix lachryma-jobi*, Linn., Job's tears, a form of edible grass or millet which grows extensively in Southeast Asia, which may be of Tamil derivation.

Among the Pak-pak tribes who live to the south and west of the Karolands are also groups known as Culia, Maha, Lingga and interestingly in one village only, the Kudadiri.

There are just too many coincidences for all these shreds of evidence not to add up to something more substantial. The key to resolving all these mysteries

is the Kota Cina site. Kota Cina has proved to be one of the richest and most important archaeological coastal sites on the east coast of Sumatra (Edwards McKinnon 1984). Evidence has been found for imported imagery made in a provincial Tamil style, gold and iron working, and for massive amounts of fine quality Song and Yuan period stonewares imported from Southern China between the 11th and early/mid 14th centuries A.D. Remains of ancient glass of Indian, Arab and Chinese origin have also been found (Edwards Mckinnon & Brill 1987). But just as important, there is evidence of medieval earthenware which relate to the coarse redwares of Southern India and Sri Lanka.

It is my intention to review briefly the archaeological evidence. First and foremost, there are remains of three brick-built sacral structures, a modest Siva temple with a semi-circular entrance made in imitation of a Sri Lankan 'moonstone' near which a polished stone lingam was recovered; what appears to be a Vishnu temple and a Buddhist asrama here two seated Buddha images were recovered. The Buddhist and Vaishnavite imagery is in an early millennium A.D. provincial Tamil style and almost certainly of South Indian origin, Buddhism played a prominent role in South India during the medieval period and there is evidence of Buddhistic inscriptions associated with Guild sacral foundations (Abraham 1988).

Two gold *tali*, one made in imitation of the form of a Sassanid Egyptian dinar (Edwards McKinnon 1980) and another bead-like *tali* have been found. Other gold fragments, probably part of a foundation deposit in a nandi base at the Siva temple bore evidence of Chinese manufacture (Edwards McKinnon 1984).

The carinated red-slipped earthenware, closely related on form and paste to Southern Indian wares is also important evidence of a South Indian and/or Sri Lankan connection.[11] Coins of the 13th century Sri Lankan rulers Sahasa Malla and Lilavati have also been recovered. Bronze mirrors of Indian type and other bronze fragements have been recovered from the site.

Significantly, among the metal artefacts recovered is the head of a javelin or spear and a small bronze temple lamp with an eight-form link chain. The site has yielded a number of small, nondescript images of Hindu and Buddhist deities. Numerous small rings bearing the Buddhistic inscription 'Om' in Karo

script have been found also.

Although the archaeological evidence has not yielded any direct evidence of textiles, these would no doubt have played an extremely important role in trade during the medieval period. Inscriptional evidence in Java suggests an Indian involvement in the textile trade (Wisseman Christie 1993) and historical research in South India itself underlines the close association between textile production, the guilds and warriors (Ramaswamy 1985).

All this adds up to an unmistakable South Indian presence at Kota Cina. Whilst inscriptional evidence is lacking from this site, what there is, is a very strong pointer to the presence of one or the other of the Tamil Guilds. Kota Cina was linked into an established maritime trade network which extended from Quanzhou in Southern China, through Southeast Asia to Sri Lanka and Southern India, the Persian Gulf and to the Red Sea.

Concrete evidence for a 13th to 14th century Tamil presence in the interior of Sumatra comes from the bi-lingual inscription of Batubasurat near Buo in Minangkabau. Such a presence in the interior of Northern Sumatra is supported by a Karo folk tale which recounts the arrival of a rich Indian (Keling) merchant backed-up by heavily armed retainers who frightened the Karo into submission. Taking into account also that little or no sophisticated state-forming tendencies developed in the Batak lands, it seems safe to assume that the merchants and their mercenaries[12], for that is surely what they were, organised some kind of sytematic exploitation and transportation of the valuable forest resins from the western part of the Bukit Barisan mountains down to the east coast. Intelligence of such routes would have become available at Lobu Tua. By establishing a base at Kota Cina, a transinsular route could have been opened up, there by saving months of dangerous sea travel around the western tip of Aceh and into the Selat Melaka and thence to Java or China. Transinsular porterages of relatively short duration, though arduous in nature and traversing difficult and broken terrain, would have saved several months of voyaging by sea.

Once, however, the Tamil merchants withdrew, the organisation supporting such a system of resource exploitation would appear to have collapsed. But the

folk memories of the erstwhile assoication with Tamil traders remained in place names, the names of the sub-septs of the Sembiring and in the celebration of the *pekualuh* ceremony until it was finally discouraged by Dutch missionaries in the early years of this century. The Indian associations with the Karo were ultimately obscured by the more recent and probably more bloody impact of the Acehnese incursions into Northeast Sumatra in the 17th century.

FOOT NOTES

1. The earliest known guild inscription in Southeast Asia is that at Takuapa which dates from the late ninth century (Abraham 1988; O'Connor 1972). The earliest 'Grantha inscriptions in Indonesia are the early c5 Yupa inscriptions at Muara Kaman in the Kutei regency of East Kalimantan, a rich gold-producing area and the mid c5 various inscriptions of Purnavarman of Tarumanagara in the Sundalands of West Java.

2. Interestingly, a Lokesvara head recovered from Aceh in the 1880's and now in the National Museum, Jakarta has strikingly similar stylistic affinities with a small bronze Cunda from Polonnaruva in the British Museum. I think that this fragment is more likely to be of Sri Lankan than Jevanese origin, but see: Eva Krebs, "Ein Bodhisattva aus Atjeh (Sumatra)," *Ostasiatische Zeitschrift* [Berlin] 18, (1942-43), pp. 56-61. The recently discovered inscription in Grantha script from Desa Neusu now underlines Aceh's association with Southern India (and Sri Lanka).

3. Abraham, *Merchant Guilds* p. 130, discussing Sastri's thesis on the invasion of Sri Lanka. But see George W. Spencer "The Politics of Plunder: The Cholas in Eleventh Century Ceylon", Journal of Asian Studies 35, No.3, (1976), pp. 405-419 where a completely different view is given.

4. Grace Wong notes that the Chola sent missions in 1015 and 1077 and lists the items brought to China as tribute. (Wong 1979). Of the gifts brought by the mission of 1077, and given in translation, '(borneo)-camphor', 'rhinoceros horns' and 'frankincense', (i.e. benzoin)

could conceivably have come from a *Sumatran* source. Cloves also would have come from Indonesia.

5. Evidence of a late 8th century connection with Central Java, for example, presents itself in the form of an inscription written in Old Javanese and a meditation platform constructed in imitation of that of the Abhayagiri monastery at Anuradhapura, at Ratu Boko near Prambanan (Miksic 1994).

6. For a full discusion of the ancient resin trade see; Wolters (1967). But see also: Wheatley (1958).

7. See: F.D. Bosch "Verslag van een reis door Sumatra" *Oudheidkundig Verslag* (1930), pp. 133-159), especially p. 137 and Plate 38. The treatment of the dress of this female bronze is somewhat similar to that of the Vishnu image (see below) but the 'punchmarking' of the bronze to form a pattern seems to be a peculiarity of the Padang Lawas area. The *sanggul* or bun on this figure is not dissimilar to that of the *dipalakshmi* from Koto Kandis on the Batang Hari.

8. A bronze *dipalaksmi* image in late Chola style was recovered from a riverine site the north bank of the Kuala Niur at Koto Kandis, Jambi in 1983. Koto Kandis would once have formed a riverine port for the extensive ritual site of Muara Jambi further up river.

9. The American botanist H.H. Barlett has some interesting observations on possible Indianising influences in northeast Sumatra. See his *Labors of the Datoe* (Bartlett 1973).

10. For a full description of these trails and their related *pangkalan* on the west coast rivers,· see the description of this ancient network in Van Vuuren (Van Vuuren 1910). I believe that this network of paths is of great antiquity though archaeological research and evidence to prove this is, as yet, still to be carried out.

11. Unfortunately, very little research appears to have been carried out on this ware in South India. As it is however, extremely important in identifying Tamil settlements and contacts overseas, in the same way as the early first millennium so-called Romano-Indian 'rouletted'

ware has been in Indonesia, I would hope that more might be done on this ware, especially in coastal sites.

12. Stein emphasises the correlations between trade, cultural interests and an incursion of warriors in newly settled areas of southern India during the 11th to 14th centuries (Stein 1965: 59). Much the same sort of developments, though on a lesser scale, would appear to have taken place in the Karo lands. The establishment of *urung*, possibly with the development of some aspects of agriculture and a network of trading activities, call for further research.

BIBLIOGRAPHY

Abraham, M. 1988, *Two Medieval Merchant Guilds of South India*, New Delhi: Manohar.

Anderson, J. 1971, *Mission to the East Coast of Sumatra in 1823.* Kuala Lumpur: Oxford in Asia.

Bartlett, H.H. 1973, *The Labors of the Datoe*, Ann Arbor: University of Michigan.

Bosch, F.D. 1930, "Verslag van een reis door Sumatra", *Oudhiedkundig Verslag.*

Burkill, I.H. 1966, *A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula*, Kuala Lumpur: Ministry of Agriculture.

De Casparis, J.C. 1961, "New Evidence on Cultural Relations between Java and Ceylon in Ancient Times", *Artibus Asiae*, 24, pp. 241-248.

Drakard, J. 1989, "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of the Barus Region", *Villes d'Insulinde II: Archipel*, 37, pp. 53-82.

Edwards McKinnon, E. 1984, "New Data for studying the Early Coastline in the Jambi Area", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* (JMBRAS), LVII, Pt. 1, pp. 56-66.

____________, *Kota Cina: Its Context and Meaning in the Trade of Southeast Asia in the Twelfth to Fourteenth Centuries*, PhD thesis, Cornell University.

____________ 1987, "New light on the Indianization of the Karo Batak" in: Rainer Carle (ed.), *Cultures and Societies of North Sumatra*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 81-110.

____________ 1994, "Tamil Imagery in Northeast Sumatra", *Oriental Art*, XL, No.3, pp. 15-24.

Edwards McKinnon, E. & Robert H. Brill 1987, "Chemical Analyses of Some Glasses from Sumatra", *Proceedings of the XIV International Congress on Glass*, New Delhi.

Gonda, J. 1952, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur.

Hall, K.R. 1980, *Trade and Statecraft in the Age of the Cholas*, New Delhi: Abhinav.

Hirth F. and W.W.Rockhill 1911, *Chau Ju-kua: His work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled ChuFan Chi*, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.

Krebs, Eva 1942-43, "Eine Boddhisattva aus Atjeh (Sumatra)", *Ostasiatische Zeitschrift*, 18, pp. 56-61.

Parkin, H. 1978, *Batak Fruit of Hindu Thought*, Madras: Christian Literature Society.

Miksic J.N. 1994, "Double Meditation Platforms at Anuradhapura and the Pendopo of Ratu Boko", in *Saraswati: easai-easai arkeologi* 2, Jakarta: Departemen Pendidikan kan Kebudayaan, pp. 23-31.

Nilakanta Sastri, K.A. 1932, "A Tamil Merchant Guild in Sumatra", in *Tijdscrift voor Indische Taal-, Land - und Volkenkunde*, 72, pp. 314-327.

____________ 1949, *History of Srivijaya*, Madras: University of Madras.

———————— 1899 *Notulen van het Bataviaasche Genootschap*

O'Connor, S.J. 1972, *Hindu Gods of Peninsula Siam*, Ascona, Artibus Asiae.

Ramaswamy, V. 1985, *Textiles and Weavers in Medieval South India*, New Delhi: Oxford.

Schnitger, F.M. 1937, *The Archaeology of Hindoo Sumatra,* Leiden: Brill.

Spencer, G.W. 1976, "The Politics of Plunder. The Cholas in Eleventh Century Ceylyon", *Journal of Asian Studies*, 35, pp. 405-419.

Stein, B. 1965, "Coromandel Trade in Medieval India", in: John Parker (ed)., *Merchants and Scholars*, Minneapolis: University of Minnesota, pp. 49-62.

———————— 1980, *Peasant State and Society in medieval India,* New Delhi: Oxford.

Subramaniam, T.N. 1978, "A Tamil Colony in Medieval China", in: R Nagaswamy (ed)., *South Indian Studies,* Madras.

Tamboen, P. 1952, *Adat-Istiadat Karo,* Djakarta: Balai Pustaka.

Van Vuuren, L. 1912, *Erste Maatregelen in Pas-Geannexeerd Geibeid*, Zalt-Bommel: Van der Garde.

Wheatley, P. 1959, "Geographical Notes on some commodities involved in Sung Maritime Trade", *JMBRAS*, 32, 2.

Wisseman Christie, J. 1992/93, "Trade and Value in Pre-Majapahit Java", *Indonesia Circle*, 59/60, pp 3-17.

Wolters, O.W. 1966, "A Note on the Capital of Srivijaya during the Eleventh Century", in: *Essays Offered to G.H. Luce,* 1, Ascona: Artibus Asiae, pp. 225-239.

———————— 1967, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*, Ithaca, N.Y., Cornell University.

———————— 1983, "A few and miscellaneous Pi-chi jottings on early Indonesia", *Indonesia*, 36, pp. 49-65.

Wong, Grace 1979, "Comments on the Tributary Trade between China and Southeast Asia, and the Place of this Trade during the Song Dynasty in China", in: *Chinese Celadons and Other Related Wares in Southeast Asia*, Singapore: Ars Orientalis / Southeast Asian Ceramic Society, pp. 73-100.

58

THE INFLUENCE OF THE MERCHANT CLASS ON THE TAMIL COMMUNITY

SADASIVAM J. REDDI

Introduction

Writings on Indian immigration and settlement in Mauritius rarely give special attention to the Tamils and generally assume that their evolution followed similar lines to the rest of the Indian Community. While this may appear largely to be true, in the sense that Tamils like the rest of the Indian labourers, initially worked on plantation estates, then moved to villages and acquired land and education as basis for social mobility, yet the Tamil community earlier than the rest, acquired the major attributes of a modern community with a modern education, life style, and more egalitarian outlook while preserving their religious and cultural traditions. This paper will seek to argue that the distinctive path travelled by the Tamils can be explained by the influence of the Tamil merchant class which played a pioneering role in shaping the Indian Community, particularly the Tamil Community.

At the outset it is important to provide some brief notes on the present day Tamil Community of Mauritius. According to the Census of 1990, Tamils represent about 6.5 percent of a total population of one million people. This percentage is often disputed because it is alleged that it does not take into consideration a considerable number of people who merely declare in the census returns that they are 'Hindus' or 'Christians', or who fail to mention Tamil language as one of the languages of their ancestors. However, in terms of conventional social categories publicly recognised in Mauritius, though not officially, Tamils constitute a distinct community with a strong sense of identity. It has its religious and

cultural institutions, is overwhelming Hindu in religion and is almost equally distributed geographically in both rural and urban areas.

Most of its members belong to a lower middle class, mostly in blue and white collar jobs with a tiny professional elite at the apex. Tamils have always played an active role in public life, being prominent in trade-unions and politics and is often seen as a 'link community' between the two major segments of the population - Creoles and northern Hindus. Inspite of its small share in the electorate, it plays a far greater role in politics than its members would warrant because of the permanent polarisation of Mauritian politics.

After these brief notes it is important to trace the various stages of the migration of the Tamils in Mauritius in order to highlight the emergence and development of the Tamil Merchant Class. As early as 1729, Tamils had been introduced in Mauritius during French rule as artisans, and also as slaves. In 1810, when the British captured Mauritius, more Tamils came to the island, particularly Indian traders. In 1834, plantation labourers were embarked from the ports of Calcutta, Bombay and Madras and between 1834 and 1926, about 470, 000 were introduced in Mauritius. In the first half of the nineteenth century there also came in the island an Indian Merchant Community comprising mainly of Gujarati Muslims and Tamils.

During the French period in the tiny Indian Community comprising of mainly of free workers and slaves, no Indian appeared among the list of merchants who were usually defined as wholesalers. However towards the end of eighteenth century petty traders, peddlars and hawkers and other self employed persons did emerge among the Indian Community. It is also known that Indians were not permitted to operate in the island as traders and those who did come were sent back. After the French Revolution, the laws were slightly relaxed and occasionally we do come across Indians who called themselves traders or hawkers. During the early years of British rule, among those who followed the British flag, there were some traders.

By the 1820's and the 1930's a small Tamil trading community existed in the island with a few merchants, mostly Tamil Christians such as Zacharie

Nalletamby and Arlanda Nanapragassa providing the nucleus for the development of the Tamil merchant class. As Mauritius developed into a sugar producing colony and economic activities expanded, the number of traders increased. The Mauritius Almanacs of 1828 and 1837 list an increasing number of Indian merchants, many of them were Tamil Christians such as Louis Ramasamy, Appavou Francois, Ayapa Lafleur, Perembelon, N. Baya and a number of Hindus such as Sinatambou Chetty, Poti Chetty, Ramchetty, Soucramania, V. Annasamy, Moutousamy and Virapa, most of them already present before British conquest. They were mostly wholesalers; one was a ship owner, there was one or two manufacturers of tobacco, and also a few jewellers. It appears that they were servicing essentially the small Indian Community. Whereas the early Indian traders had been initially functionaries or artisans who had accumulated a modest capital to launch in trading activities, Indian merchants and traders, who came later, were based in India, and came with their capital. Their movement to and from the island to places like Seychelles, Reunion and South Africa leave the impression that they were mostly merchant travellers with no intention of settling in the Island.

By the middle of nineteenth century, the Tamil merchants and traders had become a self-concious and conspicuous group who differed in wealth, clothing, consumption and life styles from the rest of the plantation workers. The names suggest that some of them belonged to the Chettiars trading caste while others belonged to various other castes. Describing some of the traders in 1870, N. Pike wrote "Talking of the vaisyas or traders, they were known by the name of Chetty or Chettiar - such as cariety chetty, Bori chetty and Telegu Chetty. Oil mongers who profess to be of the vaisya caste are to be found here in immense numbers, most of them carrying on trade" (Pike 1873: 483)". Another writer in the 1950's confirms that among the merchants "They were Pillays and Chettiars and being wealthier than the immigrants" (Roy 1960:260). In the 1870's the most prominent traders were Chettiar - Teeroomoddy Chetty, co-proprietor of a sugar estate in 1823, a trader and a ship owner, and the Sinnatambou brothers who built the first major Temple in the island. Some merchants belonged to other caste. The most impressive Tamil Temple in Port Louis was built in 1856 by a merchant of the Vellala caste. Most of the Tamil traders settled in Port

Louis, the port capital of the Island and a few of them also settled in the more populous villages of Mahebourg, Souillac, Mare-d'Albert, Plaine des Roches and Central Flacq.

II

Like in town, those who settled in those villages set up their own temples which remain up to now among the most refined temple structures in the rural districts of the Island. Hindu religious practices and observances were regulated in these temples and led the Tamils to cohere around the traders who constituted an emergent elite with all the attributes of social leadership. This elite cultivated assiduously the cultural model of their homeland and established institutions in the colonial society. Merchant temples had distinctive ways of temple organisation. Although Brahmins were almost inexistant among Tamils in Mauritius, the Vellala Temple has had a brahmin priest from Madras since its creation. At the Sinnatambou Temple, it was the leading merchant Teeroomody Chetty who often acted as the officiating priest for the evening prayers. These temples contrast sharply with the rudimentary structures set up by the plantation workers on the estates.

Apart from being centres of worship, temples were the centres of social and cultural activities. Various religious festivals were organised in them and these religious festivals became regular public events in the town and villages. Temple administrations usually sought and obtained permission to have public processions during the Cavadee and Walking on fire and other festivals so that these soon became 'public' festivals similar in status to Catholic processions or the Muslim procession of Moharrum. The organisation of these festivals necessitated what may be called a cultural elite - priests, artists, musicians, dancers and teachers so that the traders may be said to have developed a full cultural life because of their wealth while the plantation workers were struggling to piece together the fragments of culture they had carried over to Mauritius. The cultural and social intiatives of the Tamil traders were maintained in later years. In 1901 they participated with Muslim merchants to welcome Mahatma Gandhi during his visit in Mauritius. It was at the Sinnatambou Temple that M.K. Gandhi attended the Lakshmi Puja on Divali day (Ramyead 1989). In 1909 they supported Manilall

Doctor, Gandhi's disciple in Mauritius, and under his influence they set up a modern school "The Young Man Hindu School" in 1909, which became a nursery for the Tamil intelligensia in the first half of the twentieth century. They organised Tamil Theatre and in 1931 and introduced the first Tamil talkie "Sita Kalyanam" and "Nallatangal". In 1937 they set up, the Tamil League, a club organising the cultural and literary activities in European languages.

In their efforts to cultivate their religion and culture they had to adjust to changes in a colonial society with a dominant western culture. They slowly adopted western education and accomodated themselves to the colonial context. Some of the outward trappings of Tamil culture were changed. Dress, food habits, and some of the outward aspects of culture were modified and replaced by new attributes. Endogamous caste or ethnic marriages were not always maintained. The Tamil merchant community as slowly transformed, but this transformation did not lessen their commitment to the preservation of Tamil culture and traditional relationships. Occasionally they had to face encroachments from Christianity; despite occasional losses, they kept alive their religion and culture. Hindu customs and religion remained dominant in the Tamil merchant community, even when they became an upwardly mobile elite. They maintained their overall coherence, were modernised as far as secular matters were concerned but did not shed their basic Hindu values and culture. Thus the Tamil Merchants constituted a middle class elite practising their culture and religion in an urban and European Colonial Society. It was this model which was emulated by plantation workers on the estates and in villages, and by those who migrated to town. Before we delineate further the influence of the merchant class on the Tamil Community, we have to highlight the ways in which their influence pervaded the whole Tamil Society. As a trading community they were ubiquitous in the capital and their residential area had always attracted Indian labourers, who sought refuge from the rigours of plantation life or those who sought employment after their labour contracts had expired. In the main villages there was always a few merchants, and where they had established temples, they usually incorporated slowly emerging rural elite in their religious and cultural organisations. Even in villages where there were no Indian traders, the socio-cultural organisations, already in existence, set

the pattern. Lack of data does not allow us to examine closely this close collaboration between the traders and the remaining Indian Community. However, we have evidence that in one village, Mahabourg, it was 4 traders who bought a plot of land in 1856 and established a temple to preserve their religion and to establish a school to teach Tamil. By 1900, the members of the temple administration included, in addition to traders, sirdars, gardeners, job contractors as well as labourers. It is likely that in other villages similar developments took place, and some kind of an open-ended elite developed with traders of higher castes retaining a dominant position. Anoter way in which the influence of the traders permeated other segments of Tamil Society was by marriage alliances with the children of the upwordly mobile rural elite, especially civil servants - teachers, clerks and other professionals. These contacts in both urban and rural settlements, marriage alliances and temple activities lead to reciprocal assimilation between the two groups in which the merchant class social and religious values have remained dominant.

Even when social barriers like caste or class did not help to foster closer ties between the traders and the rest of the Tamil or even the Indian Community, religious and cultural events enabled their influence to spread. Religious festivals, regularly organised by the Tamil elite attracted a big crowd of people from all corners of the Island as well as celebrants, devotees and pilgrims. As early as 1850, Cavadee and Walking on Fire were regularly organised. A description of Fire Walking in 1867, testifies to the popularity of such event. Walking on Fire attracted a huge crowd and was prepared for a month. "Crowds gathered from all parts of the Island. Every railway train was full to overflowing, and very many more would have been too if the railway people had only had the bright idea of running an extra train or two on the 14th and the 15th taking advantage of the great affluence of passengers (Pike 1873: 229). Such festivals were organised regularly in various temples of the Island and were attended by high officers of the government (Hazareesingh: 1938). The influence of the elite was not confined to religion. Standards of dress, food, worship, prayers and music were emulated progressively by all Tamils. As early as 1840 it was reported that Indian labourers were dressing themselves like Indian traders in town. Public religious processions spread to all villages. Merchant shops provided utensils,

books and other ethnic goods needed by the community and also an opportunity to exchange ideas. North Indians too later appropriated these forms of religious expressions. Writing about the contribution of the Tamils, U. Bissondoyal wrote "If Pongal and Deepavali have survived, it was largely due to them. Sankranti was almost inexistant among the Hindi - speaking until Basdeo popularised it in the 1940s'" (Bissondoyal 1990: 15).

The impact of the cultural activities of the Tamil elite cannot be minimised. In a society, divided sharply on racial lines and which regarded Hindu customs and traditions with contempt and disgust, the Tamil merchants were able to make Hindu religion acceptable and respectable to the rest of society. The secured the presence of government officials at their festivals. Likewise plantation owners were brought to attend and to finance Tamil cultural and religious festivals thereby lending respectability to these traditions.

More importantly public celebration of festivals promoted social cohesion and became a vehicle for asserting social consciousness, while participation of Northern Hindus contributed to the emergence of an embryonic Hindu identity. Both identities acquired a positive ring because the traders were a wealthy group accomodating itself to the modern education, urban norms and yet subscribing to religious orthodoxy and traditional culture. As a group of 'modernisers' spending lavishly on Hindu rites and festivals, they exercised a permanent fascination on the rising generations and the upwardly mobile segments of the Indian community. This should not mean that the plantation workers had not set up their religious and cultural institutions. We rather suggest that elite and popular traditions became linked in a continuum permitting changes while minimising discontinuities.

III

Despite their rich cultural background, the Tamils in Port Louis failed to assert themselves in the social and political field because in the early years the majority did not know enough English and French, which were then indispensable tools if they wanted to make themselves heard and respected. Only in the face of extreme injustice did they stand up to their rights. For example in the 1850's V. Sinnatambou, one of the leaders of the Tamil Community, enlisted the services

of a lawyer, Mr. Bolton to put a stop to police incursions in the premises of the Sinnatambou Temple. Apart from this example we know hardly anything of the political work of the merchant class in the 1850's. In the 1860's the Tamil merchants were roused from their lethargy by the vigorous leadership of Rajarethnum Moodeliar, the nephew of V. Annasamy. Arriving in the island in 1867, Rajarethnum appalled by the conditions of the Indians in Mauritius. With the close collaboration of Sinnatambou and Tiroumoudy Chetty, he took upon himself the mission of reforming the Indians and educating them in the richness of their civilisation and religion. Influenced by the reform movement in India particularly the Veda Samaj of Madras, he was associated with the founding of the first Tamil newspaper in Mauritius in 1868. His lectures on Indian civilisation were widely applauded at the '*Societe d'Emulation Intellectuelle*' by such persons like A. de Boucherville,. E. Bazire and Charles Bruce, Professor of Sanskrit on King College and Rector of Royal College. He also founded a "*Societe d'Emulation Intellectuelle*" (Society for intellectual improvement of Indians and lectures were given on a number of topics such as Hinduism, Philosophy and the Arts.

In the 1870's he was for a brief period professor of Tamil at the Royal College and it was at that time that he led the Tamil merchants to take initiative to seek political power. They spoke on behalf of the Indian Community and asked to be placed on equal footing with other sections of the population. They became critical of the labour law of 1867 and censured the police for ill treatment of Indian Community. It was their restlessness which ultimately led to the setting up of the Commission of Inquiry on the Police. Rajarethnum, who was their spokesman, helped De Plevitz to write his petition on behalf of the Indian Immigrants and clandestinely collaborated with him throughout his political struggle (Reddi 1986). The Merchant class also fought for Indian representation in the Council of Government and championed the cause of the Indians on a number of crucial issues. A few Tamil electors had been on the electoral roll and with time as the number increased, coloured candidates at Municipal elections were forced to appeal to the Indian Community. In 1860, the first Indian mayor of Port Louis was Eliacin Francois, a Tamil Christian and in 1885, another Indian christian merchant, Gnanadicrayen Arlanda was appointed Indian nominee in the Council

of Government. Although these Indians rarely spoke on behalf of the Indians, yet they paved the way for future politicians. In the early twentieth century, both at Municipal and general elections, there were one or two Tamils, who stood as candidates. They were unsuccessful but they kept an interest in politics. Towards the late 19th and early twentieth century they were joined by one or two North Indians but the efforts of the Indians, both Tamils and north Indians proved to be sporadic.

In 1909 the arrival of Manilall Doctor, Gandhi's emissary, to Mauritius resulted in a fresh spurt of political activity among Indians, both the Indian merchant classes and the descendants of the identured labourers. Both the Muslim and the Tamil merchant classes made claims for representation in the Council government and disavowed the earlier government nominees. Nallethamby, a Tamil Christian and Dr Sakir, a Muslim, were viewed as too creolised to be representatives of Hindu and Muslim interests respectively. Under the influence of Manilall Doctor, they petitioned for the teaching of Indian languages, the creation of public cremation grounds and public holidays for Divali, Dussara, Holi, Maha Sivarathree and Sivmavrani. In 1909, Veerapa Padayachee of 20 Rampe Street, Port Louis, organised a meeting to thank the Secretary of State for the Royal Commission of Inquiry of 1909 and asked for its recommendations to be implemented. It was at his place that Manilall Doctor met Indians to discuss the recommendations of the Royal Commissions. Pressure from the Tamil Community resulted in the provisional appointment of K. Narainsamy to the Council of Government, and in 1911, they continued to press for a permanent appointment.

Attempts to secure political representation for the Tamils were pioneered by the merchant class. Towards the end of the 19th century, one or two North Indians stood as candidates and by 1927, two candidates Lallah and Gujadhur, both north Indians were elected in the General elections. The growth of political awareness among North Indians cannot be traced solely to the influence of the Tamil community. Education and the emergence of north Indian middle class were very important factors but the influence of the middle class Tamils was far from being negligible. Tamils had been the first to organise public functions for welcoming governors and to mark their political presence during public events

and they were quickly followed by North Indians.

Efforts to secure political representation for Tamil Hindus were maintained by the Tamil elite. Meanwhile they organised public functions at the arrival and departure of governors or on the occasion of public events to mark their political presence and set the pattern for the rest of the Indian Community. In 1890, both Tamil and Hindu (North Indians) presented separate addresses to the governor. In 1919 attempts were made to develop a unified leadership of the Hindu community when the Peace settlement was celebrated together. At this function, two North Indians - D. Lallah, an attorney and R. Gujadhur, a sugar estate owner, expressed the wish "for a union of the various classes of the Hindu community" (Commercial Gazatte: 1919).

The Tamil elite kept their interest in politics and showed a greater level of political awareness; yet they failed to secure representation through election as they constituted a minority in the electorate. With the development of mass politics after 1945, their minority status became more pronounced. Inspite of these weaknesses, they continued to play a much greater role in the various political groups than their numbers would warrant.

IV

If the religious cultural and political impact of the Tamil merchants can be demonstrated, it is tempting to conclude that their influence on the economic evolution of the Tamils was negligible. This conclusion would be the more valid as a Tamil merchant class does no longer exist at present. A few Tamil merchants continued to survive at the beginning and in the early decades of the 20th century. The 'Macmillan Illustrated' of 1919 mentions the names of Anthonymootoo, Vadamootoo, Coo Mootoosamy, and in the 1930', C. Canabady was one of the leading Indian merchants of his time.

If by the 1870's the Tamil merchant class was still prominent economically, they were soon to be displaced from their position by Gujarati Muslim merchants and the Chinese. Writings on Indians refer to the presence of Tamil merchants in the last century but rarely explain their 'disappearence' in the present century.

In the absence of reliable data it is still premature to speak of decline, even relative decline or even disappearance. At present we do not know enough about their numbers and their movement to make any proper assessment. However newspapers are replete with examples of arrival and departures of Indian traders, and from their movements to Seychelles, Reunion, South Africa and India there are strong doubts whether the majority of them ever settled permanently on the Island. The general impression is that they were transients on constant lookout for greener pastures. If there were some who might have settled permanently, it appears that they were mostly clerks accompanying the traders, rather than the traders themselves.

Even for those merchat families in the 1920's and 1930's who abandoned trade, we cannot speak of decline since they remained upwardly mobile families whose children have embraced the liberal professions and joined the bureaucracy. This explanation should not overlook the fact that like all those in business these Tamil merchants were adversely affected by bankrupties, partible inheritance, lack of heir, changes in the structure of international trade and changes in the internal market. All these factors, even when present, make it difficult to draw any firm conclusion as the merchant community was too small.

Whatever be the reason for their disappearance, one factor which can be established is that neither their clerks who settled in the Island nor the Tamils who cohered around them inherited their trading activities. On the contrary even for those very few who remained in trade up to early 20th century, the dominant trend had been to replenish their ranks by upwardly mobile segment of the plantation workers and so reinforced the trend towards non-commercial professions. In fact marriage alliances between members of the merchant class families and the emergent rural Tamil elite which might have further diluted both traditional commercial values and agricultural values making the new elite overwhelmingly professional and bureaucratic while inheriting the religious and cultural as well as their secular values.

Conclusion

By way of conclusion, it has been argued that a primary role in the shaping of the Tamil Community of Mauritius must be assigned to the Tamil merchant class. In the nineteenth century, they first had to accomodate themselves to an urban set up dominated by Western values. They emerged out transformed, economically and socially subscribing to a set of secular values while cherishing their religion and culture. In turn it was the merchant class which mediated the acculturation process of the plantation workers, providing them with a model which survives to the present day and which in turn has been partially emulated by the rest of the Hindu community.

BIBLIOGRAPHY

1. Bissondoyal, U., *Promises to keep*, E.01, Wiley Eastern Ltd., 1990.
2. Hazareesingh K., *L'ile Maurice*, Sir C. Bede, P. Louis, 1938.
3. *Housing and Population Census of Mauritius*, Vol II. CSO, Mauritius, 1990.
4. *Planters and Commercial Gazette,* 23 July, 1919.
5. Pike, Nicholas, *Sub Tropical Ramble in the land of Alphanateryx*, New York, 1873.
6. Remyead, L.P., "Social and cultural Tamil performance in Mauritius", Paper delivered at *International Conference for Tamil Studies*, Mauritius, 1989.
7. Reddi S., V. R. Moodeliar, "an Indian Nationalist in Mauritius". *Journal of Mauritian Studies* Vol No 1 Mauritius, MGI, 1986.
8. Roy J.N, *Mauritius in transition*, Allahabad, 1960.

59

URBANISATION AND TRADE DEVELOPMENTS ON THE COASTLINE OF TAMILAGAM AND ADJACENT AREAS

AROMA G. SAM

Urban centres dotted on the coastal and the interior Tamil country has been playing a dominent role in developing contacts with the outside world and promoting economic exchange by a wide network of trade and commerce. The development of sea routes, inland waterways and road routes have greatly helped the economic activities in the region for building up commercial and industrial oriented Urban Centres. The traditionally inherent social, political and cultural integration of the Dravidians inspite of the different small regional kingdoms greatly facilitated the peaceful co-existence of people with ever-growing civilization and commercial activities both with the interior and outside world.

Adequate references are available in the Sangam Literature for the once flourished ports and towns of Tamilagam of BC 3 to AD 3. For the later period and medieval christian era, the main sources of evidences are found in the narratives of maritime travellers, geographers of Eastern and Western world such as Hiuen Tsang, Kautilya, Ptolemy (140 AD), Pliny (150 AD), Periplus of Erythrean sea, Nikoto Conti and Marcopolo of 13th century AD, Caldwell (1876), etc.

The focus of this paper is to concentrate mainly on the economic aspects of urbanisation in the South Eastern Coast of India commonly referred as Coromandal Coast, i.e., the present Coastal line of the state of Tamil Nadu. The ancient Tamilagam the Damarica of the classical writers included the present day Kerala

which was the land of Cheras besides the ancient Kingdoms of Cholas and Pandyas. This paper discusses the salient feaures of the rise and fall and the present position of the historical urbanised sites located on the Tamaraparani river "Korkai", along the West Coast "Muziri", on the river Kaveri "Kaveripoompattinam", on the river Vaigai "Madurai", and on the river Palar "Kanchipuram" and "Arikamedu". Trade relations between these urban centres and outside world is also highlighted.

Korkai

Korkai, the capital of Pandyas is referred in Agan̄ānūṟu (V.130) as the port of the Pandya ruler Valuti of beautiful chariots. Pearl and conch fishery of Korkai is referred in the Tamil classics. It was the capital of Veṟṟiveḻ Cheḻiyan as well as a famous port city. It is mentioned in the Tamil classics that the Pandya rulers were the Lords of Korkai. In the words of Periplus "from Comari towards the North, this region extends to Colchi (Korkai) where the pearl fisheries are; they were worked by condemned criminals and it belonged to the Pandyan Kingdom". According to Ptolemy, Korkai is "Kolkhoi" and it was an emporium.

River Tambraparani on its course fed Korkai before entering the sea. Thus Korkai remained a natural harbour in the ancient period. Over the years, after the iron age to the Roman period, the sea level dropped appreciately and this might have led to the abandoning of many places as worthy ports. This is clearly seen in Korkai, which after its Roman contacts had lost its sea level situation. A clear proof is its location 6 Kms inland. This lead to the formation of the present day Kayalpattinam (Cael of Marcopolo) to rise in importance near Korkai from the early medieval times. This evidence is widely confirmed by high sea level changes in other stable region of the earth with sea coasts as in the Mediterranean, the Pacific Islands, etc.

Medieval period inscriptions have passing references to Korkai upto 12th Century without any significance attached to it. Dr. Caldwell through his excavations in 1876 established the identification of ancient Korkai and published the findings in Indian Antiquary (1877). Korkai at present is a small hamlet in Srivaikundam Taluk of Chidambaranar District and 3 Kms to the North of Tambraparani river.

The Department of Archaeology, Government of Tamil Nadu in the late 1960's had undertaken excavations to assess the archaeological potentialities of Korkai and its cultural sequence. After twelve trenches laid in two sessions evidence of three successive habitational periods at Korkai is established.

Period I : 300 BC to 400 AD

Period II : 4th Century AD to 10th Century AD

Period III: 10th Century AD to 14th Century AD

Shell bangle pieces, rings, sawed conches and pearl oysters have been found in the excavations belonging to different periods. They expose the fact that conch industry and pearl fishery flourished continuously in Korkai. It is of interest to note that Graffiti pot sherds with symbols of Swastika, trisula, sun, star, triangles, ladder, boat, bow, arrow, leaf and fish are found during the excavation. The exact significance of these Graffiti marks are not known. A drainage pipe, a brick structure and a ring type well were unearthed and they indicate the existence of a drainage system. The ceramic evidance include rouletted ware of local origin along with other usual wares. These and the other natural port facility and the flow of river Tambraparani speak about the large scale commercial and economic activities carried out in the ancient port city Korkai and its contact with the outside world. Korkai according to Maloncy was the subsidiary capital of Pandyas. It served as the outlet for Madurai.

Muziri

Muziri existed in the West Coast along with the other urban centres Navra, Tyndis, Nelcynda and Bacare. There have been problems over the identification of these sites. Archaeological excavations conducted at Muziri identify it as Crangannore the modern Kodungallur but no remains dating to a period earlier than 9th century AD have been discovered. There were a number of chieftains (minor nobles) in Tamil Nadu who had risen equal in power to the mighty Cheras, Cholas and Pandyas. The rise and decline of these empires was generally associated with the rise and fall of their principal urban centres. The advent of maritime trade and emergence of major ports like Muziri, Poompuhar and Korkai ruled

by the Chera, Chola, Pandyas tilted the economic and political power to their favour. Economic prosperity and its allied commercial and traditional growth of industries were the objects for the Pandyas to annex the port city Muziri (Agananuru 141:7-11). The flourishing maritime trade and the consequent vast monetary benefits through the ports attracted the rulers to rise one against another and invade each others territories. Depending on the militant strength and diplomacy they won wars and took control over trade routes and resources. Muziri being geographically a Chera port was the seat of the second capital of Cheras, the first being Vanji. Inspite of the material and literary evidence of Muziri its location in the later period is still elusive due to sea level variation and geomorphological change in the region.

The Patirrupattu (*பதிற்றுப் பத்து*) of Tamil Sangam literature is exclusively devoted to the Chera Kingdom. Cheraman of the Chera Kingdom is referred to as Keralaputra by Asoka. Pliny refers Keralaputras were reigned from Muziri. According to Periplus, Muziri was located on a river bank about 20 stadia interior from the sea coast. A close observation of the political, cultural and economic activities of Cheras suggest that they would have shifted their capital from Navra to Muziri due to the impact of Kadambas who had their base around Mangalore at earlier periods. Muziri had the significance of two favourable trade route connections that is, one route that connects Muziri and Karur via Palghat, Vellalur, Sulur and Kodumanal and the other route that connects Muziri and Madurai, via Pollachi and Palani, the distribution of various habitation sites indicate that they were interlinked.

Since the reign of Cheran Senkuttuvan there was no reference to Muziri, Karur and Vanji became capitals; economic and political activities concentrated in them. This migration necessitated to keep the control of the mineral wealth and trade route and also to prevent the Cholas and Pandyas enchroching their territory. However the trade activities that took place at Muziri had their utmost priority. The Tamil Poet Tayan Kannanar while referring to the pepper trade of the Chera country, describes how magnificent ships of the Yavanas came stirring the white foam of the Periar river sailed in with gold and sailed off with pepper making Muziri prosperous (Agananuru, 149:7-11).

Periplus also refers to the large scale import of Roman specie in gold silver to the ports of Barygaza, Muziri and Nelcynda. The significance of the port Muziri can be further understood by the study of sea faring activities found in the Sangam Literature, numismatic evidances of Chera and Roman Coins, geology, trade routes, sea-level variation, palaeo channel, geomorphology of the sea coast, etc.

Kaveripoompattinam

Kaveripoompattinam on the mouth of river Kaveri was described by Ptolemy as "Keberis Emporium" and had far - flung overseas contacts in the early centuries. It was an ancient harbour town of Cholas eulogised in the Tamil Sangam Literature for its trade with the west and Malaya coast and also its magnificent harbour, wharfs and rich merchandise from many countries.

According to the Tamil epic Silappadikaram the prosperity of Yavanas was never on wane and they had their residences or colony there. Foreigners were employed in Kaveripoompattinam. The epic Manimekalai (5th or 6th AD) mentions how the artists from Magadha, Mahrathi craftsmen, blacksmiths of Avanthi and Yavana carpenters contributed to build the splendid city of Kaveripoompattinam. The word used is "Yavanatachar" may be taken as carpenters or stone-workers or architects.

Kaveripoompattinam received impetus due to its trade with Rome. Roman contact is testified by the discovery of Rouletted wares at Manigraman and Pallavaneeswaram. Manigraman was the name of a famous merchant guild of South India in later times.

Kaveripoompattinam besides Rome, had maritime contact with South East Asia. The recent findings of a early Chola square copper coin with tiger on the obverse and horse and elephant on the reverse and a rectangular stone bar with Tamil Brahmi letters reading "Perumpatan Kal at Klong Thom" in Thailand support the advancement of seafaring trade activities.

Kaveripoompattinam was once a flourishing sea port of Chola realm. It

was invariably referred as Kaveripoompattinam, Pugar, Kakanthi, etc., because of the river Kaveri and also due to its beauty and abundant flowers. The name Kakanthi derived from one of its rulers Kakanathan. The city was full of parks, groves and lakes. It had a fortified wall with giant gate, and king Chola's ensign the tiger mark. People of different occupations and castes including fishermen dwelt in various parts of the city peacefully.

Pattinapalai describes how the cargoes from foreign countries, were handled at the harbour and how enormous the export merchandise were. Store houses were piled up with export and imported goods. In well guarded vast custom house, strong-willed stalwart custom officials affixed tiger mark on all imported and exported commodities and passed them aside. Tax was collected at the custom house by the busy, dutiful and vigilant officals of Chola King.

King Karikalan fortified and constructed underground sewage system, while paving the streets. Wells were dug for the supply of drinking water. He transferred the capital from Uranthai to Kaveripoompattinam presumable because a seaport would be more advantageous for commerce and economic development. The city had alms houses, monasteries, temples and rest houses. The street that faced the sea had mansions of rich citizens. In the streets of traders were houses of many storeyed with wide piazzas. The Vanigars (Vellala Merchants) lived in a crowded section. Probably there was an important colony of merchants which provided the background for the story of Silappadikaram. Flags were flown in the market street where food was sold in toddy shops.

Kaveripoompattinam also like Korkai and Muziri was affected either by the sea level variation or change in river courses. It was partly submerged and the river Kaveri now flows about 2 Kms south of the ancient port. The site is a village at present reconstructed and renovated as Poompuhar. The under water Archaeological exploration carried out in Poompuhar exposed the submerged objects at the depth of 7 Nm. Even today one could observe the ceramics that have settled along the coast due to wave action.

The sea has been encroaching the land area ever since the 20th century. According to the local tradition, nearly 9/10th of the original city has been submerged

by the sea. The fishermen of the village claim the presence of buildings deep under the sea. The present incurred nature of the coast line apparently does not tally with the descriptions given in the Tamil classics Silappadikaram, Manimekalai and Pattinappalai. The explorations conducted by the Archaeological Survey of India (1952), National Institute of Oceanography (1981) and the informations provided by fishermen indicate the depth of the sea suddenly goes down to about 45 Kms at a distance ranging from 15 to 25 Kms. Surface exploration and excavations done in Kaveripoompattinam have brought to light a vast brick built Jetty used for loading and unloading purposes. A number of Rouletted potteries were discovered at many places as also a highly coroded Roman coin. The excavations conducted by the Archaeological Survey of India since 1963 has found what appears to be a wharf in the backwaters of Bay of Bengal at Kaveripoompattinam revealing the large scale trading operations including import and export. The structure in shape with a central channel line with two rows of wooden posts laid in Kilaiyur has been identified as a landing pier for boats. The same survey has found square copper coins with elephant on one side and tiger with an uplifted tail on the other side, besides Rouletted wares and black and red wares which indicate that it was a flourishing port in the early centuries of Christian era.

The great Chola capital and harbour city is a memory now. It has been wiped off from the face of the earth and its location is a matter of conjecture. Identifying its site has become incredeble as river Kaveri has changed its course over the centuries. It is no more deep, broad and navigable. In recent years, the water never reaches the sea because it is fully utilised for irrigation and industrial purposes. Construction of dams, branched its banks and a new run way known as Kollidam is formed. The great river has shrunk into a small channel now before it reaches the sea. Such is the transience of urban glory and power over the time.

Madurai

Madurai the traditional Pandya Kingdom was the seat of Talai, Idai and Kadai Sangams of classical Tamil scholars and known as Ten Madurai. It was

on the shores of Indian Ocean destroyed by deluges. There are references in the Silappadikaram and in Kalittogai to the loss of territories by deluge.

Among the ancient kingdoms which held powers over Tamilaham the most powerful were the Imperial Pandyas. Pandyas reigned supreme and had control over Madurai till 13th century eventhough at times the Cholas wrestled for power. Afghans conquered Madurai in the beginning of 14th century and then power passed on to vijayanagar empire, Mughals and British before the current democracy set in. The Pandya rulers reputed for their patronage of arts and architecture, constructed numerous monuments especially temples. Tamil literature such as Silappadikaram, Manimekalai, Ettuthokai and Pattupattu were masterpieces produced under their patronage.

Madurai, Kaveripoompattinam and Korkai were cites which had perfect immunity from the horrors of war. This is what made possible the peaceful persuit of fine arts in the land. Pottery and other refined arts were carried to a high degree of excellence, the dwellers in the cities at all events enjoyed all the luxuries which wealth could purchase. Madurai was guarded by Ur Kavalars and they were assisted by watch dogs. The Ur Kavalars discarded sleep and with lamp in hand came around the towns. They had bows and arrows to shot down thieves and robbers who might resist.

The markets of Madurai (and also Kaveripoompattinam) were known as Nalangadi - the morning market and Allangadi - the evening market. People of different languages and countries were involved in the economic activities as well as residents of Madurai made purchases and exchanged their goods in these busy crowded markets.

The markets of Sangam Age, Madurai had whisks in large numbers for sale. It was manufactured and sold in the Big bazzar. Commission agents, Tharagar wandered about the market streets of Madurai with balance and ambanam in their hands and offered to measure accurately goods for buyers and sellers.

Weaving was a specialised industry in Madurai and till date continues to be one of the leading centres of the handloom industry. It is noted that in the

Madurai market, woolen goods were sold side by side with cotton and silk goods (Silap. XIV:205-207). The textile dealers were known as Arurai Vanigar and they lived in particular suburbs known as Arurai Vidi.

The city has been planned and built according to the ancient town planning principles, in the form known as Nadyavartha with centrally located temple square pattern of roads in concentric form, rampart, moat, etc. The streets are in concentric squares with radical roads converging towards the city. A modest township around the famous Meenakshiamman temple has in recent times developed into the second most populous city of Tamil Nadu. Currently it is the second largest urban agglomeration in Tamil Nadu under the administration of corporation. It is a leading commercial, educational, industrial and cultural centre. Running through the heart of the city is river Vaigai. The city has grown on both sides of the river Vaigai and lies at low altitudes being only about 100 meters above mean sea level. The ground raises away from the city on all sides except the south, with gently sloping beautiful terrain. There are a number of large tanks around Madurai and their wet ayacuts form an important physical feature of the city.

Kanchipuram

In the Northern most part of Tamilagam, along the Palar - Ponniyar river basin flourished a cluster of habitats located in the territories of Velirs (Minor nobles / Chieftains). One of these habitats is Kanchipuram situated on the banks of the river Vegavati, a tributory of Palar was an inland town. Though it is 70 Kms away from the East Coast, it is been referred by Hieun. Tsang as a port. The city has access to the sea at Vasavasamudram through the river Palar. The region was called Tondaimandalam and it was in a strategic zone bordering Satavahana empire of Andhra letting them easy entry to Tamil Nadu. It remained as Pallava's capital and known as Buddha Kanchi during the medieval period.

The Tamil classic Perumpanattupadai refers Kanchipuram as "Mudur" old and busy commercial centre, full of tall buildings of fortified by high walls with large and cool gardens and palaces of never failing patrons. It had human settlements atleast since the first century AD onwards as evident from the discovery of urn burial, ring wells, black and redwares, etc. Kanchipuram had a well guarded

armoury. Tondaiman of Kanchi had an armoury which the poetess was shown around. The armoury was known as Padaikkalak Kottil. The weapons were all greased, garlanded, decorated with peacock plumes. The embassy on which Auvai the poet went from Adihaman Naduman Anji of Tagadur to Tondaiman of Kanchi was a peace mission evidently intended to avert an impending war.

Excavations in the capital town of Kanchipuram included the rouletted ware besides a large amount of conical amphorae like conical jars, a few of them kept in a row. They indicate the influence of Roman pottery tradition on the local ceramics and the contact of the city with the Western world. Kanchipuram might had been a manufacturing urban centre as shell bangles have been found in abundence in different stages of development from excavations at a place called Pallavamedu. Shell must had obtained from the nearby coastal areas as the city had access to sea through the port of Nirappayar (*நிரப்பெயார்*). Heaps of lime shell are found at Vasavasamudram and it suggests that they were possibly used for tannery as the Romans traded in hides which were exported from these sites. Kanchipuram was a fortified capital of Pallavas. The Kadambas were feudatories of the Pallavas with whom they waged constant wars in the 5th Century AD. The Chalukyas after establishing their power over Kadambas challenged the power of Pallavas. The Pallava King Pulikesen who had opposed the rise of Chalukya is explicitly mentioned in Achole inscription of Pulikesan which says the enemy's powerful troups were made to be obscured by the dust of his army, and to vanish behind the walls of Kanchipura".

Kanchipuram has been for ages a sacred place of Hindus and Buddhists. Hieun Tsang visited the place in 640 AD on his way from Orissa, Kosala and Telugu countries to Vatapi, Nasik and Gujarat. In the 4th century AD Samudragupta claiming victory over many powers of Andhra region won wars upto Kanchipuram and even upto Sri Lanka. He claimed victory over Visnugupta of Kanchipuram. During the time of Gautamiputra Yojna of second century AD Sri Satakari's rule extended upto Kanchipuram. A number of Satavahana coins and coin mould are unearthed. One of the coins has the name inscribed as Rudra Satakarani.

Since Kanchipuram has been under continuous habitation, systematic

archaeological dugging is impossible due to scarcity of potential area for excavation.

The conversion of Buddhist Viharas to Vaishnavaite temples became so common in the later period and it is clearly visible in the architectural features. Currently it is a densely populated municipal town with the hierarchial seat of Hindu Vaishnavaism. The place worldwide known for the high quality Indian silk production.

Arikamedu

Arikamedu is a village located on the mouth of river Ariyankuppam 6 Kms south of Pondicherry, said to be a Virai of the Sangam literature, supposedly a Velir's stronghold. It is referred as Poduka by Ptolemy and in Greeco Roman texts. It is identified as a flourished Indo-Roman Trading Centre by the extensive excavations carried out since 1937 by the French Jouveau Dubremil, Mortimer Wheeler in 1945, Vimala Begky in 1984, J.M. Casd in 1956, etc. They have confirmed the literary evidences provided by the early Tamil and Greeco - Roman texts to the trading contacts between Tamilagam and the Roman world.

The most interesting art pieces excavated testifying for Western trade include beads, gems of Roman made Arrantive pottery with stamped letters, Rouletted wares, Mediteranean shipping amphorae and many of the sherds of amphorae preserving an internal incrustation which is found to contain resin. Besides the objects of cultural value like fragments of Roman lamp, two glass bowls and a gem bearing the head of Augustus in intaglie were unearthed. This gem being untrimmed, it is suggested that Western craftsman resided in Arikamedu.

According to Mortimer Wheeler, Arikamedu was founded during the time of Augustus and lasted for about two centuries on the basis of the date of Arrantine were (C 50 AD), the Rouletted ware and the inscribed sherds found there. Reconstructing the chronology of the site, Vimala Begley has made a reassessment of Wheelers and Casals findings and reported that the age of Arikamedu might be the middle of 3rd century BC. She has analysed her findings to a possible pre-Roman phase at Arikamedu and Pre-Roman contacts with the Mediteranean region as attested by some of the amphorae pieces and Rouletted ware. The

probable date of the Pre-Roman phase would be late 2nd century BC and first century BC.

Of the significant structural evidences excavated from Arikamedu were a large brick structure identified as a ware house and series of tanks or dye vats used for textile trade. The ware house, 135m wide, is oblong in plan with an opening into the river. In the southern part of the city manufacturing establishments are noticed. One of them being two walled courtyards used in the production and dyeing of muslin. It was one of the chief export items from Arikamedu as expressed by Periplus.

Arikamedu was a manufacturing centre for beads as a number of unfinished beads and fragments of semi precious stones, several pieces of obsidian and green jasper of crude glass are found. The glass slag at Arikamedu could have been imported from Rome or from Karaikadu (காரைக்காடு) and Nattamedu (நட்டமேடு). Various types of agate, earnelian, Chaleodomic quartz, crystal line quartz including crystal and amethyst are excavated here. Shell bone, gold, terracotta and glass materials bangles and pendents are also found.

Evidence of the import of food stuffs other than wine into Arikamedu has also been discovered. Nine fragments of containers of garum, a Spanish fish sauce and olive oil jars have also been found and identified. According to Elizabath Will, the discovery of garum suggests that Romans were residing in Arikamedu as it was their speciality and not of any interests to the natives.

After the Iron Age to Roman stage, the sea level dropped appreciably and this might indeed have led to the abandoning of Arikamedu, Nattamedu, etc., as worthy ports. Till the zenith of Christian Era, they rose into spectacular limelight hosting into their ports many foreigners say, the Greek and Romans paving the way for economic growth. It was a golden age followed by consolidation of gains, the empire building and cultural integration of society for a better deal.

The ancient and medieval urban centres are quite different from the present understanding of urbanisation. Even today it is difficult to define and differenciate the various consumer cities, commercial cities, industrial towns, military contonments,

metropolitan cities and coastal ports. Both the histroical and modern Tamil cities are organisational and occupational specific cities accommodating the commercial elite organised into guilds as a substantial component in their structure. It is still yet a little understood phenomenon necessitating further research and development.

REFERENCES

Abdul Majeed A. 1987, "A Note on Korkai Excavations", *Tamil Civilization*, Volume 5 No.1 & 2.

ARE, No.11, 1934-35, "Medieval Buddha Kanchi", *Annual Report on Epigraphy.*

Gowri V. 1987, *Madurai under the East India Company 1801-1857*, Raj Publishers, Madurai.

Imperial Gazetteer of India, 1908, Madras.

Jeyakumar, P. 1994, "Carnelian Beads from the Kodumanal Megaliths", *B.K. Gururaja Rao Felicitation,* (ed.) K.V. Ramesh et.al, Delhi.

Michael Meyers Shoemaker, 1987, *The Ancient Empires of Southern India & South East Asia*, Mittal Publications, Delhi.

Narayana Baby, P. and Shivananda Venkatarao, 1985, "Ancient Ports of the Tamil Nadu Coast Based on Archaeological Evidences", *Tamil Civilization*, Vol.3, No.4, December.

Nilakanta Sastri, K.A. 1978, *South India and South-East Asia*, Geetha Book House Publishers, Mysore.

Rajan, K. 1989, "Early Maritime Activities of Tamil Nadu Coast", *Marine Archaeology of Indian Ocean Countries*, (ed.) S.R. Rao, National Institute of Oceanography, Goa.

Raman K.V. 1989, "Maritime Contacts between Andhra and Tamil Nadu", *Workshop on Potential for Marine Archaeological Research in Andhra Pradesh*, Andhra University, 2 & 3 October.

. . . . . . 1990, "Roman Contacts with Tamil Nadu-South Eastern India-Recent Findings", *International Seminar on India's Cultural*

Relationship with East and South East Asia during 4th to 5th A.D., Madras, 20-21 December.

Sarma I.K. 1990, "India's Commercial and Cultural Intercourse with China", *International Seminar on India's Cultural Relationship with East and South East Asia During 4th to 5th A.D., Madras,* 20-21 December.

Soundra Rajan K.V. 1980, *Glimpses of Indian Culture, History and Archaeology - Archaeological Part of Pondicherry*, Sundeep Prakashan, Delhi.

Subramanian N. 1980, *Sangam Polity*, Ennes Publications, Madurai.

Vimala Begley, 1988, "Rouletted Ware at Arikamedu: A New Approach", *American Journal of Archaeology*, 92.

60

ECONOMICS OF SANGAM AGE

B. BALAMURUGAN

Generally an economy is divided into three sectors - Primary, Secondary and Tertiary. Primary sector refers to agriculture and allied activities; secondary sector refers to industrial activities and tertiary sector is nothing but service sector and it consists of transport, communication, health, education, trade, etc.

An attempt is made here to present the study of Economics of Sangam Age with the help of Sangam literatures (eṭṭuttokai and pattuppāṭṭu). The Economy of Sangam Age is also treated in above mentioned manner as consisting of primary, secondary and tertiary sectors.

1. Primary Sector

Primary sector is nothing but agricultural operations and its allied activities.

1.1 Agriculture

Agricultural Economics may be defined as the Art, Science and Business of producing crops and rearing livestock for economic purposes. Agriculture is a basic and important occupation as it provides not only food stuffs but also essential raw materials for industries.

In Sangam literature we find references about agriculture, agricultural methods etc. Agriculture is termed as *uḻavu* in Tamil and one who does farming is called as *ulavan* (Kandasamy, 1987: 42-43).

In Sangam Age agricultural communities were divided into two, owners

and toilers. Owners were called as '*Veḷirs*' and toilers were referred to as '*U̱lavars*' and '*Kataiyars*'. Toilers were paid in kind.

The whole geographical area was divided into four categories depending on natural and climatic conditions such as *Kuṟiñji* (Hill area), *Mullai* (Forest area), *Marutam* (Field and Plains) and *Neytal* (Coastal area). Among the four categories of land *Marutam* was most suitable for agricultural operations. The cultivable lands were divided into two types '*Nañcey*' and '*Puñcey*'. Land was measured in terms of '*mā*', '*cēy*', '*vēli*'.

In Sangam age paddy was the main crop. There were different varieties[1] of paddy such as '*Cennel*', '*Vennel*', '*Cālinel*', '*Mutantai nel*', '*Ivananel*', '*Tōrainel*', '*Kuḷanel*', '*Tōppinel*', 'Mūṅkilnel' etc., Apart from paddy, grains such millet, ragi etc., pulses like black gram, green gram, horse gram etc., oilseeds like gingily, coconut etc., cash crops like sugarcane, cotton were also produced. Paddy was raised along with mustard and gingily. *Ciṟupāṇāṟruppaṭai* explains about three tier system of raising turmeric, pepper under jackfruit tree[2].

Apart from using natural water resources, such as *aruvi*, *cunai*, āṟu they constructed *kuḷam*, *kēṇi*, *kūval* to store water for lean seasons[3]. Construction and maintenance of the water beds was one of the important functions of the state[4]. Watchmen were appointed by the state to perform this functions[5].

The engineering skill behind the construction of tanks is worth notifying; especially, the construction of banks around the tanks and the depth to increase the water inflow and capacity to hold water[6].

As for agricultural techniques, traditional method of tilling was known as *ēr*. The land was preparred by the application of natural manure[7]. It is worth quoting the fact that U.S.A is trying to switchover to natural manure instead of chemical manure. In U.S.A the prices of vegetables produced with the help of natural manure are higher[8]. Seed selection was done in such a way to increase productivity[9]. There is no reference about pests and pesticides in Sangam literature. To protect crops and grains from mice, birds and cattle, agricultural labourers particularly women raised temporary sheds - '*Paraṇ*' in the field itself and stayed

there throughout the day to lookafter the crops[10]. Weeding and harvesting was done by women labourers.

As they had followed all these techniques like preparing the soil, using good seeds, manuring, weeding and protection of fields, they were able to produce more in a small piece of land. The average productivity was 1000 '*Kalam*' per '*Veli*'[11]. The Age of Sangam could be consisdered as 'the Golden Age of Agriculture'.

1.2 Allied activities

Allied activities include fishing, poultry farming, cattle farming, horse farming etc., cattle farming includes rearing of '*erutu*', '*pacu*', 'āṭu' for the prupose of getting food stuffs like milk, butter, ghee, mutton and for ploughing. So the cattle helped in agricultural operations and at the same time supplied food articles. Poultry was also reared for getting foodstuffs. Fishing was an occupation in '*Neytal*'. Fishes were processed and exported. Fish oil was extracted and used for lighting purpose in '*Neytal*' area[12]. Horses were brought up to help the state to maintain cavalry and for transportation purpose.

2. Secondary sector

Secondary sector denotes industries. Industries are generally divided into large scale, small scale and cottage industries. Large scale industries were estabilished in India during British period especially after Industrial Revolution. So there could not be any reference about large scale industries in Sangam Age. We have references only about ship building in Akanānūṟu[13].

The industrial activities mentioned in Sangam literature refer only to cottage industries. Handicrafts, handloom, pottery, goldsmithy, blacksmithy, carpentry etc., were the cottage industries. Carpenters produced chariots for '*Tērppaṭai*' and carts and things needed by the people[14]. Blacksmiths produced '*Vāḷ*', '*Vēl*', (sword) and agricultural implements[15]. Goldsmiths produced ornamental jewels for royal family and others[16]. Potters produced kitchen articles and also '*tāḻikaḷ*' (something like pot) for burial[17]. Weavers produced handoven, silk, cotton, woolen and shawl - paṭa:m[18]. It is surprising to know that they had exported these goods

to Rome where the fineness of these items were appreciated. The other cottage industries which functioned in Sangam economy were oil extraction, tailoring, tanneries, basket weaving, etc.

Lack of transport facilities, constant threat of war and small size of population made these industries to operate on a small scale. Therefore they supplied the local needs and exported only a part of their production. The technology was traditional and not mechanised as it is now. Mostly family labour was utilised and these activities were carried out in a portion of residence and not in a factory shed as in the case of modern factories. Women also helped their male members in carrying out these activities.

3. Tertiary sector

Tertiary sector is also known as service sector. It comprises of transport, communication, education, health, trade etc.

3.1 Transport

In Sangam period there were two types of transport. Roadways and Waterways. Internal transport was facilitated by roads. '*cakatam*', '*kūtāppanṭi*' etc., (Devaneya Pavanar, 1992:P.58) were the means of road transport to transport passengers and commodities[19]. *kāḻai, kutirai, kōvērukaḻutai* were also used for transporting goods.

There were state highways connecting bigger towns. The king appointed soldiers as securities to guard men and materials passing through such highways[20].

For inland transport as well as for international transport waterways were used. '*Parical*', '*Kaṭṭumaran*', '*Ōṭam*', 'Nāvāy' were the means of waterways (Deveneya Pavanar, 1992; p. 58)

3.2 Communication

Though inland roads were maintained and guarded no references could be found regarding communication system. The kings had received ambassadors from neighbouring kingdoms. It could have been a method of sending messages

from one territory to other. For sending messages silk clothes and palm leaves were used as writing materials. Beating of drums (*'Murasu'*) was an other method of collecting people and passing information to them. Puram 390 tells about *'Pothiyal'* - a common place where people gathered for celebrating a festival or for discussing development schemes or for conducting judicial enquiry. This could be presumed to be one form of communication.

3.3 Education

Sangam itself means an Academy of learned persons. There were nearly 500 poets during Sangam Age. We find women poets in Sangam. The Sangam people had a chance to express their views and discuss various matters in Sangam[21]. It was considered as the primary duty of the father to educate children[22]. There were only private teachers.

The teachers were known as *'Kaṇakkāyaṉ'*, *'āciriyaṉ'*, *'Kuravaṉ'* etc., Education was not restricted to one section of the society. On the basis of Sangam literature it is inferred that education was common to all.

3.4 Health

There are references about diseases and medical treatment in Sangam literatures. There were only private medical practitioners. Patiṟṟuppathu explains about surgery as a medical treatment for curing wounds[23]. Medical practice was treated as service and not as business[24].

3.5 Trade

Trade may be divided into internal trade and international trade. Internal trade means exchange of commodities within the state territory. International trade means trade between nations. Both cetegories of trade were based on barter exchange. In most places salt was used as medium of exchange along with gold. *Akanāṉūru* and *Kuṟuntokai* explain about exchange of paddy for salt[25]. In internal trade something like credit system was followed, and it was referred to as *'Kuṟiyetirppu'*[26]. Internal trade was based on the principle of just price and there was no exploitation[27]. In Sangam Age people had well organized marketing facilities.

In exchange of rice, fish, salt and milk were sold as per accepted rates. In Madurai, there were separate bazaars known as 'Kul̄avīti' for marketing grains and pulses.

Regarding international trade there is a reference in '*Puṟanāṉūṟu*' about ships reaching a port on the banks of Cauvery[28]. '*Paṭṭinappālai*' tells about collection of customs duty at port by the customs accountant. The customs accountant weighed the bags and put the king's seal on the bags and then collected the duty.[29] Greeks and Romans exchanged gold for pepper, Arabs exchanged horse for jewels[30].

Conclusion

From the above observation it may be concluded that Sangam Economy was predominantly an agricultural economy and it was self sufficient. The self - sufficiency may be attributed to the then prevailing socio-politico-economic factors. The rulers were benevolant monarchs. Welfare of the people was their primary concern. They promoted irrigation facilities - *Kallaṇai* constructed by Karikal Cholan is the best example for water management. They imposed low rate of taxes and provided more facilities to promote the welfare of the people.

As far as social factors are concerned the society was more value oriented. It was a casteless society. Dignity of labour and education were recognised.

As for economic factors, people were hard working. They never practised hoarding. They charged just prices. The credit system was based on oral promise.

The traditional elements still have their hold in the rural area of the present age is an irrefutable fact. This paper highlights only certain basic economic concepts of Sangam Age which can be elaborated upon.

FOOT NOTES

1. muṭaṅkupuṟac cenneṟ ṟīiyar ōṟaṅku .... Akam : 303-12
   kulakkīḻ viḷainta kaḷakkoḷ veṇṇel .... Puṟam : 33-5
   cāli nellin ciṟaikoḷ vēli .... Poru : 46-8
   muṭantai nellin viḷaivayal paranta .... Patiṟ : 29-3
   aivana veṇṇel kurūum nāṭanoṭu .... Naṟ : 373-1
   tōppik kaḷḷoṭu turūuppali .... Akam : 35-9

2. painkaṟi nivanta palavin nīḷal
   mañcaḷ mellilai mayirppuram taivara .... Ciṟupāṇ : 43-44

3. kuḷakkīḻ viḷainta kaḷakkoḷ veṇṇel ... ... Puṟam : 33-4
   vēṭṭac cīrūr akaṅkaṇ kēṇi .... Naṟ : 92-5
   pūval paṭuvil kūval tōṇṭiya .... Puṟam : 319-1

4. nīrum nilanum punariyōr īṇṭu
   uṭampum uyirum pataittici nōre .... Puṟam :18-22-3

5. mārik kuḷattu kāppāḷ annan .... Aiṅk : 206-2

6. aṟaiyum poṟaiyum maṇanta talaiya
   eṇṇāḷ tiṅkaḷ anaiya koṭuṅkarait
   teṇṇīr ciṟukuḷam .... Puṟam : 118-1-3

7. muṟaipaṭu pacuṅkāṭṭu arilpavar mayakkip
   pakaṭupala pūṇṭa uaḻavuṟu ceñcey
   iṭumuṟai nirampi ākuvinaik kalittu .... Akam : 262 -1

8. ēr uḻavan, Fortnightly, (1984) : P.8, journal 5, Coimbatore.

9. kuralunaṅku vitait tinai .... Puṟam : 333-12

10. kaḷiṟṟuttuppu añca puliyatan itaṉattu
    cirutinai viyaṇpunam kāppin .... Naṟ : 308-9

11. tuḷi patanaṟintu poḻiya
    vēli āyiram viḷaika nin vayalee .... Puram : 391-21

12. mīn ney aṭṭik kiḻiñcal pottiya
    cirutī viḻakku .... Naṟ : 175-3-4

13. ulaku kiḷam tanna urukeḻu vaṅkam
    pulavut tiraip peruṅkaṭal nīriṭaip poḻa......... Akam : 255:1-2

14. vaikal enter ceyyum taccan
tiṅkaḷ valitta kal annone .... Puram : 87

15. karuṅkaik kollan irumpu vicaittu erinta
kutat tiṇṇicai .... Perum : 437-439

16. uḷḷar kollo toli kiḷḷai
....
nilankari kaḷḷiyan katiran tore .... Kurun : 67

17. iruḷ tinin tanna kuruuttirantiraḷ paruuppukai
akaliru vicumpin urum cuḷai .... Puram : 228

18. Maṭattakai mamayil panikkumen rarulip
pataam itta keṭaa nellicaik
kaṭaa yanaik kaliman peka .... Puram : 145

19. Naravuvay uraikkum naku mutir ninavattu
....
non pakaṭṭu umaṇar olukaiyoṭu vanta .... Cirupaṇ : 55

20. Utampiṭit taṭakkai yoṭaa vampalar
....
villuṭai vaippin viyankaṭ tiyavin .... Perum : 78-82

21. Pal keḷvit turai pokiya
tollaṇai nallaciriyar
uraḷ kurit teṭutta urukelu koṭiyum .... Paṭṭina : 169-71

22. Inru puran tarutal enralaik katane
....
Kaḷirerintu peyartal kaḷaikkuk kaṭane .... Puram : 312

23. Minter kotpir panikkayam muḷkic
....

ampucēr utampinar .... Patir : 42:2-5

24. varuntiya cellal tīrtta tiranari yoruvan
maruntarai kōtalin kotiyatā .... Kalit

25. nellin nēre venkal uppu .... Akam : 140-7
nellum uppum nērē .... Akam : 390-8
uppai māri venner rīyīyiya .... Kurun : 269-5

26. netunkuri yetīrppai nalkiyōrkkum .... Puram : 1-40

27. kolvatūun mikai kollātu kotuppatūun kurai kotātu
Palpantam pakarntu vīcum .... Patti : 205-211

28. .... kūmpotu
mīppāy kalaiyātu mīcaipparan tōntātu
Pukāarp pukunta perunkalam .... Puram 30:10-12

29. vaikaltōrum acaivinri
ulku ceyak kurai pātātu .... Pattin: 124-139

30. yavanar tanta vinaimān nankalam
ponnotu vanta kariyōtu peyarum .... Akam: 149.9-10
vilumiya nāvāy perunīr occunar
nanantalait tēyettu nankalan uymmār
Punarntutan konarnta puraviyo tanaittum .... Maturai : 321-33

BIBLIOGRAPHY

1. கந்தசாமி. இல. (1987), *தமிழர் வேளாண்மை மரபுகள்*, கலைச் செல்வம், பதிப்பகம், கோவை.

2. தேவநேயப் பாவாணர் (1992), *பண்டைத் தமிழர் நாகரிகமும், பண்பாடும்*, சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை.

3. தமிழண்ணல் (1975), *புதிய நோக்கில் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு*, மீனாட்சி

புத்தக நிலையம், மதுரை.

4. சுப்ரமணியன், ஏ.வி. (1983), *புதிய கோணங்களில் சங்க இலக்கியம்*, வானதி பதிப்பகம், சென்னை.

5. தண்டாயுதம், இரா. (1978), *சங்க இலக்கியம் (எட்டுத்தொகை)*, தமிழ்ப் புத்தகாலயம், சென்னை.

6. பரமசிவானந்தன், அ.மு. (1972), *சமுதாயமும், பண்பாடும்*, தமிழ்கலைப் பதிப்பகம், சென்னை.

7. பிள்ளை, கே.கே. (1975), *தமிழக வரலாறு - மக்களும் பண்பாடும்*, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், சென்னை.

8. கோமதிநாயகம், பி. (1991), *தமிழகச் சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாறு*, ஜெயபிரசாத் பதிப்பகம், மதுரை.

9. பாலசுப்ரமணியன், சி. (1977), *இலக்கிய அணிகள்*, பாரி நிலையம் சென்னை.

10. Gnanambal. K. (1947), *Home life among the Tamils in the Sangam Age*, The Central Art Press, Madras.

11. Kathri Mahadevan (1987), *Cultural heritage of Ancient Tamil*, Eragam, Madurai.

12. Sadhu & Singh (1993), *Fundamentals of Agricultural Economics*, Himalaya Publishing Delhi.

13. Sankaran.S. (1992), *Agricultural Economy of India*, Margham Publications, Madras.

14. Subramanian, S.V., Veeramani.V. (Ed) (1987), *Çultural heritage of Tamils.* International Institute of Tamil Studies, Madras.

15. Venkata Reddy. K. (1984), *Economic Structure of Indian Agriculture*, Himalaya Publishing, Delhi.

16. William Henry Hudson (1971), *An Introduction to the study of literature*, Kalyani Publishers., Ludhiana.

61

HYPERLINKED TAMIL POEMS

V.S. RAJAM

Introduction

Tamil literature has enjoyed a rich tradition of documentation - through bardic recitation -> palm leaf manuscripts, copper plates, stone slabs -> fine print. The marvel of modern technology has revolutionized this tradition by enabling us to give Tamil texts an electronic form: a sophisticated transfer from paper to computer disks. Computer technology, in turn, offers three major "tools" / "mechanisms" for us to get ahead in this captivating revolution. These tools/ mechanism are (i) gigantic electronic repository for our innumerable texts, (ii) easy access to these texts and their various sections and (iii) techniques to manipulate these texts. Now we can store countless number of texts and related information in the computer,have quick access to any part of the stored data, and reformat the appearance of a text to meet our needs without destroying its authenticity and integrity. And, by all means, we can preserve and invaluable literary treasure and pave a way for everyone to enjoy it. This paper is about the steps we need to take in that direction by storing, manipulating and accessing Tamil literature using computers.

This paper introduces and focuses on the most effective technique of "*hyperlinking*" which is becoming very popular now. The paper contains the following sections:

1. Traditional method vs. hyperlinking
2. The hyperlinker and the user

4. The user's role

Traditional method Vs. Hyperlinking

As we all know, *traditional presentations* of Tamil literature have various components. For example, the traditional presentation of a printed Tamil poem normally has components such as the poem itself as it was received from palm-leaf manuscripts or elsewhere, the commentator's parsed rendition of the poem, and the commentary with numerous cross references to other poems and texts. Almost everything about the poem is collectively visible in one place, flowing through one or more consecutive pages.

"*Hyperlinking*", which is a technique comparable to a spider's spinning a web, provides an alternative method to deal with information. With this technique, we can have a multidimensional approach to information; we can make electronic links to an enormous, even unmanageable, data stored in the computer. This technique can be applied to process any type of Tamil corpus-prose, poetry, or inscription. Once the data is stored, we can use the technique of *hyperlinking*.

* to put links connecting various parts of the stored data, and
* to retrieve any amount of information from the stored data

Here, we have a sophisticated choice. We can be lavish or selective about providing as well as retrieving information. The text that has gone through the process of hyperlinking is called a "*hypertext*". Note that any type of Tamil text can be transformed into a hypertext.

The "*HYPERLINKER*" and the "USER"

As in any similar situation, there are two types of people involved in the process of hyperlinking - a "*hyperlinker*" (or, "*Web chief*") who links the information and the "*user*" who seeks the information. We can think of them as an *author* and the *audience* or as a *producer* and a *consumer* respectively. The hyperlinker, in the role of an author or a producer, has to know how to store and "*link*" various parts of the data, and how to present the linked information to the user. Then, all the user needs to learn, as an audience or a consumer, is the art of

'navigation', that is, to be able to travel (or, '*surf*') through the links.

The Hyperlinker's Role

The hyperlinker has three basic tasks to perform: storing the data, manipulating the data, and connecting the various parts of the data.

Storing Tamil Literature

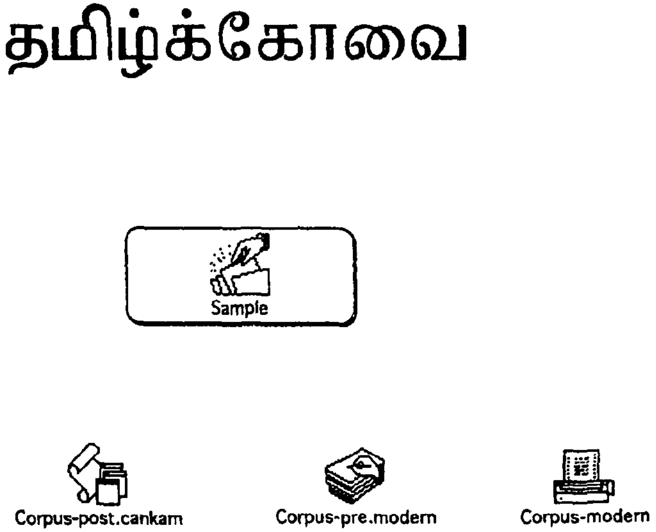
As "hyperlinkers", we can store the huge corpus, which I would like to refer to as the "*mega-corpus*", of Tamil literature in parts, each part representing the period or type of the texts under consideration. One way of storing Tamil literature is to store in "*repositories*" as illustrated in Figure 1.

தமிழ்க்கோவை

Tamil Database ©

Dr.V.S. Rajam Berkeley, CA.

Figure - 1



According to the configuration in Figure 1, the mega-corpus of Tamil literature is stored in four repositories, symbolically represented by the labels Corpus -

cankam, Corpus-post. cankam, Corpus-pre. modern and Corpus-modern. However, note that each of the labels - Corpus-cankam, Corpus-post.cankam, Corpus-pre.modern and Corpus-modern-shown in Figure 1 is just a *gateway* or a *pointer* leading to the actual texts. There might be some intermediate gateways we have to pass through before we could gain access to the actual texts. For example, Figures 2-3 present such intermediate gateways named after the individual texts/ anthologies/compilations that are stored in two repositories - Corpus-cankam, Corpus-post.cankam - indicated in Figure 1.

Figure - 2

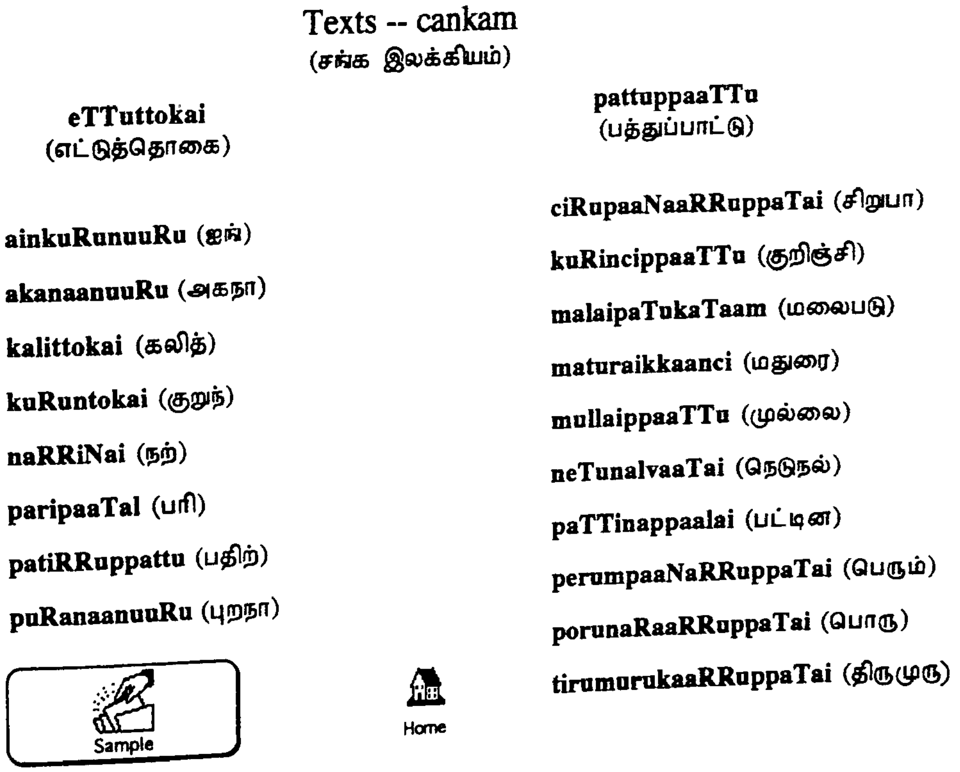
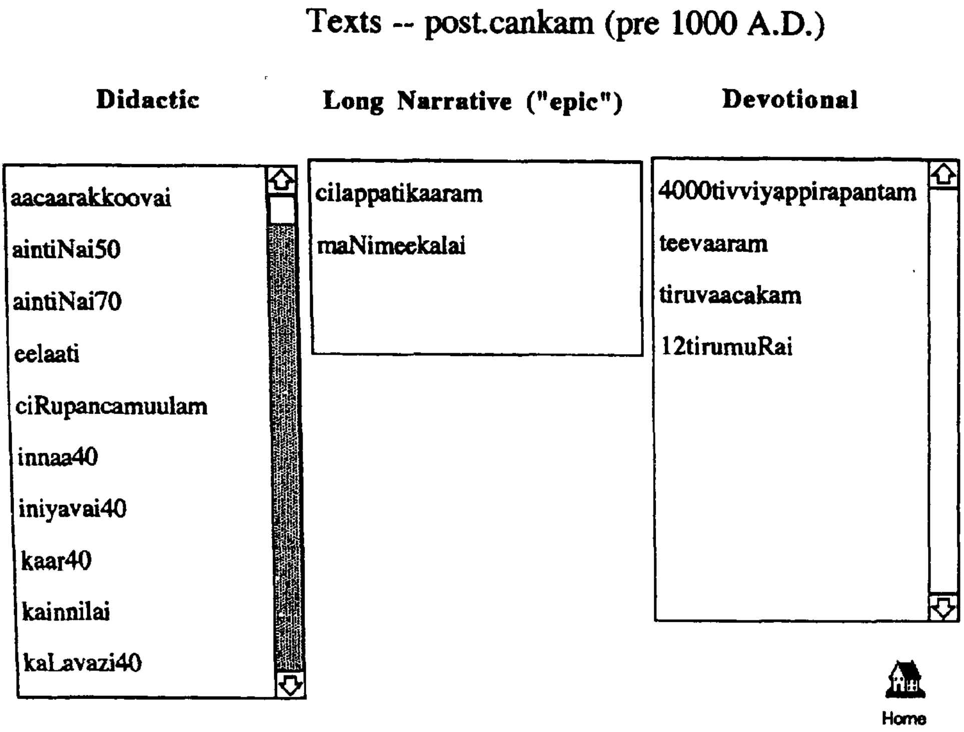


Figure - 3



Each of the intermediate gateways placed in Figures 2-3 leads us to the actual texts and the individual verses contained therein.

Figures 4-7 give one sample from each repository of the Tamil mega-corpus.

Figure - 4

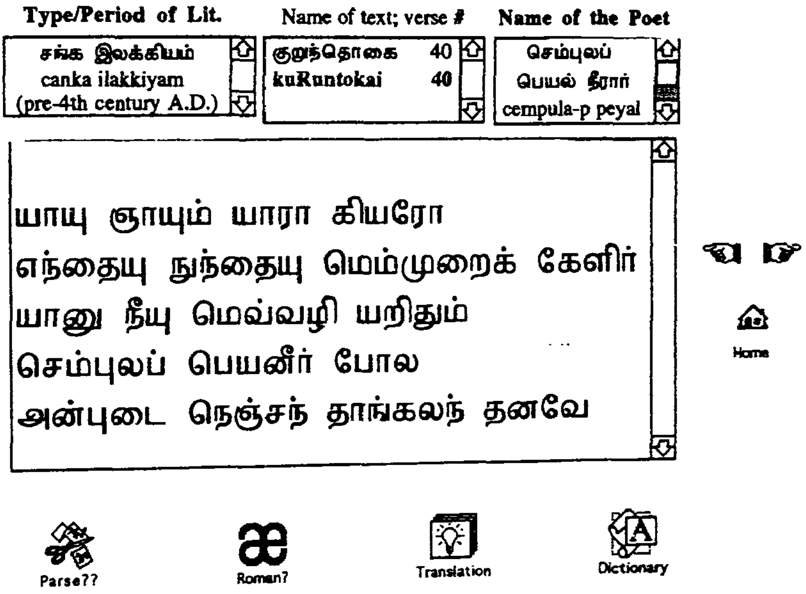


Figure - 5

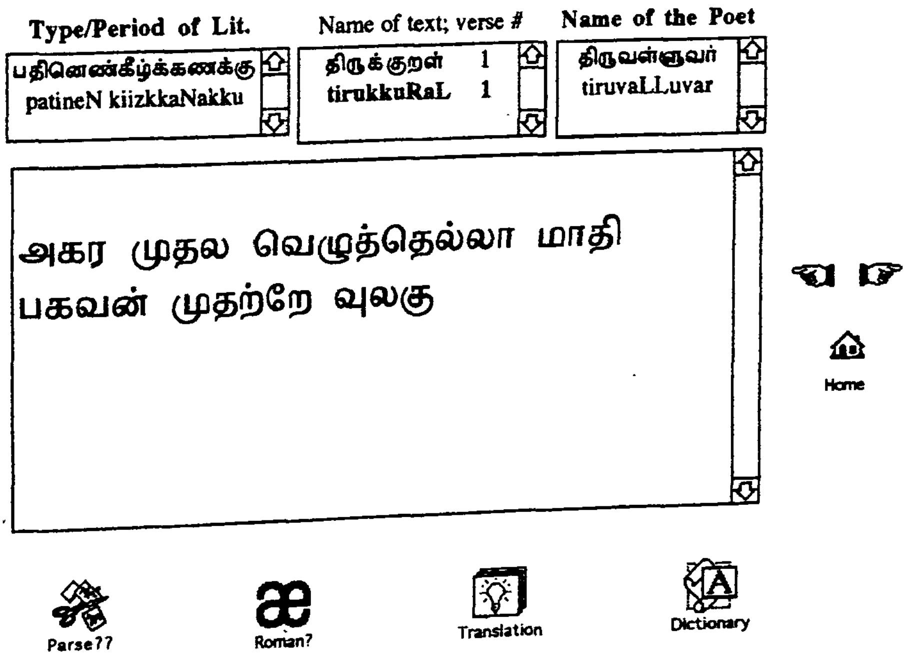


Figure - 6

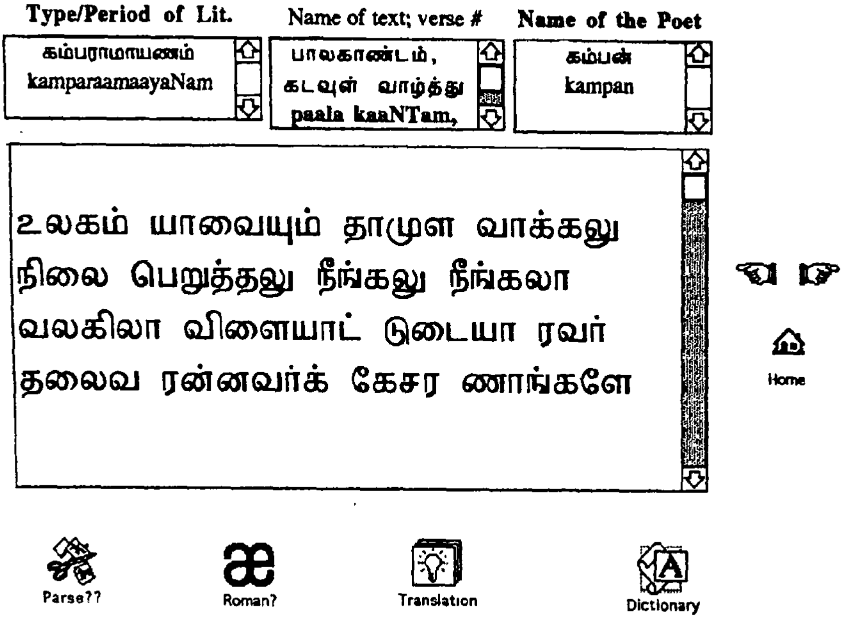
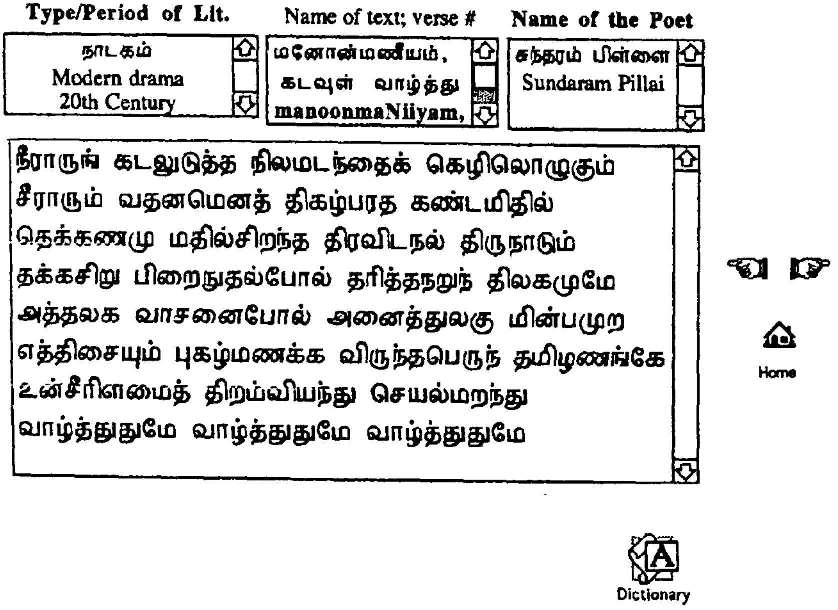


Figure - 7



Figures 1-3 and 4-7 show just one way of storing the mega-corpus of Tamil

texts. There are three levels of storage here. The first level (Figure 1) is *group - oriented* : here, we divide the entire mega-corpus into a certain number of groups depending on their period or type. The second level (Figures 2-3) is *lebel/name - oriented*: here, we assign the individual texts or anthologies / compilations to appropriate groups. The third/last level (Figures 4-7) is *item-oriented*: here, we discern and present the actual texts or individual verses from different groups.

Manipulating the Tamil Data

Once the basic task of storing the data is complete, as visualized in Figures 1-7, we can proceed to manipulate/process the data to meet our needs and the needs of the users. Here, we can build several tiers to single items. For example, we can parse the poems, render them in Roman script, translate them and provide a glossary for them. Figures 8-11 illustrate one such instance, where one poem (*kuruntokai 40*) is parsed, rendered in Roman script, translated, and followed by a glossary.

Figure-8

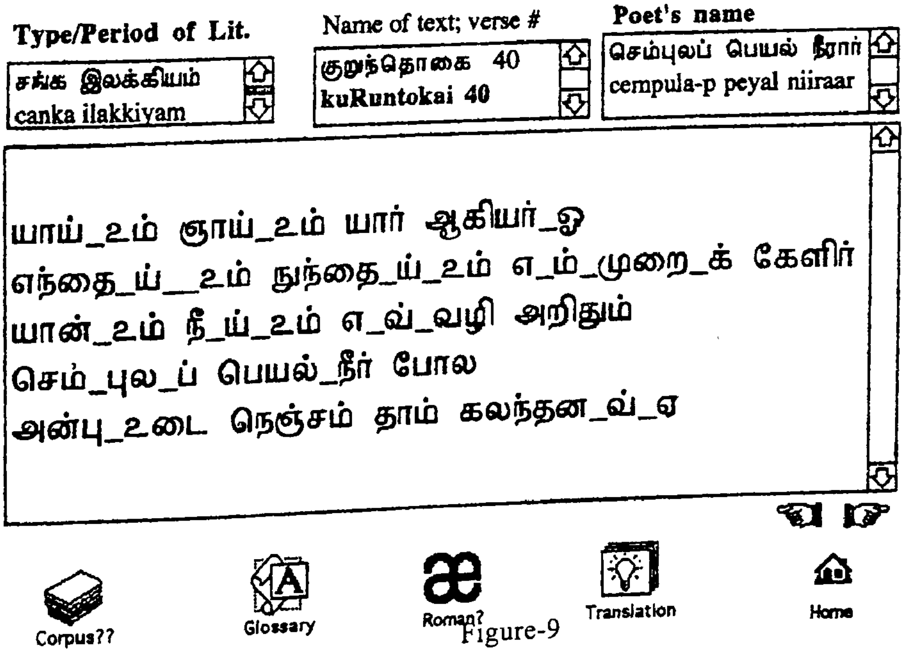


Figure-9

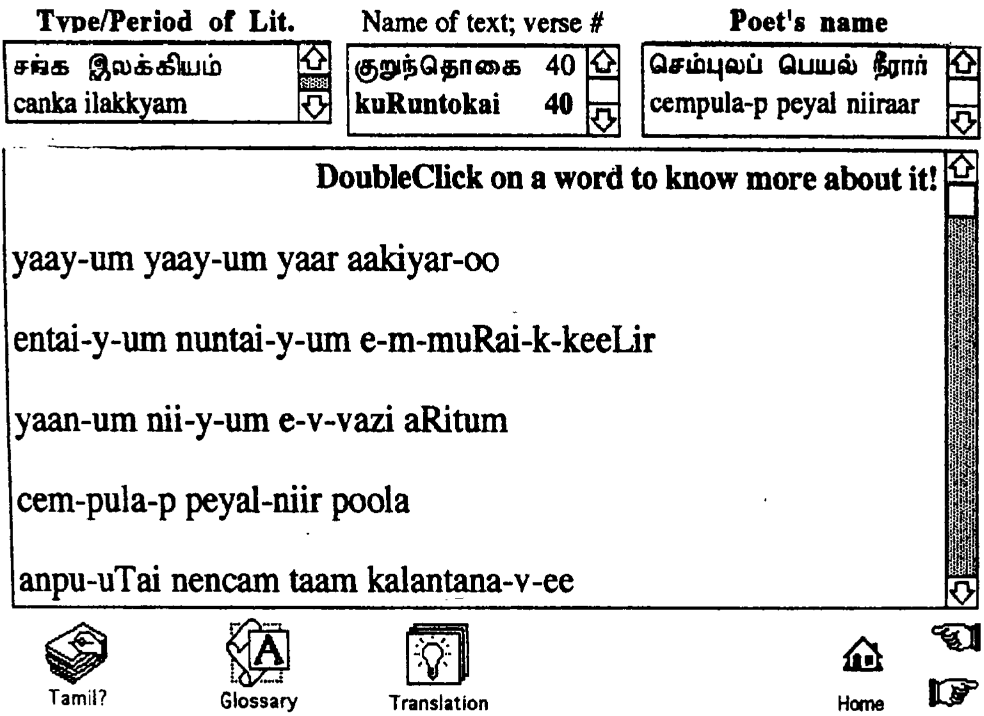
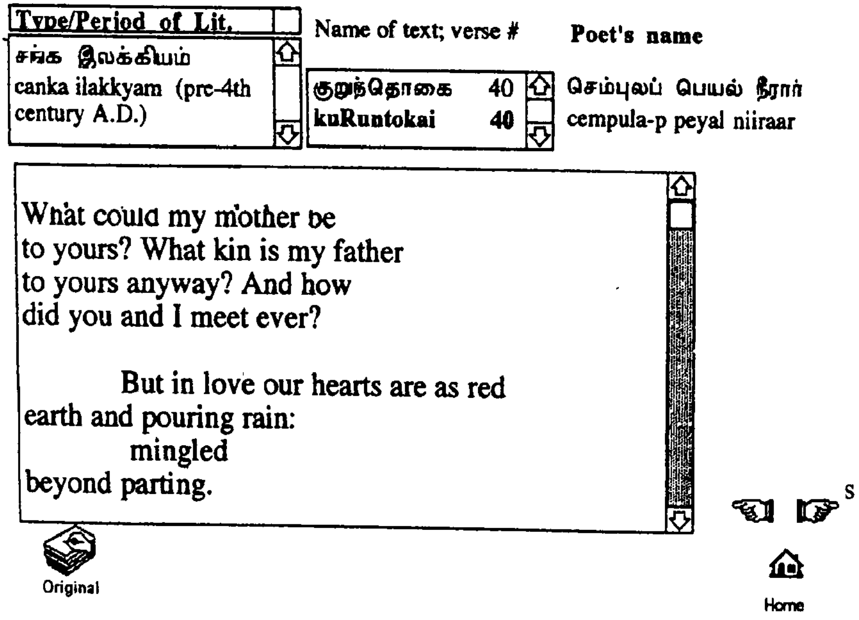

Type/Period of Lit.
சங்க இலக்கியம்
canka ilakkyam
Name of text; verse #
குறுந்தொகை 40
kuRuntokai 40
Poet's name
செம்புலப் பெயல் நீரார்
cempula-p peyal niiraar
DoubleClick on a word to know more about it!
yaay-um yaay-um yaar aakiyar-oo
entai-y-um nuntai-y-um e-m-muRai-k-keeLir
yaan-um nii-y-um e-v-vazi aRitum
cem-pula-p peyal-niir poola
anpu-uTai nencam taam kalantana-v-ee
Tamil?
Glossary
Translation
Home

Figure-10


Type/Period of Lit.
சங்க இலக்கியம்
canka ilakkyam (pre-4th century A.D.)
Name of text; verse #
குறுந்தொகை 40
kuRuntokai 40
Poet's name
செம்புலப் பெயல் நீரார்
cempula-p peyal niiraar
What could my mother be
to yours? What kin is my father
to yours anyway? And how
did you and I meet ever?
But in love our hearts are as red
earth and pouring rain:
mingled
beyond parting.
Original
Home

yaay	யாய்	"my mother "
um	உம்	"and"
ñaay	ஞாய்	"your mother"
yar	யார்	"who"
aakiyar	ஆகியர்	"they have become"
oo	ஓ	interrogative marker, occurring at the end of a word
entai	எந்தை	"my father"
y	ய்	glide
nuntai	நுந்தை	"your father"
e	எ	interrogative marker, occurring at the beginning of a word
m	ம்	augment
muRai	முறை	muRai manner, way, method
k	க்	augment
keeLir	கேளிர்	"relatives"
yan	யான்	"I"

Home

Furthermore, we can provide cross references to the words occurring in a poem under analysis, as shown in Figures 12-14.

Figure-12

Word/Item searched	Meaning	Grammatical description
yaay	my mother	noun

Cross Reference:

DoubleClick on the name of the text you want to look at.

aka 12-1, 18-17, 60-15, 150-6, 203-2, 240-9, 276-15, 298-17, 302-15, 321-16

aink 1-3, 2-3, 3-3, 4-3, 5-3, 6-3, 7-3, 8-3, 9-3, 10-3, 186-5, 253-4, 272-5, 384-3

kali 39-21, 105-62, 107-11, 107-15, 108-33, 111-2, 11-23, 115-6, 115-8, 116-10

kuRu 9-1, 10-1, 40-1, 51-4, 198-8, 244-6, 248-7, 269-4, 294-8, 374-1

naRR 55-7, 72-6, 134-6, 150-11, 258-2, 295-3, 301-8, 393-5, 368-9, 376-12

Glossary Roman7 Home

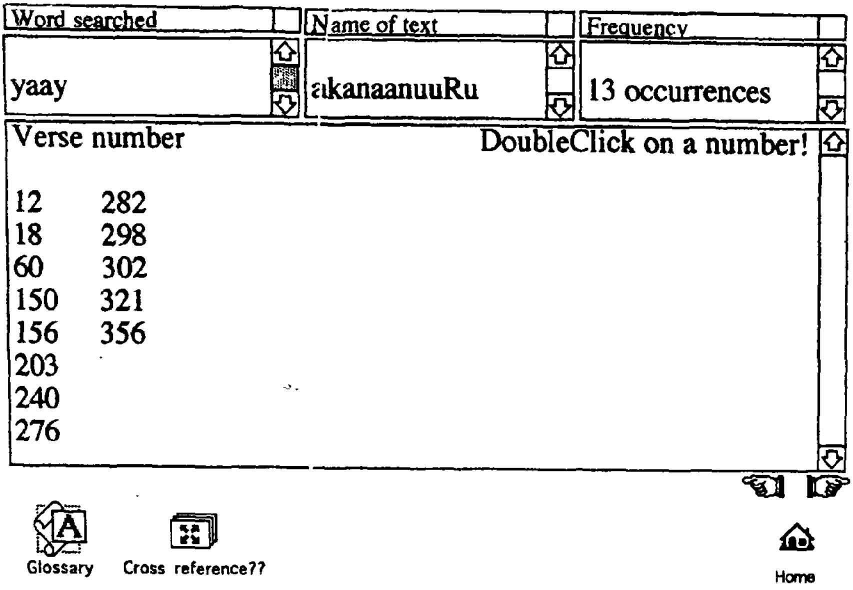
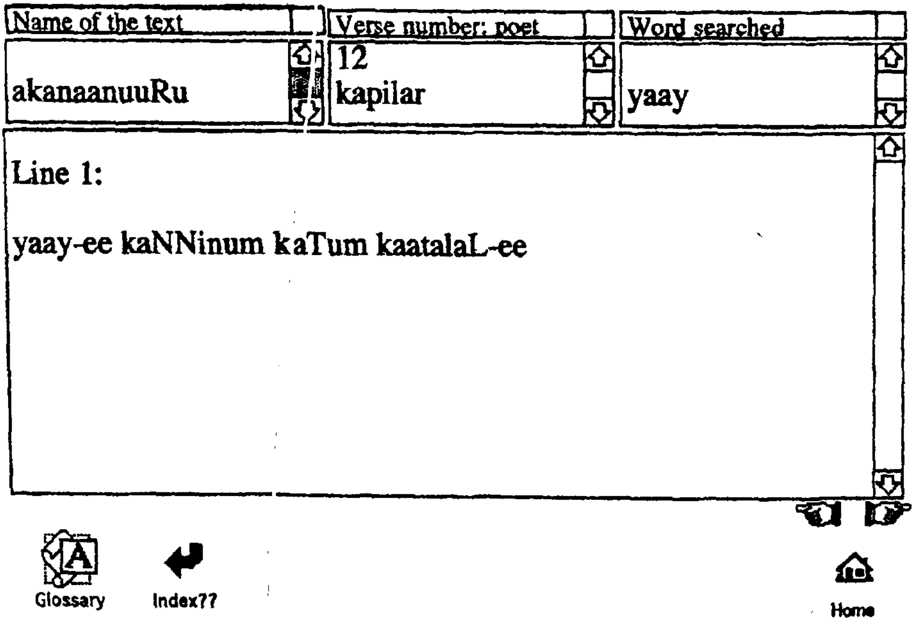


Figure-14



Figures 1-14 show the successive stages of storing and manipulating the

data. Once we accomplish the task of building several tiers to a single item, as illustrated in Figures 8-14, the data is ready for becoming a multi-dimensional entity. Subsequently, the dynamics of hyperlinking comes into play.

Hyperlinking

As noted earlier, the technique of connecting various parts of the data is called hyperlinking. It allows us to turn a rigid sequence of items into a flexible, non-sequential and multi-dimensional occurrence of those items. We as hyperlinkers, have to make use of the notion of "*gateways*" or "*pointers*" to turn a rigid sequence into a multi-dimensional occurrence. A *pointer* is a reference point between two aspects/phases of the data, say for example, between a poem and its parsed rendition or between a poem and its translation.

We can create the pointers to appear in different forms, such as an icon/ image or a word that is *highlighted*, non-highlighted, or underlined. Thus, for example, Figure 1 has five gateways or pointers, labelled Corpus-cankam, Corpus-post.cankam, Corpus-pre.modern, Corpus-modern and Sample. Each of the pointers in Figures 1-14, is represented by an icon with a label, whereas Figures 2, 3, 9, 12-13 contain words as well as icons serving as pointers.

Note that the pointers are also known as "*controls*". The function of a pointer/control is to lead the users to where they want to go in the process of seeking information. As such, the pointers/controls are not dumb inactive entities. If they are inactive, they are neither pointers nor controls. However, they have to be activated through devices such as a *mouse button, cursor* and *a key* from the keyboard. The process of activating a pointer/gateway will become obvious only when demonstrated.

There are software which we can use to create pointers/controls, even if the data has been stored through different mechanisms like word processing, scanning, etc. These software have different features and are different for computers that are used at a micro level and for computers that are used at a network level. Apple's *Hypercard* is one such micro-level software and NCSA *Mosaic* is an example of a network-level software, both of which are excellent devices for

hyperlinking.

We can use a software like the Hypercard or Mosaic to transform any Tamil text into a hypertext. Each of these software has its own merits, apart from the nature of accessibility it provides. One could use any one of them, depending on the availabilty of computer equipment and other resources. The demo accompanying this paper uses the Hypereard.

The User's Role

The users' role is very simple in the dynamics of hyperlinking. Anytime the users want to go from one aspect/phase of the data to another, they have to go through the pointers/gateways. The travel through the gateways is known as "*surfing*".

By surfing through the links, the users can get any amount of information they want. For example, if the users want to know about a particular word in a "*hyperlinked*" poem, all they have to do is to "*select*" that particular word with proper devices (*cursor, mouse button*) and they will see all the information relevant to the word under question displayed instantly on the computer screen.

Conclusion

All of the above scenerio assumes that the hyperlinker has made provisions for any kind of navigation by the users. With sufficient resources, proper cooperation between the hyperlinkers and the users will create an excellent environment for everyone to enjoy an invaluable treasure.

62

THE IMPACT OF TELEVISION ON FAMILY COMMUNICATION

T. MANONMANI

Family is regarded a basic social institution as the whole society begins with the family. It provides each person with his main link to wider society, a continually replenished living entity. Family is the multi-dimensional organisation for many of the principal life functions of the individual and society. Briefly these functions include meeting the emotional needs of each family member, transmitting various culturally prescribed values and behaviours to the children and providing an atmosphere for growth and development (Mandelbaum, 1972: 43)[1]. Any disruption in any one of these functions usually affects others so that the entire system is collapsed.

Interpersonal communication or interaction, the kind of communication exists in the family is a fundamental process and a vital link in the human chain. When the spouses and children are in constant emotional contact, the level of communication emphasises their interpersonal relationship which establishes mutual understanding and so it regulates each other in the nature of their interaction in order to avoid disharmony. Hence, many psychologists stress the importance of communication between the spouses and the children to the satisfaction of each and thus gain from the family relationship. Karlson stresses the strong association between communication and material satisfaction for Kinship durability and relationship stability (Karlson, 1951:34).[2] The relationship progresses on a positive tone with continual increase in the level of harmony, while the actions and reactions of individuals in a relationship are consistent with their needs and goals (Manonmani,

1992:40).[3] So the degree of interpersonal communication inside the family should not be decreased at any cost.

In the current era of technology, family communication has been affected to the maximum not only by the changes of socio-economic, cultural, political scenario but also by the advancement of communication technology. The continuance of technological innovations like Satellite delivered traffic of all types, Direct Broadcasts, Cables, Fibre optics, Computers, Data Bank, Integrated Services Digital Networks, Informatics, Remote Control, Multiplexers, the new addition range from electronic banking and electronic mail and all kinds of new interactive technologies provide many services extending their arms in influencing all walks of life. Electronic revolution paves the way to initiate to have an intimate dialogue between man and machine and to draw companionship from the keyboards and T.V. screens. The home the ultimate Cocoon has become a total media environment.

High consumption of communication media especially Television directly affects the communication behaviour of humans. Mass media communication has developed a certain model of conversation by using 'personal pronouns' in their messages as to addressing the audience directly in order to reduce the gap between the audience and the medium (Schudson, 1978:64)[4]. This technique adopted in the audio visual medium can transcend its audience and keep them in an alpha state and create a kind of arresting mental atmosphere. Hence, the electronic media may control over a mass society, and shape a new mankind (McLuhan). For all these reasons, UNO has declared the year 1994 as the International year of the family. The notion behind the declaration has generated deep concern over the level of interpersonal communication inside the family to perform cultural activities, kinship durability, relationship stability and the unity of the family.

There are two lines of research repeatedly comparing television and interpersonal interaction. Uses and gratification researchers concern with,

1) 'Para social interaction' of audience with T.V. characters. T.V. technology simulates interpersonal communication and so it acts as an able substitute for interpersonal conversation.

2) An interpersonal utility gratification of T.V. ie. one of the motivations watching T.V.is its potential usefulness in future interactions with other people. T.V. is more likely a by-product of viewing than a reason.

Neither one offers a fruitful approach for studying media uses and gratifications and effects. The first line can be argued that T.V is potentially often chosen as a functional alternative to interaction with other people, but it is not a real interaction like face to face because the audience is unaware of the T.V. characters. The second also is incomplete because Does T.V. as mentioned earlier transcend it's audience in an alpha state or mesmerise only to talk about it's characters? All these researches reveal the potential functional analysis of T.V. technology at the individual level and fail to reveal the dysfunctional analysis and also to how it affects the family unit in particular and society in general.

Generally one can observe that T.V. technology insulates and isolates individuals from one another even inside the family and it affects the family communication patterns. So the ultimate aim of the study is to reveal that the T.V. by its capacity affects the degree of interpersonal communication, a vital link in the social network and also it's dysfunctional effects.

The study hypothesizes that television isolates or privatizes individuals eventhough they together watch the TV inside the family and so that it disrupts family communication process. 'Socialization', the primary function of the family is affected.

Based on the problem, the study deals with the following objectives:

1) To study the TV behaviour of family members.
2) To find out the level of interpersonal communication existing in the TV viewing family.
3) To assess the degree of 'Para social interaction' of TV viewers.
4) To estimate the changing patterns of communication behaviour due to the impact of TV viewing habits.
5) To understand the possibility of negative communication.

6) To study the impact of increase in time spent in front of TV on social mobility.

This study is undertaken to have an insight of interpersonal communication among individuals and their relationship at home. It enlightens the depth and width of influence of media over family interaction and in turn cautions about the future possibility of media.

Methodology

An exploratory descriptive method is carried out to find out the effectiveness of TV technology on interpersonal communication.

Purposive, stratified, random sampling techniques was adapted to select the sample. Selection of 50 respondents from Madurai City was done on the basis of few variables like Sex, Age, Economic Status, Service position in the family and Religion. The structured interview schedule with thirty questions based on the objectives was developed for data collection.

Data Analysis

The data collected from 50 respondents are analysed under the following heads in order to evaluate the results.

1. T.V. viewing habits.
2. Cohesiveness vs isolation
3. Consistency vs conflicts
4. Changing patterns of family communication behaviour
5. Social mobility
6. Parasocial interaction

1) T.V. viewing habits

Television set with cable connection has become a status symbol of Indian society. Satellite beamed television has attained lakhs of viewers at national and even in regional level within one year in 1993-1994. Multinational T.V. channels

are accessible to the Indians. Viewers have easy access the Indian Doordarshan networks through multichannels like DDl, DD5 which provide programmes in English, Hindi and other regional languages. And the private satellite networks provide both regional and foreign language televisions like BBC, STAR, STAR +, Prime Sports, STAR Movies, ATN, CNN etc. in English and Sun TV, Raj TV in Tamil, Asia Net in Malayalam, Zee TV in Hindi and Jain in Hindi also provide Tamil programmes. The viewers have the opportunity to receive the programmes round the clock with higher order of channel choices.

The present study reveals that the TV viewers devote their whole of their free time at home in front of the T.V. The viewers irrespective of age, sex, economical status spend about one to five hours in week days and nine hours in the week ends. Housewives and retired people are spending about eight hours daily. It is estimated that 1/3 of the day and 1/2 of awakening hours are devoted to TV viewing that could be spent in social interaction before the arrival of TV. Most of the respondents view that whether they watch or not the TV should be put on. TV has become a part of their life and has been fused with them.

Tamil ethnic viewers irrespective of sex, age, education etc., prefer Tamil regional satellite TV called Sun and Raj. 100% of respondents are giving first preference to Sun and 75% are giving second preference to Raj TV. The Indian Doordarshan's DD1, 5 Channels of Tamil regional transmissions are given third preference. Tamil programmes of Jain are also watched in meagre. Apart from these channel exclusively male viewers (15%) watch BBC, STAR + (10%), STAR (8%) and children and sports interested groups (25%) watch Prime Sports. Generally women and children are becoming addict to TV.

The TV viewers especially women and children (80%) ignore DD1, 5 etc. They watch DD only on Sundays for movies and 45% of male viewers watch DD1 for Tamil News. Thus the new private satellite televisions monopolise over all other televisions in Tamilnadu. Tamil regional televisions cover their ethnic audience globally. It is to be reexamined on the ground of "Global Culture" developed by TV. Globalisation is a myth. The viewers have no interest in foreign language programmes. So the TV lies in a sharper focus in terms of ethnic viewership.

Morning busy hours are not suitable to watch TV, so only 10% of male viewers watch morning DD transmission and 100% of respondents mostly women and children (90%) watch TV in the evenings.

Other media especially films and popular magazines consumptions are eliminated due to the diffusion of TV transmissions. Women (65-66%) mostly housewives have reduced their reading of popular magazines so that the mobile lending library services are abstructed. 100% of single earner family members do not go to movies together. The regional language TVs construct their contents as such in popular magazines and movies to cater their audience. Moreover they devote 85% of total time only for cine based programmes. TV is the cheapest entertainment medium than movies and magazines and so it overwhelmingly arrests its viewers.

2. Cohessiveness Vs Isolation

In India, each member of family owning TV set as in Western Countries is a dream. So, Tamil viewers have the habits of watching TV at nights together with all family members, neighbours, servant maids etc. In the present study 66.33% of viewers watch TV in group and spend minimum five hours in weak days and eight hours in the week ends regularly. TV by its capacity keeps all the members indoor hours together. This may increase cohessiveness (Dubey and et.al., 1993: 146). But it cannot be viewed as Brocado who says that "increased in time spent watching TV together is associated with increased family interaction" (Brocado, 1983:40). The present study finds that TV has reduced the time spent to dialogue with the family members generally. 52.66% respondents feel that the time spent to mutual talk with kith and kins in the family has been considerably decreased since the whole of their free time is robbed by TV.

About five hours daily spent with TV is the only period available in a day to share with family members. What do the viewers do while watching? Whether they interact with each other or not? The study tries to clarify. While 66.66% of respondents speak when watching TV, the others (33.33%) are completely transcended with TV programmes. In the first category, 52.66% of audience are voicing 'comments' on programmes either intentionally or unintentionally. The

rest 14% of audience are holding talks about their family affairs and watching TV simultaneously. Both the actions do not mean that they are engaging in successful conversation or interpersonal communication with their family members. The potentiality of encoding and decoding process in this type of communication i.e the 'entropy' of either of the messages will be decreased.

Among TV viewers 58% do'not avoid TV even to hold important discussions with their family members. In this category, 26.33% of respondents hold talks even it is important after viewing the particular interesting programme of the day. The other 31.66% say that they do both simultaneously. Thus TV technology increases cohesiveness but decreases the degree of interpersonal interaction. While TV seemes to bring people together, it does so only by making new ways of separating them from one another (Tan, 1977 : 378). TV 'isolates' or 'privatizes individuals even inside the family although they assemble five hours daily in front of the TV.

3. Consistency or Conflicts

The arrival of satellite beamed televisions in Tamil families create negative atmosphere seldom. It causes unnecessary irritation, anger and conflicts especially between parents and children. About 90% of parents alleged by criticize that TV highly affects their children's education and their character development. In India, the future life of children completely depend on their job oriented education. Most of the parents particularly in the middle class family bother about their children's education. Therefore 63.51% of parents refuse to allow their children to watch TV exclusively during their examinations. In this study only 20% of viewers allow their children to watch TV and consider TV as the medium or the development of their children's knowledge.

The children respond negatively while their parents refuse to allow to watch. Negative responses are higher among the children in the age group of 3-14 i.e adolescents. Both parents and children reciprocally exchange negative communication. 49% of parents accept that they sometimes beat their children for the above reason. Moreover, the parents forbid their children watching 'late night movies' in TV mostly adults only movies because the Indian parents have

the notion that the children should not be exposed to 'sex' on cultural ground. This refusal forces the children to watch TV in late nights after their parents go to bed. This tendency fuels the negative attitude. By establishing a positive affective relationship with their children, parents instill in them a willingness to acquire the behaviour of others.

Conflicts between the spouses and the members of the family during channel choices. Intolerance and inconsistency are developed when one member tries to change the channel in the middle of the programme. In the duel earner family this type of intolerance is higher than single earner family. Irrespective of the position in the family especially males (60%) and children (72.5%) express their dissent when others change the channel. Moreover while one watching TV, if the other members making noise, the viewer does not tolerate and gets irritated. 60% of the viewers irrespective of age, sex, education i.e get irritation. TV's dysfunction is the creation of 'maladjusted people'. This behaviour would affect family relationship because progressive consistency or conformity establish relationship (Manonmani,1992 : 42). Relationship stability is determined by personal dedication, ... willingness to do things for one another, spending time together, making personal sacrifises on the other's behalf . . . . . (Karlson, 1951:60).

Listening and responding is pivotal in human relationship. As TV transcends it's viewers, the degree of listening and responding to other's calls and complaints is also decreased. Viewers (80%) do not respond to other's call immediately when they watch TV. In this situation both the parties are irritated (53%). Lack of responsiveness between spouses and children is higher in dual earner family than the single earner family. Lack of responsiveness relates to low marital satisfaction (Koran and et.el; 1980: 460). And also TV has increased unnecessary tension especially in the morning hours. When female viewers get up late from bed due to late night TV programmes. The study reveals 65.75% of respondents feel that TV causes unnecessary conflicts, tension, irritations, misunderstandings between the spouses and the parent and children. For all these reason 58% of the parents have tries to cut the private TVs but they can't help. It can be said that there is a positive association between neuroticism and amount of mass media exposure.

'Socialization' is also affected by TV to some extent. It is believed that parents socialize their children by providing the example of their own actions, attitudes and beliefs in ways that give the children opportunities to learn. Because willingly or unwillingly, parents model behaviours for children to initiate (International encyclopaedia of Communications, 1989:151). The study reveals that the parents fail to be positive models to develop their sincere attitude. 66% of the parents are watching TV even while their children are preparing for their examinations.

The children below five years are very crazy of Television. They take even their food on condition that TV be put on. While they are eating also the degree of intimate dialogue between mother and children is decreased because at that time children's total attention is more on TV than on the mother and food. This tendency reveals the possibility of widening the gap between children and mothers. Moreover, children can be socialized by TV than mother. The psychological impetus for socialization seems to come initially from children's dependence on parents and from the affective relationship between parents and children (International Encyclopaedia of Communication, 1989:151).

4. Social mobility

People who watch TV a lot become inactive social participants (Tan, 1977:378). The level of social mobility has become low now. 84.2% of respondents say that their outings for shopping and even going to movies with family members are much restricted. Although the participation in the socio cultural activities like marriages is not much affected (25.5%) there is a growing tendency to postpone even religious worships (48.30%). Even if the family goes out for any of reason mentioned above they hurry back to sit before the small screen. And crowds in the temples, churches and mosques are thin on Fridays and Sundays. Church of Madurai Dioceses organisation have decided to change timings of 'Mass', on Sundays for the above reason. Moreover, visiting to the friends and relatives homes also has reached the loweble. Even during festival days especially Diwali day 90% of viewers remain at home and watch TV about ten hours continuously. The study reveals that exchanging of greetings and sweets with their friends and

relatives on the Diwali day has considerably been reduced. The results of this present study conceptualize that the greater exposure of media would limit the social interaction and the variety of leisure activity against the theory of Tan who emphasizes that there is negative association between social interaction and leisure activity on the one hand and mass media exposure on the other.

5. Changing patterns of family communication

TV viewing habits have changed certain types of cultural communication. As mentioned earlier immediate, positive response to one another's calls and complaints have been decreased. Obedience is one of our cultural values. Tamils cultural behaviour of 'hospitality' is being entirely changed. TV has it's impacts on welcoming and sending off the guests. 52.66% of respondents feel that they do not give spontaneous, warm welcome to their friends or relatives when they visit during TV hours especially in evenings and only 30% of respondents give importance to guests and also avoid TV and engaging them positively. In the first category there is a striking behaviour that the viewers welcome nonverbally and continue their watching. They engage in verbal communication with the guests only after watching the programme. Delaying verbal communication would lead to cut short their relationship.

The level of communication with the neighbours especially in the evenings is relatively becoming low.

Finally, the decision making communication pattern is highly influenced by TV. The increasing consumer culture and TV ads have changed the deciding authority mainly in the upper and upper middle class families. TV ads by all persuasive communication techniques stimulate mainly women and children to buy the products. Children compell their parents to buy and parents also respond positively as to maintain their status in the society and satisfy their children. For consumer goods children are becoming the deciding authority.

6. Parasocial Interaction

People require a certain degree of interpersonal interaction - the means

of achieving goals are fairly interchangeable. The study shows the fact TV is highly used when interpersonal opportunities fail. The views of the respondents in the present such as 1. "TV has become so indispensable that it creates a feeling of the presence of an invisible companion with them. 2. Housewives no more suffer the loineliness, in day time. 3. Viewed or not the TV should be on. Otherwise it creates a sense of void and emptiness. In short TV is the main source of comfort and consolation at times of sorrow ...." It is conceptualized that if the opportunity for interpersonal contacts decreased, then people would turn to TV to fill the void. TV is becoming a substitute for interpersonal communication even inside the family which would lead to emerge the mechanic culture rather than humanistic culture.

Findings

1. Tamil ethnic TV viewers spend about one to five hours in the week days and nine hours in the week ends in front of the TV. It is estimated that 1/3 of the day and 1/2 of awakening hours are devoted to TV viewing.
2. TV increases cohesiveness but decrease interpersonal communication between family members. TV isolates or privatizes individuals even inside the family.
3. TV creates negative tones in the communication especially between the parents and children in the age group between 3 to 14 because the parents allegedly criticize that their children's education is highly affected by TV.
4. TV affects the 'socialization process' in the family. TV is gradually widening the gap between parents and children.
5. Television keeps the members indoor so that the social mobility is becoming low.
6. TV viewing habits have changed certain type of cultural communication. It affects the traditional patterns of communication between family members.
7. TV is used when interpersonal communication opportunities fail. It is becoming a substitute for interpersonal communication. This tendency may lead to the emergence of mechanic culture in India rather than humanistic culture.

REFERENCES

1. Mandelbaum, David C., *Society in India: Continuity and Change*, Bombay.

2. Karlson, G., *Adaptability and Communication in Marriage*, Bektrychari.

3. Manonmani, T., "Indian Concepts about Human Communication", *Interaction, Half yearly Journal*, Varanasi.

4. White, Elizabeth, S., "Interpersonal bias in Television and Interactive Media", *The interpersonal and media connection*, New York.

5. Dubey V.K. and et.al., "Family interaction among televiewers", *Interaction*, Varanasi.

6. White, Elizabeth S., Op. Cit.

7. Ibid.

8. Karlson G., Op. Cit.

9. Navran, L., "Communication and adjustment in Marriage", *Family Process*, New Delhi.

10. Manonmani, T., Op. Cit.

பகுதி-4 / SECTION 4

அறிவியலும் தொழில்நுட்பமும்

SCIENCE AND TECHNOLOGY

63

கணிப்பொறிவழி மொழியாய்வு - முதல் தேவை

ச. பாஸ்கரன்

கணிப்பொறியில் மொழி ஆய்வுப் பணிகளைக் கணிப்பொறி வல்லுநர்களும் மொழியியல் வல்லுநர்களும் மேற்கொண்டுள்ளனர். ஆனால், இவ்விரண்டு துறை வல்லுநர்களின் பார்வையும் இலக்கும் வெவ்வேறாக உள்ளன. கணிப்பொறி வல்லுநர்களின் குறிக்கோள் தொழில்நுட்ப வளர்ச்சியை மையமாகக் கொண்டது. மொழியியல் வல்லுநர்களின் குறிக்கோள் மொழியியல் வளர்ச்சியை மையமாகக் கொண்டது.

கணிப்பொறி வல்லுநர்கள் மக்கள் பேசும், எழுதும் இயல்பு மொழியை புரிந்து கொண்டு செயலாற்றும் கணிப்பொறியை உருவாக்க முயல்கின்றனர். இவர்கள் கணிப்பொறிக்கும் மனிதனுக்கும் இடையில் நடைபெறுகின்ற உரையாடல் ஒரு மனிதனுக்கும் மற்றொரு மனிதனுக்கும் நடைபெறுகின்ற உரையாடல் போல அமைகின்ற வகையில் கணிப்பொறி நிரல்களையும் அமைவுகளையும் உருவாக்க முயல்கின்றனர். இதற்கு ஏதுவாக, கருத்துப் பரிமாற்றங்களுக்கு மொழி பயன்படும் முறைகளை ஆராய்ந்து மனிதனின் "மொழியறிவை"க் கணிப்பொறிக்கு ஊட்டும் வண்ணம் மொழியாய்வுப் பணிகளை மேற்கொள்கின்றனர்.

கணிப்பொறியில் தகவல் தொகுப்பு உருவாக்கவும் பயன்படுத்தவும் பயன்பாட்டாளருக்கும் கணிப்பொறிக்கும் நிகழ்கின்ற உரையாடலை இயல்பு மொழியில் அமைப்பதற்கும், கணிப்பொறிவழி மொழிபெயர்ப்புப் பணிகளை மேற்கொள்வதற்கும், கணிப்பொறிவழி மொழி கற்றல்/ கற்பித்தல் அமைப்புகளை உருவாக்குவதற்கும், பேசும் /கேட்கும் கணிப்பொறிகளை உருவாக்குவதற்கும் கணிப்பொறி வல்லுநர்கள் முனைந்துள்ளனர்.

அதே சமயத்தில், கணிப்பொறியின் செயல்வேகம், நினைவகத்திறன், பதிவு செய்யப்பெற்றுள்ள செய்திகளிலிருந்து தேவையான தகவல்களை நொடிப்பொழுதில் திரும்பப்பெறும் வசதி, தேவையான தகவல்களைத் தேவையான படிவத்தில் மாற்றி

உருவாக்குவதற்கான வசதி ஆகியன மொழியாளர்களைக் கணிப்பொறி வழி ஆய்வுப் பணிகளை மேற்கொள்ளத் தூண்டுகிறது. மொழியாளர்கள் கண்ணோட்டத்தில் கணிப்பொறி என்பது சொற்களை "அகர வரிசைப்படுத்த உதவும் ஓர் கருவி" ஆகும்.

மேலும், ஓர் உரையில் இடம்பெறும் வாக்கியங்களின் எண்ணிக்கை, சொற்களின் எண்ணிக்கை, சொற்களின் நிகழ்வெண்ணிக்கை, எழுத்துக்களின் எண்ணிக்கை, எழுத்துக்களின் நிகழ்வெண்ணிக்கை போன்ற புள்ளி விவரங்களைக் கணிப்பொறி கணக்கிட்டுத் தருவதால் மொழியியலாளர்களின் பார்வையில் கணிப்பொறி ஓர் "எண்ணும் கருவி" ஆகும்.

ஆனால், இந்த இரண்டு துறை வல்லுநர்களும் இணைந்து செயல்படும் பொழுதுதான், மொழியின் இலக்கணஅமைப்பில் வாய்ப்பாடு, சூத்திரம் என்கிற வகையில் பொதிந்து கிடக்கும் கணிதப்பண்புகளை அடையாளம் காண முடிகிறது. எந்தவொரு மொழியாய்வுப் பணிக்கும் ஏற்ற வகையில் கணிதப்படுத்தப்பட்ட முறையான வழிமுறைகளைத் திட்ட அமைப்புகளை உருவாக்க உதவுகிறது.

கணிப்பொறி வழி மொழி ஆய்விற்கு 'கிராஃப் போலாஜிக்கல் பகுப்பாய்வு', அகராதித் தொகுக்கும் கலைக்கேற்ற பகுப்பாய்வு, ஒலிக்கட்டுப் பகுப்பாய்வு, தொடரியல் பகுப்பாய்வு மற்றும் சொல்பொருள் பகுப்பாய்வு தேவைப்படுகின்றன. இவைகள் மொழி ஆய்வுப் பணிகளுக்குப் பெரிதும் உதவுகின்றன. மொழிநடை ஆய்வு, ஆசிரியர் பெயர் தெரியாத படைப்புகளுக்கு மொழிநடையை ஒப்பு நோக்கி ஆசிரியர் பெயர் கண்டறிதல், மொழி இலக்கணம் ஆய்தல் மற்றும் படைப்புகளுக்குக் கால நிர்ணயம் செய்தல் போன்ற பணிகளைக் கணிப்பொறிவழி மேற்கொள்ள மேலே குறிப்பிட்டுள்ள பகுப்பாய்வுகள் அடிப்படையாக அமைந்துள்ளன. மேலும், கணிப்பொறிக்கு மொழி அறிவை ஊட்ட உதவுகின்றன. இதனால், கணிப்பொறியில் தொகுக்கப்பெறும் தகவல் தொகுப்பிலிருந்து செய்திகளை எளிதில் பெறலாம். கணிப்பொறியை இயக்கவும் பயன்படுத்தவும் தொழில்நுட்பப் பயிற்சி தேவையில்லை. கணிப்பொறி பயன்படுத்துபவர்களிடம் அதன் தொழில்நுட்பச் சிக்கலை மறைக்க உதவும். அதாவது, கணிப்பொறியுடன் தொடர்பு கொள்ள மக்கள் பேசும், எழுதும் மொழி அறிவே போதுமானது. எனவே, கணிப்பொறி உள்ளுக்குள் எவ்வாறு செயல்புரிகிறது, அதற்கு எப்படி கணிப்பொறி மொழியில் கட்டளையிடுவது என்பதையெல்லாம் தெரிந்து கொள்ளத் தேவையில்லை. இது பயன்பாட்டாளருக்குக் கணிப்பொறி பற்றிய அச்ச உணர்வைப் போக்குவதாக அமைகிறது.

இவ்வாறாக, கணிப்பொறியுடன் இயற்கை மொழியில் தொடர்புகொள்ள மேற்கொள்கின்ற ஆய்வுகளின் பயனாகத் துணை ஆய்வுகள் பல மேற்கொள்ளப்பெற்று "கணிப்பொறிவழி மொழி ஆய்வு" பல்வேறு கோணங்களில் பல்வேறு

பரிமாணங்களில் வளர்ச்சிப் பெற்றுப் புதிய துறையாக வளர்கிறது. கீழ்க்கண்ட பணிகளைச் செய்யும் நிரல்கள் உருவாக்கப்பெற்று விரைவில் புழக்கத்தில் கொணரக் கணிப்பொறி வல்லுநர்கள் முற்பட்டுள்ளனர்.

அ. ஒரு மொழியில் அமைந்துள்ள செய்திகளை ஏனைய மொழிகளுக்குக் கணிப்பொறி வழி மொழிபெயர்ப்பதற்கான நிரல் தொகுப்பு.

ஆ. கணிப்பொறியில் பதிவு செய்யப்பெற்றுள்ள ஆவணத்தை, கட்டுரையை, கதையை புரிந்து கொண்டு அவற்றிற்கான சுருக்கங்களைக் கணிப்பொறியே உருவாக்கித் தருவதற்கான நிரல்கள்.

இ. பதிப்பாசிரியர்கள், எழுத்தாளர்கள், கட்டுரையாளர்கள் மற்றும் மெய்ப்புத் திருத்துநர்கள் ஆகியோருக்குப் படைப்புகளில் உள்ள எழுத்துப் பிழைகள், இலக்கணப் பிழைகள் போன்ற பிழைகளைத் திருத்த உதவி செய்வதற்கேற்ற நிரல்கள் போன்றவை படைப்பின் தரத்தை உயர்த்துவதற்கு உதவும்.

ஈ. இயல்பு மொழியில் அமையும் கட்டளைகளைப் புரிந்து கொண்டு செயலாற்றி இயல்பு மொழியிலேயே பதிலைத் தரும் கணிப்பொறி நிரல்கள் தொழிற்சாலைகளில் 'இயந்திர மனிதனை'க் கட்டுப்படுத்தப் பயன்படும்.. இயந்திர மனிதர்களுக்கு இயல்பு மொழியிலேயே கட்டளைத் தரலாம். அதைப்புரிந்து கொண்டு இயந்திர மனிதன் (Robo) செயலாற்றும்.

உ. துறையறிவு பெற்ற கணிப்பொறிகள் உருவாக்கப்படுகின்றன. மருத்துவரின் அறிவுத்திறன் பெற்ற கணிப்பொறிகளை மருத்துவருக்குப் பதிலாகப் பயன்படுத்தி ஆலோசனைகளைப் பெறலாம். சட்டத்துறை அறிவுத்திறன் கொண்ட கணிப்பொறிகள் சட்ட ஆலோசனைகள் வழங்கும். இத்தகைய கணிப்பொறிகளுடன் உரையாட இயல்பு அல்லது இயற்கை மொழித் தொடர்பு மிகவும் பயன்படும்.

இவைகள் எல்லாம் கற்பனை போன்று இருந்தாலும் 21-ம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இத்தகைய திறன்களைக் கொண்ட கணிப்பொறிகள் புழக்கத்தில் வருவது திண்ணம். வாய்மொழிக் கட்டளைகளையேற்றுச் செயல்படும் கணிப்பொறிகள் பத்து ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் கற்பனையாக இருந்தது. இன்று இத்தகைய கணிப்பொறிகள் கிடைக்கின்றன. இது போல் எழுத்துக்களைப் படித்தறிந்து தகவல் சேகரிக்கும் கணிப்பொறிகள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய உருவாக்கங்கள் மேலை நாடுகளில் உருவாக்கப்பட்டுள்ளது மட்டுமின்றி நமது நாட்டிலும் உருவாக்கப் பெற்றுள்ளன என்பது பெருமைக்குரியது.

கணிப்பொறி வழி மொழியாய்வுப் பணிகளுக்குக் கணிப்பொறியாளர்களின் மற்றும் மொழியியலாளர்களின் கூட்டு முயற்சி தேவையாகும்.

இந்தத் தகவல் யுகத்தில் மொழியியலாளர்கள் தமிழுக்கு ஆற்ற வேண்டிய சிறப்புப் பணி கணிப்பொறிக்கு ஏற்ற வகையில் இலக்கணத்தை வாய்ப்பாடுகளாக-சூத்திரங்களாகக் கணித அமைப்பில் எளிமையாகத் தருவதேயாகும்.

அறிவியலையும் கலையையும் இணைக்கும் பாலம் கணிணி மொழியியல் (Computational Linguistics) என்ற ஒருமித்த கருத்தோடு இந்தப் புதிய துறைக்கு நம்மால் இயன்றதைச் செய்ய நாம் ஒன்றுபடுவோம்.

64

தமிழ் பற்றிய சில மென்பொருட்கள்

வி. கிருஷ்ணமூர்த்தி

1. முன்னுரை

தமிழுக்கான மென்பொருட்களை வடிவமைப்பதில் உள்ள முதல் சிக்கல், தமிழ் எழுத்துக்களைக் கணிப்பொறியின் திரையில் உருவாக்குவது தான். இதற்கு இரண்டு முறைகள் உள்ளன. புள்ளி வரிசைப் படங்களாக உருவாக்குவது ஒரு முறை. ஆனால் இந்த முறையில் உருவாக்கிய எழுத்துக்களைப் பெரிதாக்கும்போது அழகு குறையும், அடுத்த முறை, பல வளைகோடுகளைக் கொண்டு உருவாக்குவது. இம்முறையில் எழுத்துக்களை உருவாக்குவதற்குச் சிறிது நேரம் பிடிக்கும். Windows என்ற முறையில் இந்த முறை பயன்படுகிறது. இதைக்கொண்டு இன்று தமிழ் எழுத்துக்களை அச்சடிப்பது மிக எளிது. மேஜை அச்சு (Desk Top Publishing) என்னும் முறை இன்று தமிழில் வெகுவாக முன்னேறிவிட்டது. ஆனால் மற்ற பல விதங்களில் கணிப்பொறிகளில் தமிழ் பற்றிய மென்பொருட்கள் அதிகம் எதுவும் இல்லை.

கடந்த சில ஆண்டுகளில், அண்ணா பல்கலைக்கழகத்தின் கணிப்பொறித் துறை மாணவர்கள் சிலர் ஆர்வத்துடன் தமிழ் பற்றி மென்பொருட்களை உருவாக்க முன் வந்தனர். என்னால் வடிவமைக்கப்பட்ட சில பொருட்களுக்குக் கட்டளை நிரல்கள் எழுதி அவற்றுக்கு உயிரூட்டினர். தமிழில் விளம்பரத்திற்காகப் பெரிய எழுத்துக்களில் அச்சிடுதல், 5 புள்ளி 5 வரிசையில் பத்து லட்சம் கோலங்கள் போடுதல், கொடுத்த தகவல்களைக் கொண்டு வினைச்சொற்களை உருவாக்குதல், கலைச்சொற்களுக்காக ஒரு அகராதியை உருவாக்கிப் பயன்படுத்துதல், தமிழ் எழுத்துக்களை அடையாளம் காணுதல், கோலம் வரைவதற்காக ஒரு கணிப்பொறி மொழியை உருவாக்குதல் போன்றவை இவற்றுள் அடங்கும். அடுத்து, ஒரு தனியார் நிறுவனத்திற்காக, தமிழில் எழுத்து, அதன் வகை, சொல் போன்றவற்றை விளையாட்டுக்கள் மூலம் கற்றுக் கொள்வதற்காக ஒரு மென்பொருள் வடிவமைக்கப்பட்டுள்ளது. இது வெளி நிறுவனங்களுக்குப் பல்கலைக்கழகம் வழங்கும் ஆலோசனையில் (Consultancy Projects) அடங்கும். இவற்றில் மூன்று மென்பொருட்களைப் பற்றி மட்டும் இங்குக் காண்போம்.

2. அகராதி உருவாக்கம்

அண்ணா பல்கலைக்கழகத்தில் இப்போது திட்டப்பணிக்கான கட்டுரைகளை மாணவர்கள் வழங்கும்போது, திட்டப்பணிச் சுருக்கத்தைத் தமிழில் தர வேண்டும். அவை தொகுக்கப்பட்டுப் புத்தகங்களாக வெளியிடப்படும். இது பல கல்லூரி மாணவர்களுக்கும் பயன்படும் விதத்தில் அமையும். திட்டப்பணிச் சுருக்கங்களைத் தயாரிக்கும்போது மாணவர் பெரிதும் தடுமாறுகின்றனர். தேவையான கலைச்சொற்கள் அவர்களுக்குக் கிடைக்காதது ஒரு பெரிய குறை. இதனை நீக்க இப்போது ஒரு மென்பொருள் தயாரிக்கப்பட்டுள்ளது. இதன் முதல் வடிவம் 1994 ஆகஸ்டு 5-ந் தேதி தமிழும் கணிப்பொறியும் என்ற கருத்தரங்கின் தொடக்க விழாவில் வெளியிடப்பட்டது. இதனைக் கொண்டு அகராதிகளை உருவாக்கலாம்.

அவற்றில் ஒரு ஆங்கிலச் சொல்லின் முதல் சில எழுத்துக்களைக் கொடுப்பதன் மூலமே அந்தச் சொல்லைத் தேடி அதன் தமிழ்ச் சொல்லைப் பெறலாம். இங்கிருந்து இந்த ஆங்கிலச் சொல்லிற்கு முன்னால் அல்லது பின்னால் உள்ள சொற்களுக்கு ஒவ்வொன்றாகச் செல்லலாம். இதேபோல் தமிழ்ச் சொல்லுக்கு ஆங்கிலச் சொல்லைக் கண்டுபிடிக்கலாம். ஒரே சொல்லுக்கு அடுத்த மொழியில் பல சொற்கள் கூட இணையாக இருக்கலாம். ஒரு சொல்லை அகராதியில் சேர்க்க, நீக்க, மாற்ற முடியும்.

தமிழ் எழுத்துக்களை இந்த மென்பொருள் தானாக உருவாக்கிக் கொள்ளும். வேறு எந்த உதவியும் இல்லாமலே, குறைந்தது EGA திரை இதற்குத் தேவை. அச்சிடுவது, கோப்பிலிருந்து சொற்களை எடுத்து அகராதி உருவாக்குவது போன்றவை இனி சேர்க்கப்பட வேண்டிய செயல்கள்.

3. கோலமொழி

தமிழர் பண்பாட்டின் ஒரு சின்னமாக விளங்குவது கோலங்கள். இந்தக் கோலங்களை, அவற்றின் நுண்மையான கலைத் திறனை உலகு அறிய வேண்டுமானால், இன்று அதற்கான சாதனமாகக் கணிப்பொறியைத்தான் பயன்படுத்த வேண்டும். கணிப்பொறிக்குக் கோலம் போடக் கற்றுக் கொடுப்பது எப்படி? ஒவ்வொரு கோடாகப் போடச் சொல்லலாம். இது சிந்தனையற்ற செயல்முறை (Brute Force Method). பொதுப்படையாகக் கூற முடியாத, சிறப்பற்ற, நேரத்தை அதிக அளவு விரயம் செய்யும் முறை, கணிப்பொறிக்குத் தோதில்லாத முறை.

அடுத்து இலக்கணத்தைக் கொடுத்து அதன்படிப் போடச் செய்யலாம். ராணி சிரோமணி, கமலா கிருதிவாசன் போன்றோர் இம்முறையில் ஆராய்ச்சி செய்துள்ளனர். இம்முறையில் உள்ள ஒரு குறைபாடு, கொடுத்த கோலத்திற்கான இலக்கணத்தைக் கண்டுபிடிப்பது தான். இது கணிதம் அல்லது கணிப்பொறியியல் படித்த

மாணவர்களால் செய்ய முடியும். சாதாரண மாணவர்களால் செய்வது கடினம்.

கோலம் போடுவது படிக்கத் தெரியாதவர்களாலும் வழிவழியாக கற்றுக் கொடுக்கப்பட்டு வருகிறது. அவர்கள் சொல்லும் முறையிலேயே கணிப்பொறிக்கும் கோலம் போடும் முறையைக் கற்றுக் கொடுக்க முடியுமா என்பதை ஆராய்ந்ததன் விளைவு தற்போது பேசப்படும் மென்பொருள். கோலம் போடுவதை முறையாகக் கூறிட முதலில் சில கட்டளைகள் தேவை. இத்தனை புள்ளிவை, இந்தப் புள்ளிக்குப் போ, இந்தப் புள்ளியிலிருந்து இந்தப் புள்ளிக்கு ஒரு கோடு போடு. இந்த நட்சத்திரத்தை இதே போல் சுற்றிலும் 6 இடத்தில் போடு என்பது போல்.

இந்தக் கட்டளைகளைக் கொண்டு ஒரு நிரல் எழுதலாம். இந்த நிரலைப் படித்து அதன்படிச் செயலாற்ற ஒரு மொழிமாற்றி (Interpreter) தேவை. இதன் முதல் வடிவம் இப்போது செயல்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இது தற்போதைக்குச் சாய்சதுர வடிவில் ஊடுபுள்ளி கோட்டுக் கோலங்களை மட்டும் வரையும்படி வடிவமைக்கப்பட்டுள்ளது. இதனை மற்ற கோலங்களுக்கு எளிதாக விரிவுபடுத்தலாம்.

4. தமிழ்க் கல்வி விளையாட்டுக்கள்

எதையும் விளையாட்டாகக் கற்பது சிறந்தது என்று நினைக்கும் காலம் இது. மருந்தைத் தேனில் குழைத்துக் கொடுப்பதற்கு ஒப்பாகும் இது. தமிழைக் கற்கும்போது பல திறமைகளை வளர்த்துக் கொள்ள வேண்டியது அவசியம். எழுத்துக்களை விரைவாக அடையாளம் காண்பது, எழுத்தின் வகையை அறிவது, சொல்லின் பொருளை அறிவது போன்றவை இதில் அடங்கும். இந்தத் திறமைகளை வளர்க்கும் விதமாக, தேவைக்கேற்பப் பல வித விளையாட்டுக்களை உருவாக்கித் தருவது தான் இந்தத் திட்டப் பணியின் நோக்கம். இதில் முதலில் 5 விளையாட்டுக்கள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. முதல் 3 எழுத்தை அறிந்து கொள்வதற்காகவும், அடுத்த 2 எழுத்தின் வகையைத் தெரிந்து கொள்வதற்காகவும் விமான நிலையத்தில் நகரும் மேடையிலிருந்து சரியான எழுத்து உள்ள பெட்டிகளை மட்டும் எடுப்பது முதல் விளையாட்டு.

திரையின் வலது மேல் மூலையில் காண்பிக்கப்படும் எழுத்துக்களைத் தாங்கி வரும் பழங்களை எல்லாம் துள்ளிவரும் அணில்களை உண்ணச் செய்வது இரண்டாம் விளையாட்டு. ஜன்னல்களின் பின்னால் ஒளிந்துகொண்டிருக்கும் ஒரு எழுத்தைக் கண்டுபிடிக்க, சில ஜன்னல்களை மட்டும் திறந்து பார்த்து முடிவெடுப்பது அடுத்த விளையாட்டு. இந்த மூன்றுமே எழுத்தின் வடிவத்தை மனதில் நன்றாகப் பதிவு செய்வதற்கான விளையாட்டுக்கள். இந்தத் திறமைதான் சொற்களையும் வாக்கியத்தையும் விரைவில் படிக்கச் செய்ய உதவும் ஆதார நிலையாகும். இதை

ஆர்வத்துடன் குழந்தைகள் பயில்வது இவ்விளையாட்டுக்களின் நோக்கம்.

அடுத்து, ஓர் எழுத்தினை உயிர், மெய், உயிர்மெய், அல்லது குறில், நெடில், அல்லது வல்லினம், மெல்லினம், இடையினம் என்று வகைப்படுத்திப் பார்க்கும் திறமையை வளர்க்கும். கிரிக்கெட் விளையாடுவதன் மூலம் இதைச் செய்யலாம். இந்தத் திறமை அதிகம் பெற்றுவிட்டேன் என நினைக்கும் அன்பருக்கு ஒரு சவாலாக வருவது இனத்தில் சேராத எழுத்தைக் கண்டுபிடித்து அம்பினை எய்யும் விளையாட்டு. மூன்று எழுத்துக்கள் ஒரு இனத்திலும், ஓர் எழுத்து மட்டும் வேறொரு இனத்தில் இருக்கும்படி நான்கு எழுத்துக்கள் தோன்றும். இந்த ஒற்றை எழுத்தைக் கண்டுபிடிக்க இந்த மூவகை இனங்களும் நன்றாகத் தெரிய வேண்டும்.

அடுத்துவரும் விளையாட்டுக்களில் சொற்கள் எடுத்துக் கொள்ளப்பட உள்ளன. இந்த விளையாட்டுக்களைச் சரியான முறையில் தேர்வு செய்வது எளிதான காரியமில்லை. அத்துடன் விளையாட்டின் வேகத்திற்குத் தக்கவாறு விரைவாகத் தமிழ் எழுத்துக்களைப் பல அளவுகளில், பல கோணங்களில் எழுத வேண்டி வரும். இதற்கு, எழுத்துக்களை விரைந்து எழுதச் செய்யப் பலவித உத்திகளைக் கையாள வேண்டியுள்ளது. இது மேஜை அச்சுக்காக மென்பொருள் எழுதப்படும்போது தோன்றாத ஒரு சிக்கல்.

இந்த விளையாட்டுக்கள் சிறுவர்களின் மனத்தைக் கவர்ந்து அவர்கள் தமிழ் கற்பதை ஒரு விளையாட்டாக எடுத்துக் கொண்டு ஆர்வத்துடன் கற்கச் செய்யும் என நம்பலாம். வெளிநாடுகளில் வாழும் தமிழ்ச் சிறார்களுக்குத் தமிழ் கற்பதை இது இனிதாக்கும்.

5. முடிவுரை

தமிழ்க் கலைச்சொற்களைக் கொண்ட அகராதிகளை உருவாக்கிப் பராமரித்தல், கோலங்கள் போட ஒரு புதிய கணிப்பொறி மொழியை உருவாக்குதல், தமிழ் கற்க கணிப்பொறி விளையாட்டுக்களை வடிவமைத்தல் என்ற மூன்று தலைப்புக்களில் சில மென்பொருட்களைப் பற்றி இங்குப் பார்த்தோம். இவற்றை வடிவமைப்பதில் உள்ள சில சிக்கல்களையும், அவற்றின் தீர்வுகளையும் கண்டோம். இவை எல்லாமே பல்கலைக்கழகக் கணிப்பொறி அறிவியல் தொழில்நுட்பத் துறையில் வடிவமைக்கப்பட்டவை. இன்னும் பல பொருட்கள் தமிழில் வடிவமைக்கப்பட இவை சிறந்த அனுபவமாக அமையும் என்பது உறுதி.

நூற்பட்டியல்

1. Gift Siromoney, Rani Siromoney and Kamala Krithivasan, 1974, 'Array

Grammars and Kolam', Computer Graphics and Image Processing 3, pp. 63-82.

2. Nalinakshi Nirmal and R. Rama, 1988, 'Picture Generation and Developmental Matrix Systems', Computer Vision, Graphics, and Image Processing 43, pp. 67-80.

3. P. Prusinklewicz and Kamala Krithivasan, 1987, 'Algorithmic Generation of South Indian Folk Art Patterns', Preprint.

4. P. Gerdes, 1989, 'Reconstruction and Extension of Lost Symmetrices; Examples from the Tamil of South India', Computers Math, Applo. 17 pp. 791-813.

65

அறிவியல் நோக்கில் சித்த மருந்துகள்

ச. பிரேமா

சித்த மருந்துகள் பற்றிய சுவடிகள், அச்சுநூல்கள், மிகப் பெரும்பான்மையாகத் தமிழில் காணப்படுகின்றன. சித்த மருத்துவச் சுவடிகள் உலகமெங்கும் உள்ளன. இவை ஏறத்தாழ 24000 இருக்கும் என்பதாகத் தமிழ்ச் சுவடிகள் விவர அட்டவணை மூலம் அறியமுடிகிறது. இவை மருத்துவம், இரசவாதம், யோகம், மந்திரம், கால்நடை மருத்துவம் போன்றவை விரவிய நிலையில் காணப்படுகின்றன. நோய் அறிதலும், மருந்துகள் செய்தலும் தனித்தனியாகப் பிரித்து வைக்கப்படாமல் உள்ளது. இந்நூல்களை ஆய்வு செய்யும் ஆய்வாளருக்குப் பெரும் இடர்ப்பாடாகவே உள்ளது. ஆனால், தற்கால அறிவியலில், மருந்து செய்தலும், மருத்துவமும் தனித்தனியாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளன.

பண்டைக்காலத்தில் மருந்துகள் யாவற்றையும், மருத்துவரே செய்து வந்தார்கள். பருவ காலத்தில் கிடைக்கும் மருந்துப் பொருட்களை அவர்களே, சேகரித்துத் தங்களுடைய ஆதார சாலைகளில் செய்து, நோயாளிகளுக்கு வழங்கி வந்தார்கள். இதற்காக நிலம் அல்லது ஊரார் தரும் மானியத்தை ஆண்டுக்கு ஒருமுறை அடைந்து வந்தனர். இன்றுள்ள நிலை முற்றிலும் மாறுபட்டது. மருந்துகளை, மருத்துவர்களே செய்து வந்த நிலைமை மாறி வணிக முறையில் செய்து வழங்க மருந்து தயாரிக்கும் நிறுவனங்கள் பல தோன்றியுள்ளன. மருந்துகளில் உள்ள சரக்குகளின் சேர்மானம் அது ஏற்படுத்தும் பக்க விளைவுகள், எதிர் விளைவுகள் என்பனவற்றை ஆய்வுக் கூடத்தில் கண்டறியும் முறையும் அதன் பின்னரே மருந்துகள் செய்ய உரிமம் பெறும் நிலையும் இன்று உள்ளன. மருந்துகளைச் செய்ய வேதி இயல் வல்லுநர், தாவர இயல் வல்லுநர், மருந்தியல் வல்லுநர் போன்றவர்களின் வழி நடத்துதல் இன்று அறிவியல் நோக்கில் அவசியமாகிறது. மேலும் மருந்துகளை விலங்குகளுக்கும் தந்து, அவற்றின் செயல் திறமை கண்டறிதலும் இன்றைய அறிவியல் நோக்கில் கடைப்பிடிக்கப்படுகிறது.

சித்த மருந்துகளை அகமருந்துகள் எனவும், புறமருந்துகள் எனவும் பிரித்துள்ளனர். இது அறிவியல் அடிப்படையில் சரியான ஒன்றாகும். ஆயின் இம் மருந்துகள் செய்வதில் இன்று பல இன்னல்கள் உள்ளன. சான்றாக, சித்த மருத்துவ முறைகள் யாவும் சுவடிகளில் காணப்படுகின்றன. இச்சுவடிகளின் பாட பேதம், பிரதி பேதம் என்பனவற்றை ஆய்ந்து பாட நிர்ணயம் செய்யும் பெரும் பொறுப்பு மருத்துவர்களுக்கு உள்ளது. பாட நிர்ணயம் செய்யப்படாத நிலையில் மருந்துகளில் சேரும் சரக்குகள், செய்முறைகள் போன்றவை முரண்பாடாக அமையக் கூடும். இதற்குப் பல சான்றுகள் உள்ளன. ஆடாதோடை நெய்யில் என்னும் மருந்தில் அதனுடன் எவ்வகையிலும் பொருத்தமில்லாத "பாம்புக்கண்டம்" கூறப்பட்டது. பாம்பு என்ற சொல்லுக்கு வடமொழியில் "சர்ப்பம்" என்று பொருள். "கந்தம்" என்பது ஏடு எழுதுவோரின் பிழையால் கண்டம் என்று எழுதப்பட்டு விட்டது. சர்ப்பகந்திவேரை ஆடாதோடை நெய்யுடன் சேர்ப்பது என்பது சரியான பாட நிர்ணயம் இல்லாதபடியால், வேறு வகையான மருந்து செய்முறையானது மருத்துவர்களால் செய்து தரப்பட்டது. எனவே, மருந்துகள் செய்வதில் தமிழ்ப் புலமை, மருந்துகள் செய்வதில் திறமை, மருத்துவ அறிவு என்பன மிகவும் அவசியமாகின்றன.

இது மட்டுமல்லாமல், சித்த மருத்துவர்களுக்கு மருந்துப் பொருட்களை இனம் காணுவதிலும் வேறுபாடுகள் உள்ளன. மாவட்டத்திற்கு மாவட்டம் மூலிகைகளை வழங்கும் விதம் வேறுபடுவதும், சுவடிகளில் கூறப்படும் பெயர்கள் வழக்கில் இல்லாததும் பெரிதும் துன்பத்தைத் தருவனவாகும். பழங்காலத்திலேயே மருந்துகள் செய்யத் தேவைப்படும் பொருட்கள் இறக்குமதி செய்யப்பட்டன. ஆலந்து நாட்டிலிருந்து இலிங்கம், மலாக்காவிலிருந்து சந்தனம், அராபிய நாட்டிலிருந்து வாசனைப் பொருட்கள், சீனாவிலிருந்து கற்கண்டு, சீனாக் காரம், சீனக் குடுவை, சீனக் களிமண் என்பனவும், சாம்பிராணி, கற்பூரம் ஆகியவற்றை ஆப்பிரிக்க நாடுகளிலிருந்தும் வரவழைத்தனர். இன்று வெளிநாடுகளிலிருந்து இறக்குமதி செய்வது கட்டுப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இதனால் இவற்றின் மாற்றுப் பொருட்களைக் கண்டறிவதில் கவனம் செலுத்தும் நிலை உள்ளது.

சுவடிகளில் பாடாணங்கள் போன்றவை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இப்பாடாணங்கள் கிடைப்பதாகக் கூறப்பட்டுள்ள இடங்களை இன்று கண்டறிவது மிகக் கடினம். வழக்கொழிந்த பாடாணங்களை இனம் காண்பதில் அறிவியல் அடிப்படையை அணுக வேண்டிய தேவை உள்ளது. நிலவியல் அறிஞர்களைக் கலந்து, அவர்களின் வழிகாட்டலையும் கண்டறிந்து, மருந்துகள் செய்ய ஏராளமான நேரத்தைச் செலவு செய்ய வேண்டி உள்ளது. கட்டு, களங்கு என்பன செய்யக் கூடிய சித்த மருத்துவர்களின் எண்ணிக்கை மிகவும் குறைவு. முப்பு என்ற மருத்தைத் தக்க முறையில் விளக்கக் கூடியவர்கள் இன்று அருகி வருகின்றனர் என்றே கூறலாம்.

இதனால் இம்மருத்துவ முறைகளால் ஏற்படும் பயன்கள் கிடைப்பதில்லை. “வனச்சட்டம்” இன்று நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டுள்ளதால், மூலிகைகள் போன்றவற்றை எளிதில் காடுகளில், மலைகளில் சித்த மருத்துவர்கள் பெறுவது இயலாத நிலையாக உள்ளது. அரிய மூலிகைகள் யாவும், மலைத்தோட்டப்பயிருக்காக இன்ற அழிக்கப்பட்டு வருகின்றன. மருத்துவ நூல்களில் கூறப்பட்டுள்ள அரிய மூலிகைகளை இனமறிந்து சொல்வோரும், இடமறிந்து காட்டுவோரும் அரிதாகவே உள்ளனர். எனவே அரிய மூலிகைகளின் பயன்பாடு சித்த மருத்துவர்களுக்குக் கிட்டாத நிலை ஏற்படுகிறது. வனங்களிலும், மலைகளிலும் உள்ள உயிரினங்களின் பொருட்களைப் பெறுவதில் அரசு ஆணைகள் கடுமையாகவே உள்ளன. போதைத் தடுப்பு ஆணைகளால், மருத்துவத்திற்குப் பயன்படும் கஞ்சா, அபின் போன்றவைகள் சேர்ந்த மருந்துகள் இன்று செய்வது மிகவும் கடினம். கட்டுவாதி மாத்திரை, சிரோபார நிவாரணத் தைலம், வாழைப்பூ வடகம் என்பன தயாரிக்கப்படுதலில் ஏராளமான தடைகள் இருப்பதால் தனியாகச் சித்த மருத்துவர்கள் மருந்துகளைச் செய்ய இயலாமல் போகிறது. வணிக முறையில், மருந்துப் பொருட்களில் கலப்படம் செய்வது, மருந்துகளின் செயல் திறனைக் குறைக்கும். சான்றாகப் புற்று நோய்க்குப் பயன்படும் நித்திய கல்யாணியின் வேருக்குப் பதில், கத்தரிச் செடியின் வேரானது ஏற்றுமதி செய்யப்பட்டது. மிளகு எண்ணையில் பிலாண்டீரின், டைபெண்டீன், கார்யோபலீன் கலப்படம் செய்யப்படுகின்றன. இந்தக் கலப்படத்தை வேதியியல் சோதனை மூலம் கண்டுபிடிப்பது மிகக் கடினம். குங்குமப் பூ விலை உயர்ந்ததாக உள்ளதால் அந்தச் செடியின் சூல்தண்டுகள், பூத்தாதுப் பைகள், அல்லிவட்டங்கள் போன்றவற்றால் கலப்படம் செய்யப்படுகின்றன. இதனால் சித்த மருந்துகளின் தரம், செயல்பாடு என்பன குறைகின்றன.

இதுபோன்றே, எரிபொருள் தேவையும் இன்று பெரிதும் உள்ளது. முற்காலத்தில் கூறப்பட்ட எருமுட்டை என்பன வணிக நோக்கில் செய்யப்படும் சித்த மருந்துகளுக்குப் பயன்படாத நிலை உள்ளது. அம்மி, குழவி, ஆட்டுக்கல், விறகு, எருமுட்டை, கலங்கள், அகப்பை, புரியணை, வடிகருவிகள், உரல், உலக்கை, போன்ற கருவிகளைப் பயன்படுத்திச் சித்த மருந்துகள் செய்யப்பட்டன. அதிக அளவில் மனிதர்களின் உழைப்பும், கண்காணிப்பும் மருந்துகளின் தரத்தை ஆய்வு செய்யும் முறைகளும் பெரிதும் இன்னல்களைத் தந்துள்ளன. மணல்பதம் கரகரப்புப் பதம், போன்றவைகளும் மருந்துகளின் செய்முறையை மிகவும் தொல்லைக்கு உட்படுத்தின. சில மருந்துகளைச் சேர்த்தால் விபத்து நேரிடும் என்ற குறிப்புகள் தரப்படாத காரணத்தால், சில முறைகளில் விபத்து நேரிடுவதும் காணப்பட்டது. எடுத்துக்காட்டாக மனரேசிலை, கந்தகம் இவை ஒன்று சேர்ந்தால் வெடிக்கும் தன்மை உள்ளது என்பதை அனுபவத்தில் மட்டுமே கண்டறிய வேண்டியுள்ளது. உலோகங்கள் சேராங்கொட்டை போன்றவைகளைச் சரிவரச் சுத்தி செய்யாமல் இருந்தால்

அவற்றால் எதிர் விளைவுகள் ஏற்படும். அவற்றைப் பற்றிய எச்சரிக்கைகள் அக்கால மருத்துவத்தில் கூறப்பட்டிருந்தாலும், அவைகளைத் தடுக்கத் தேவையான கருவிகள் இன்றுபோல் அன்று இல்லை.

இது போன்றே மருந்துகளுக்குத் தரப்படும் அனுபானம் இன்று வழக்கில் பெரும்பாலும் இல்லை. உணவுக் கட்டுப்பாடுகள் மிகுதியாக இருப்பதால், அவற்றைக் கடைப்பிடிப்பது எளிதாக இல்லை. வெகுட்டலைத் தரும் மணம் வீசும், மருந்துகளை உண்பதும் எளிதாக இல்லை. எனவே, மணப்பாகு போன்றவற்றைச் செய்தும், இலேகியங்கள் போன்றவற்றைத் தயாரித்தும் வந்தனர். மருந்துகளிலிருந்து சத்து எடுத்து மருந்துகளின் வலிமையை அதிகரித்தும், தாவரப் பொருட்களிலிருந்து உலோகங்களைப் பெற்று அதனால் மருந்துகளைச் செய்ததனால் பக்கவிளைவுகள் இல்லாதபடி பார்த்துக்கொண்டனர். பொதுவாக எளிதில் கிடைக்கும் தேன், நெய் என்பனவற்றை அனுபானமாக வைத்தார்கள். எனவே, அனுபானம், பத்தியம் என்பவை எளிதாக்கப்பட்டன. என்றாலும் இன்று முழு அளவில் சித்த மருந்துகள் யாவும் / நவீன அடிப்படையில் செயல்படுவதாகக் கூற முடியாது. இதற்கு மிகப் பெரிய பொருளாதார முதலீடு செய்ய வேண்டி உள்ளதும் ஓர் காரணமாகலாம். எனவே சித்த மருந்துகள் செய்வது மிகவும் எளிய செயலாக இல்லாமல் இருக்கலாம்.

நோய் கணிப்பு முறையில் அலோபதி மருத்துவத்தின் தாக்கம் அதிக அளவில் உள்ளது. சித்த மருத்துவத்தில் வாத, பித்த, கபம் என்னும் முக்குற்றங்களின் அடிப்படையில் நோய்களும் மருந்துகளும் பிரித்து வைக்கப்பட்டிருந்தன. ஆனால் அலோபதி மருத்துவ முறைப்படி நோயைக் கணித்து அந்நோய் பற்றியுள்ள உறுப்புகளில் செயல்படக் கூடிய மருந்துகளை வழங்கவேண்டிய நிலை உள்ளது. நோயின் வன்மை, நோயாளி வன்மை, கால வன்மை என்னும் சித்த மருத்துவக் கோட்பாடுகளைப் பயன்படுத்தி நோயை அறிந்து மருத்துவம் புரிய இயலாத நிலை இன்று உள்ளது.

அனைத்துத் துறைகளிலும் இன்று அறிவியலால் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டுக் கொண்டிருக்கின்றன. இதில் சித்த மருந்துகளும் விதிவிலக்கல்ல. சித்த மருந்துகளின் செயல்திறன் அனைத்தையும் இன்றைய அறிவியல் வழி நிரூபிக்க இயலுவதில்லை. நிரூபிக்க இயலாத மருந்துகளைச் செயல்திறன் அற்றவை என்று கூறவும் முடிவதில்லை. எனவே, சித்த மருந்துகள் பற்றிய குறிப்புகள் அனைத்தும் கணிப்பொறி வழி ஆவணப்படுத்திப் பாதுகாக்கப்பட வேண்டும்.

சித்த மருந்துகளில் சேரும் மூலிகைத் தாது, பாடாணம் ஆகிய பொருட்களை இனம் கண்டறிந்து தர நிர்ணயம் செய்தல் அவசியமான ஒன்றாகும். எளிதில் கிடைக்காத பொருட்களை வைப்பு முறையில் செய்து பயன்படுத்த வழிவகை செய்தல்

வேண்டும். மருந்து தயாரிப்பு முறையிலும் மாற்றங்கள் கண்டு அவற்றிலும் தரநிர்ணயம் மேற்கொள்ளப்பட வேண்டும். அனுபானம், பத்தியம் என்பவை அனைத்து மருத்துவரும் மாறுபாடின்றிக் கடைப்பிடிக்க வழிவகுக்க வேண்டும். இதனால் சித்த மருந்துகளின் சிறப்பு மேலும் செழித்தோங்கும் என்பதில் ஐயமில்லை.

66

மக்களின் மரபுவழி மருத்துவக் கருத்துக்கள்

ஔவை. மெய்கண்டான்

முன்னுரை

பிணியின்மை, செல்வம், விளைவு, இன்பம், ஏமம்
அணியென்ப நாட்டிற்கு இவ்வைந்து.

என்பது தமிழ் வேதம் வழங்கிய வள்ளுவரின் வாக்கு. நோயில்லாமல் இருக்கின்ற மக்கள் அந்நாட்டின் தலையாய அணிகலன் என்பதை வள்ளுவர், பிணியின்மையை முதலாக வைத்துக் கூறியதைக் கொண்டு அறியலாம் எனவே இன்றைய சமுதாயம் நோயின்றி இருப்பதற்காக மருத்துவ அறிவியல் பல்வேறு துறையில் முன்னேறி வருவதை அனைவரும் அறிவர். 'இரண்டாயிரம் ஆண்டில் அனைவருக்கும் நல்வாழ்வு' (Health for all by 2000 AD) என உலக சுகாதார நிறுவனம் ஒரு குறிக்கோளினை உலகிற்கு அளித்துள்ளது. அதை நிறைவேற்றுதற்குரிய பாதையில் நம் நாட்டு மக்களை அழைத்துச் செல்வது, நம் அனைத்து மருத்துவர்களின் கடமையாகும். வெகுவாக முன்னேறும் மருத்துவ அறிவியல் கருத்துக்களைப் பாமர மக்கள் ஏற்றுக் கொள்ள வைப்பது இன்றைய மருத்துவர்களின் முக்கிய பங்காகும். ஒரு சீனப் பழமொழி கீழ்க்கண்டவாறு கூறுகிறது.

Go in Search of your people
Love them
Learn from them
Serve them
Begin with what they know
Build on what they have. [David Morley]

மக்களின் மரபு வழி நம்பிக்கைகளை அறிவதால், அவர்களை அணுகி, அவர்களை அறிந்து, அதன்வழி மருத்துவத்தைத் தொடங்குவது இன்றைய நடைமுறையில்

இன்றியமையாத ஒன்று.

Where there is no doctor? என்ற நூலில் டேவிட் வெர்னர் [David Werner] கீழ்க்கண்டவாறு கூறுகிறார்-

> Always keep a deep respect for your people, their traditions and their human dignity. Help them build on the knowledge and skills they already have.

எனவே நாட்டுப்புற மக்களின் மருத்துவ நம்பிக்கைகளை அறிந்து கொள்வதால் அதனை எவ்வாறு நமது Health for all என்ற குறிக்கோளுக்குப் பயன்படுத்திக் கொள்ளலாம் என்பதை உணர முடியும்.

எவ்வது உறைவது உலகம் உலகத்தொடு
அவ்வது உறைவது அறிவு

என்பது வான்மறை வள்ளுவரின் வாக்கன்றோ?

மருத்துவ மரபு நம்பிக்கைகள்

நம்பிக்கைகள் மக்களால் உருவாக்கப்பட்டுச் சமுதாயத்தால் பாதுகாக்கப்படுகின்றன. நம்பிக்கைகள் காலம் காலமாகத் தொடர்ந்து வருவது ஒரு சமுதாயத்தில் எங்கும் காணக்கூடிய ஒன்று. மக்களின் அறிவு, நம்பிக்கை, ஒழுக்கம், சட்டம், வழக்கம் முதலியவைதான் சமூகத்தின் பண்பாடாக மலர்கின்றன என்கிறார் மானிட இயல் பேரறிஞர் டைலர் [Tyler] அவர்கள். நாட்டுப்புற இயலின் அடிப்படைப் பொதுக்கூறு நாட்டுப்புற நம்பிக்கை. நம்பிக்கைகளும் பழக்கவழக்கங்களும் பண்பாட்டு வளர்ச்சியின் படிக்கற்கள். ஆனால் அவையனைத்தும் அறிவிற்கு உகந்ததாக அமையும் என்பதற்கு ஆதாரமில்லை. ஒரு வேட்டைக்காரன் ஒரு மிருகத்தால் தாக்கப்பட்டுக் காயம் ஏற்படுவதாலோ, கீழே விழுந்து அடிபட்டு ஏற்பட்ட காயம் மூலம் நோய்வாய்ப்பட்டாலோ நோயின் காரணம் என்ன என்று தெளிவாகத் தெரிகிறது. ஆனால் ஆரோக்கியமான மனிதன் ஒருவன் கடுமையான சுகவீனமாகி, குணமாகியோ அல்லது இறந்து போவதாகவோ இருந்து, அக்கால மனிதன் தீயசக்தியைக் காரணம் கற்பித்தது சரியாக இருக்கலாம். ஆனால் பெரும்பாலும் இக்காலத்திலும் அவை மக்களிடையே பரவலாகப் பரவி வேரூன்றி இருப்பது மருத்துவ முன்னேற்றத்தில் தடைக்கற்களாக இருக்கின்றன என்பது நடைமுறை உண்மை.

முன்னோர் பார்வையில்

அறிவு நிலைக்கு அப்பாற்பட்ட எண்ணங்களையும் நம்பிக்கைகளாக நாட்டுப்புற இயலில் கொண்டிருந்தனர். இதனால் இன்றைய வளரும் மருத்துவ உலகில் ஒரு பகுதியாக அமையும்பொழுதுதான் இதனை எடைபோட்டுப் பார்க்கத் தோன்றுகிறது.

கந்தையானாலும் கசக்கிக் கட்டு
கூழானாலும் குளித்துக் குடி

சுத்தம் சுகம் தரும்

என்ற பழந்தமிழரின் பண்பாட்டுப்படி,

புறத் தூய்மை நீரான் அமையும்

என்பது வள்ளுவரின் கூற்று. அக்கால பாமர மக்களும் அறிவியல் சார்ந்த தூய்மையைப் பற்றியும், நோய்த் தடுப்பு முறையைப் பற்றியும் யோசித்து வந்திருக்கின்றனர் எனத் தெரிகிறது. பழக்க வழக்கங்களும், நம்பிக்கைகளும் சமுதாயத்தின் தேவைகளின் அடிப்படையில் தோன்றியவையாகும் என்கிறார் டைலர்.

நம்பிக்கைகள் மரபு வழியாகக் காலம் காலமாகத் தொடர்ந்து வரக் காண்கின்றோம். இயற்கைச் சக்திகளின் மீது மக்கள் கொண்ட அச்சத்தைப் போக்குவதற்கு மந்திரமும் சமயமும் துணையாக வந்தன. நோய்களின் காரணங்களை அறிய முடியாத காலங்களில், மந்திரங்களின் மேலும், சடங்குகளின் மேலும் நம்பிக்கை கொள்ள ஆரம்பித்ததனால்,

1. தெய்வத்தின் சினம்
2. தீய ஆவிகளின் செயல்
3. மந்திரவாதிகளின் செயல்
4. தீய பார்வைகள் ஆகியவற்றைக் கருதத் தொடங்கினர் (இ. முத்தையா).

எனவே அவற்றை நீக்க மந்திரத்தைப் பயன்படுத்த ஆரம்பித்தனர்.

நிறைமொழி மாந்தர் ஆணையிற் கிளர்ந்த
மறைமொழி தானே மந்திரம் என்ப - தொல். செய். 490

புறத்தார்க்குப் புலனாகாமல் மறைத்துச் சொல்லும் சொற்றொடரெல்லாம் மந்திரம் எனப்படும் என்று மந்திரத்திற்குப் பேராசிரியர் விளக்கவுரை தந்துள்ளார்.

"ஒன்றைப் போலச் செய்வதன் வாயிலாக இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்த முடியும் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் மந்திரம் பிறந்தது. பின்னர் கட்டளையிடல் (Commanding) இணைந்தது. இக்கட்டளையும் வேண்டுகோளாக அமைந்தது.

ஆற்றல் வாய்ந்த சொற் கோப்பினைப் பலமுறை உருப்படுத்துதல் (திரும்பத் திரும்பச் சொல்லுதல்) வாயிலாக மந்திரவாதி தான் நினைத்ததைச் செய்து முடிக்க முயல்கிறான்" (Tylor).

ஆதிச் சமயத்தின் வடிவங்களும் மந்திரமும் ஒன்று. மந்திரத்தின் கூறுகளை இந்து மத்தில் மட்டுமன்றி கிறித்துவம், இஸ்லாம் எனப் பிற மதங்களிலும் காண இயலும் எனத் தத்துவ அகராதி கூறுகிறது.

சீனாவிலும் திபெத்திலும் உள்ள புத்த மதத்திலும் மந்திரத்தின் பயன்பாடு மிஞ்சிக் காணப்படுகிறது என்கிறார் (John Blofeld, Sacred Woods of Power, Unwin Paper Backs London 1981).

உலகின் பல்வேறு பகுதிகளிலும் மந்திரம் பற்றி ஆய்வுகள் செய்த ப்ரேஸர் [Frazer] என்பவர், மந்திரச் சடங்குகளை

1. செய்வினைச் சடங்குகள் (Sorcery rituals)
2. வழிபாட்டுச் சடங்குகள் (Religious rituals)
3. விளைமைச் சடங்குகள் (Fertility rituals)
4. வாழ்வியல் சடங்குகள் (Prosperity rituals)
5. மருத்துவ மந்திரச் சடங்குகள் (Magico - Medical rituals)

என வகைப்படுத்தி, மாந்திரீகம், சமயம், அறிவியல் என்று மூன்று கட்ட வளர்ச்சியை சமுதாயம் கடந்து வந்திருக்கிறது என ப்ரேஸர் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

யாராவது ஒருவர், முதல் ஐந்து வயதிற்குள், காய்ச்சல் என்பது கண் திருஷ்டியாலும், செய்வினையாலும் வருவது எனக் கற்பிக்கப்பட்டுவிட்டால், அவர் வளர்ந்த பின், கிருமியினால்தான் காய்ச்சல் வருகிறது என அவரை நம்பவைப்பது மிகவும் கடினமானது என்கிறார் டேவிட் மார்லி. அதாவது, நம்நாட்டு இன்றைய கல்விமுறை, மக்களின் நம்பிக்கைகளை மாற்ற முடிவதில்லை என்பது நிச்சயம். இக்காலக் கல்வி, அறிவியல் விதியைவிட, தலைவிதியை நம்பும் சமூகத்தை இன்னும் உருவாக்கி வருகிறது. பழமையை ஆராதிக்கும் பாடத்திட்டத்தை நிரந்தரமாக நீக்க வழிகாண வேண்டும் என்பது கல்வியாளர்களின் கருத்து.

வரலாற்றுக் கண்ணோட்டம்

ஹிப்போகிரடீஸ், அரிஸ்டாடில், கேலன், வில்லியம் ஹார்வி போன்றவர்களின் உடற்கூறு ஆராய்ச்சிக்குப் பிறகு தான் மருத்துவம் வளரத் தொடங்கி, ஆங்கிலேயர் ஆட்சி செய்த நாடுகளிலும் இக்கருத்துக்கள் பரவ ஆரம்பித்தன. வான்லீவென்ஹாக் மைக்ரோஸ்கோப்பின் மூலம் கிருமிகளைக் காண ஆரம்பித்தபின்தான் மருத்துவத்தில் புரட்சி ஏற்பட்டது எனக் கூறலாம். எட்வர்டு ஜென்னர், லூயிபாஸ்டர் போன்றவர்கள் நாம் இங்கு அம்மைக்காக அம்மனை வழிபட்டுக் கொண்டிருக்கும் காலத்தில் அம்மைக்கும், நாய்கடிக்கும் தடுப்பு ஊசி கண்டவர்கள். மனிதனின் முதல் மருந்துக்கடை இயற்கைதான் என்பார் டி.சி. ஜார்வஸ் [D.C. Jarvis]. ஆதி மனிதனும் விலங்குகளும் நோயைத் தவிர்க்கவும் உடல்நலத்தையும் உற்சாகத்தையும் காக்கச் செடி, கொடிகள், மூலிகைகளையே நாடினர் (டாக்டர் சு. சண்முகசுந்தரம், 1989).

வள்ளுவரும் 'மருந்து' என்ற அதிகாரத்தில் உணவைப் பற்றியும், அதை உண்ணும் முறைகள் பற்றியும் பெரும்பாலும் வலியுறுத்தியிருக்கிறார்.

1857-ல் பெரியம்மமையை உருவாக்கும் காரணப்பொருள் மைக்ரோஸ்கோப்பில் கண்டறியப்பட்டது. அதே பெரியம்மை வைரஸ் கிருமிகள் 1915-ல் குரங்குகளுக்கு செலுத்தப்பட்டன. அதே போல 1911-ல் தட்டம்மைக் கிருமிகளும் பரிசோதனைக்காக குழாயில் வளர்த்துப் பார்க்கப்பட்டன (எஸ். பி. ராமச்சந்திரன், 1987).

தற்போது உள்ள நிலையில் மக்களிடையே அம்மையைப் பற்றிப் பரவியுள்ள கருத்தினை மாற்றவேண்டுமானால் அம்மையென்பது நுண் அணு மைக்ரோஸ்கோப் மூலம் காணக்கூடிய வைரஸ் கிருமிகளினால் பரவக்கூடிய ஓர் தொற்றுநோய் என்ற அறிவியல் உண்மையைப் புரிய வைப்பதே ஆகும். குழந்தை பிறந்த ஒன்பதாவது, பதினைந்தாவது மாதங்களிலும் அவர்களுக்குப் பல்வேறு அம்மை நோய் வராமல் தடுக்கக்கூடிய தடுப்பு ஊசிகள் வந்து விட்டன.

நமது முன்னோர்கள் நோயினைப் பற்றி யோசித்து அதனை அறியும் உண்மைக்கு மிகவும் அருகில் இருந்தார்கள். ஆனால் இப்போது இருக்கும் பாமரர்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட உண்மையை ஏற்றுக் கொள்ளாமல் முன்னோர்கள் சொன்னதைத் தொடர்ந்து நம்பிக் கொண்டிருக்கிறார்கள்.

1973-ல் Folk Medicine என்ற நூலை ஓ.பி. ஜக்கி [O.P. Jaggi] என்பவர் ஆராய்ந்து எழுதியுள்ளார். இதில் இந்திய நாட்டுப்புற மருத்துவ முறைகள் பற்றிய விளக்கம் உள்ளது. 1956ல் ஆர். என். சோப்ராவும் மற்றும் சிலரும் சேர்ந்து Glossary of Indian Medicinal Plants என்ற நூலை எழுதியுள்ளனர். இதில் மூலிகைச் செடிகளைப் பற்றிய

பட்டியல் உள்ளது. வில்லியம் க்ருக் [Williasm Crooke] 1968-ல் The Popular Religion and Folklore of Northern India என்ற நூலில் மந்திர மருத்துவச் சடங்குகளைப் பற்றிக் கொஞ்சம் விளக்கியுள்ளார் (ஆறு. இராமநாதன்).

சங்கர் சென்குப்தா Sankar Sen Gupta தமது Folklore and Folk life in India என்ற நூலில் Talismans, Sorcerers, Folk Medicines and Cure - deities என்ற கட்டுரையில் நாட்டுப்புற மருத்துவ முறைகள் வங்காளப் பகுதிகளில் நிகழ்வதை விவரித்துள்ளார்.

டாக்டர் க. வேங்கடேசனின் 'ஆய்வு நோக்கில் நாட்டுப்புற மருத்துவம்' (1976) என்ற நூலும் டாக்டர் இ. முத்தையாவின் 'நாட்டுப்புற மருந்து மந்திரச் சடங்குகள்' (1986) என்ற நூலும் நமது பழக்கவழக்கங்களை விளக்கியுள்ளன.

1936-ல் சி. எஸ். முருகேச முதலியார் குணபாடம் என்ற நூலில் நாட்டுப்புற மருத்துவ முறைகள் சிலவற்றை விளக்குகிறார். சோமலெ அவர்கள் 1974-ல் தமிழ் நாட்டு மக்களின் மரபும் பண்பாடும் என்ற நூலில் 'மந்திரமும் மருந்தும்' என்ற தலைப்பில் மந்திர மருத்துவச் சடங்குகளைப் பற்றித் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார்.

இந்தியாவில் இன்றளவும் பண்டைக்கால, இடைக்கால மருத்துவ முறைகள் வாழ்ந்து வருகின்றன. பரவலாகப் பின்பற்றப்பட்டும் வருகின்றன. தமிழ் மக்களில் பெரும்பான்மையினர் இன்றும் நாட்டுப்புற மருத்துவத்தினையே பெரிதும் மேற்கொள்கின்றனர் என்கிறார் பேராசிரியர் சிகரெஸ்ட். (நா. வானமாமலை, 1984).

இந்த ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் அனைத்தும் நம்பிக்கைகளை எண்ணிக்கைகளாகக் காட்டியுள்ளனவே தவிர, இன்றைய மருத்துவக் கருத்துக்கள் நடைமுறைக்கு வருவதை அவை பாதிக்கும் என்பதைய போதிய அளவு வலியுறுத்தவில்லை என்றே தோன்றுகிறது.

அறிவியல் நோக்கில்

அறிவியல் இன்று மனித வாழ்வோடு ஒன்றிவிட்டது; அதனை ஒதுக்கி விட்டு எந்த நாடும் இனி வாழ முடியாது. அறிவியல் என்பது மனிதன் தனது சிந்தனையை ஒருமைப்படுத்தி இயற்கையை அணுகித் தன் தேவைகளைப் பெறப் பயன்படுத்தும் ஒரு வியத்தகு கருவி. எந்த ச் சிந்தனையின் வெளிப்பாடும், கருவியும், மக்களைப் போய்ச் சேரும்போதுதான் அது ஆக்கப்பூர்வமாகிறது. மருத்துவன் மூன்று தகுதிகளைப் பெறுவது முக்கியம்.

1. சிந்தனையோடு செயல்படுதல்

2. உபகரணங்களுடன் வேலை செய்யும் நுணுக்கம்

3. மற்ற மனிதர்கள் ஏற்றுக்கொள்ளும்படி வேலை செய்யும் திறமை (David Morley, 1964).

நமது மரபு வழிக் கருத்துக்கள் பாமர மக்களிடையே வேரூன்றிவிட்டதால், அவர்களின் கருத்தறிந்து அறிவியல் நுணுக்கங்களை அவர்கள் ஏற்றுக்கொள்ள வைப்பது எத்தகு கடினம் என்பதைக் கிராமப்புறத்தில் பணிபுரியும் மருத்துவர் அறிவர்.

தொற்றுநோய்களை விடச் சடங்குகள் கொடியவை; பார்த்ததும் பரவும் என்பது மட்டுமல்ல. சர்க்கரை நோயினை விட சம்பிரதாயங்கள் ஆழமானவை; மரபு வழியில் மறையாதவை!

"சடங்குகள் ஆடைகள் என்றுதான் அறிமுகமாயின. வெகுவிரைவில் ஆடைகள் இரத்தங் குடிக்கக் கற்றுக்கொண்டன. பழைய வாளில் படிந்திருக்கும் துருவைத் துடைக்கும் வீரியம் இனி வேரூன்ற வேண்டும். பழமையைப் பாதுகாக்கும் வேள்வியில் நிகழ்கால மனிதன் நெய்யாகிறான். சீர்திருத்தம் என்பது பழைய மரபுக் கருத்துக்கள் என்ற ஆணியைப் பிடுங்குவதன்று. பழைய அஸ்திவாரங்களின் ஆணிவேரையே அறுப்பது" (கவிஞர் வைரமுத்து, 1984).

நம்பிக்கைகளை மரபுக் கருத்துக்களைப் பரமார்த்திக உண்யென்றும், விவகாரிக சத்தியமென்றும் பிரித்து உண்மையில் உண்மையல்ல, பொய்யில் உண்மையானது என்னும் இருவகையான உண்மைகளை வேதாந்திகள் கருத்தில் கொண்டுள்ளார்கள். காரியங்களுக்குக் காரணம் கண்டுபிடிக்கப்பட்டு, நிரூபிக்கப்படும்பொழுது கற்பனையான காரணங்களுக்கும் இயற்கைக்கு அதீதமான சக்திகளுக்கும் ஆதாரம் இல்லாமல் போய்விடுகிறது.

மருத்துவன் எங்கு தனது கருத்துக்களைப் புகுத்த நினைக்கிறானோ, அங்குள்ள மக்களின் மரபுக் கருத்துக்களை அறிந்து கொள்வதால், அதன் வழியாகவே அறிவியல் கருத்துக்களை ஏற்றுக் கொள்ள வைப்பது எளிதாகிறது.

மந்திரம் போல் வேண்டுமடா சொல்லின்பம் என்று சொன்ன பாரதிதாசன், வேத உபனிடத மெய்ந் நூல்களெல்லாம் போய், பேய்க் கதைகள் பிதற்றுவர் இந்நாட்டினிலே என இச்சடங்குகளைச் சாடுகிறார்.

முன்பிருந்தோர் காரணத்தாலே மூடரே
பொய்யை மெய் யெனலாமோ!
நீர் பிறக்குமுன் பார்மிசை மூடர்
நேர்ந்தது இல்லை என நினைந்தீரோ!

நீர் பிறப்பதன் முன்பு மடமை
நீசத்தன்மை இருந்தன அன்றோ.
பொய்யொழுக்கை அறன் என்று கொண்டும்
பொய்யற் கேலியைச் சாத்திரம் என்றும்
ஐயகோ நங்கள் பாரதநாட்டில்
அறிவிலார் அறப்பற்று மிக்குள்ளோர்
நொய்யராகி அழிந்தவர் கோடி

எனப் பாரதியார் கடுமையாகச் சாடுகிறார். சில அறிவியலுக்கு ஒவ்வாத பழக்க வழக்கங்களை நோக்கிப் பாடப்பட்டது போல் தோன்றுகிறது அல்லவா இக்கவிதை.

மக்களின் மருத்துவ மரபுக் கருத்துக்கள், முக்கியமாகக் குழந்தை மருத்துவத்தில் இப்படிப்பட்ட பல்வேறு கருத்துக்கள் இருப்பது அனைவருக்கும் தெரியும். ஆனால், அவர்கள் அறிந்த கருத்தினை வைத்துக் கொண்டு, அறியாத உண்மைகளை உணர்த்துவது அவசியம். அவர்களின் சில கருத்துக்கள் எந்தப் பாதிப்பும் இல்லாதவை. கழுத்தில் கயிறோடும், கையில் தாயத்தோடும், குழந்தையை மருத்துவத்திற்கு அழைத்து வருகின்றனர். 'நோய்க்கும் பார் பேய்க்கும் பார்' என்பது அவர்களின் மரபு வழி கருத்து (பா. சந்திரா, 1986).

வயிற்றுப் போக்கினை வயிற்றம்மை எனச் சொல்வதனை நேரடியாக எதிர்ப்பதனை விடுத்து, அம்மை என்பது எவ்வாறு கிருமிகளினால் வருகிறதோ, அவ்வாறே வயிற்றுப் போக்கும் கண்ணுக்குப் புலப்படாத கிருமிகளினால் வருகிறது என உணரவைக்கலாம் (ஜேக்கப் ஜான், 1986).

குழந்தை அதிகம் சீனி, இனிப்பு சாப்பிடுவதால் வயிற்றில் பூச்சி வரும் என்பது நம்பிக்கை. இனிப்பில் ஈ மொய்ப்பதால் கிருமிகள் வர வாய்ப்புண்டு. எனவே, அவர்களைப் பொறுத்தமட்டில் இனிப்புதான் நோய் தருகிறது என நினைக்கின்றனர். ஆனால், அக்கருத்தினை நாம் எவ்வாறு பயன்படுத்துகிறோம் என்றால், குழந்தை பிறந்தவுடன் சத்துள்ள சீம்பால் தருவதை விடுத்து, சீனித் தண்ணீர் தருவர். அவர்களின் நம்பிக்கையாகிய சீனியினால் பூச்சி வரும் என்ற கருத்தினைக் காட்டி, சீனித்தண்ணீர் தராமல், சீம்பால் தரும் அவசியத்தை எடுத்துரைக்கையில், மக்கள் அதனை எளிதில் ஏற்றுக்கொள்ள ஆரம்பிக்கின்றனர்.

'நாக்கணை பிள்ளையை வளர்க்கும்' என அவர்கள் கருதும் கருத்தினை வைத்துக்கொண்டு குழந்தைக்கு 'இளைப்பு நோய்' (Asthmatic Bronchitis) வரும்போது, அவர்களுக்குத் தைரியம் கூறுவது மருத்துவர்களுக்கு எளிதாக இருக்கிறது. ஆனால் பெரும்பாலும் அவர்களின் மருத்துவ மரபுக் கோட்பாடுகள்,

மூடநம்பிக்கைகளாகவும், ஆபத்து விளைவிப்பனவாகவும் உள்ளன என்பதுதான் மன வருத்தத்தைத் தரும் உண்மை.

பிரசவத்திலிருந்து தாய்க்குப் போடும் உணவுக் கட்டுப்பாடுகள், பிரசவ அறையைக் காற்றுக்கூட நுழையாத அளவு மூடி வைத்தல், தொப்புளுக்கு மண்போட்டுப் பூசுதல், பிறந்த குழந்தைக்குக் கழுதைப்பால், ஓணான் இரத்தம் தருதல், தாயின் உணவினால் தாய்ப்பால் கெடும், மாறும் என நினைப்பது, வலிப்பு வரும்போது சூடு போடுதல், வயிற்றுப்போக்கு வந்தால் சீர் என்றும், தொக்கம் என்றும் பல்வேறு முரட்டு மருத்துவங்களை நாடுதல், பிற மருத்துவத்தை நிறுத்துவது, உரம் விழுந்தது எனக்கூறி துணியில் போட்டு உருட்டுவது, எனப் பலவகை நம்பிக்கைகளும் கருத்துக்களும் அவர்களிடம் வேரூன்றியுள்ளன.

அம்மையைப் பற்றி அவர்கள் கொண்டுள்ள கருத்துக்கள் மிகவும் ஆணித்தரமானது. அம்மனின் ஆத்திரத்தினால் ஏற்படும் அவதி என அவர்கள் அழுத்தம் திருத்தமாக நம்புவதால், திரைப்படங்களில் கூட, அம்மனின் கோபத்தினால்தான், கொப்புளங்களும் உடலில் ஏற்படும் புண்களும் ஏற்படுவதாகக் காட்டப்படுகின்றன. வேப்பிலை கிருமிக் கொல்லியாக இருப்பதும், அதற்குப் பயன்படுத்துவதும், அக்கால மனிதர்களின் எண்ண உயர்வினைக் குறித்தாலும், வைரஸ் (கிருமி)களைக் கண்டறிந்த பின், அக்கருத்தை அவர்களிடம் அனைத்துச் செய்தி சாதனங்களும் இன்னும் தீவிரமாக வெளிப்படுத்த வேண்டும் என்பது கண்கூடு. இந்து சமயத்தினர் மட்டுமின்றி, கிறித்தவ, இஸ்லாமிய சமயத்தைச் சேர்ந்த நாட்டுப்புற மக்களும், அம்மை நோய் உண்டாவதற்கு ஏதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட தெய்வத்தின் சினத்தைக் காரணமாகக் கொள்ளாவிட்டாலும், பொதுவாகத் தெய்வத்தின் சினத்தையே காரணமாகக் கொள்கின்றனர். அவர்கள் அனைவரும், "அம்மை நோயால் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் மருந்து உட்கொண்டால் தெய்வத்தின் சினம் அதிகமாகும்" என்று நம்புவதுதான் ஆபத்தைத் தருகிறது. தீச்சட்டி எடுப்பதையும், பூக்குழி நடப்பதையும் எதிர்ப்பதை விடுத்து, மருத்துவத்தைத் தவிர்க்க வேண்டாம் என்ற கருத்தினை மட்டும் அவர்களுக்குப் புகட்டினால் தற்சமயம் போதுமானது (Jacob John, 1986).

ஆனால் அம்மை என்ற குறிப்பிட்ட சில நோய்களை மட்டும் கூறுவதை விட்டு விட்டு, வேறு பல நோய்களையும் அவர்கள் அம்மை என நினைத்துக் கொள்வதால் ஆபத்து அதிகரிக்கிறது.

குழந்தைகளுக்கு வரும் வாந்தி வயிற்றுப் போக்கினை வயிற்று அம்மை எனக்கூறிப் பூசாரியிடம் மந்திரித்து விட்டு வாளாவிருப்பதனால், குழந்தைகள் நீர்ச் சத்தினை இழந்து இறந்து விடுவதைக் கிராமப் புறங்களில் கண்கூடாகக் காண்கிறோம்.

சாதாரண உப்பு நீர்க் கரைசலினால் உயிர்காக்கப்பட வேண்டிய ஒரு நோயிற்கு அம்மன் மேல் பழி போடுவது அறிவியலுக்கு உகந்ததா என்று எண்ணிப் பார்த்தல் அவசியம்.

காலில் வரும் கட்டியை ஒற்றையம்மை என்றும், சிறுநீரக பாதிப்பினால் ஏறப்டும் வீக்கத்தினை சுரைக்காய் அம்மை என்றும் நினைத்துத் தேவையான மருத்துவம் செய்யாதிருப்பதினால் நோய் முற்றிக் குழந்தைகள் இறக்க நேரிடுகிறது.

வேப்பிலையைக் கொண்டு 'குலை அடித்தல்' என்ற பழக்கம் இன்றும் வேரூன்றி நிற்கிறது. வேப்பிலையின் மருத்துவக் குணத்தை விட அதற்கு மந்திர ஆற்றல் உண்டு என்று தான் அவர்கள் நினைக்கிறார்கள்.

ஒவ்வாமை (Allergy)யினால் ஏற்படும் அரிப்புடன் கூடிய தடிப்பினை அவர்கள் சடையம்மை எனக் கொண்டு மந்திரிக்க மட்டும் சென்று வேண்டிய மருத்துவத்தினைத் தள்ளி விடுகின்றனர்.

முகத்தில் ஏற்படும் புண்ணினை 'அக்கி' எனக்கூறி, இன்னும் காவியினால் எழுதி வருகின்ற காலம் கடந்த மருத்துவத்தினை அறிவியல் உலகில் எவ்வாறு நாம் ஏற்றுக் கொள்வது எனத் தெரியவில்லை.

இவ்வாறு பலப்பல நோய்களைப் பற்றி அவர்கள் மரபுவழியாகச் சொல்லி வருகின்ற கருத்தினை, கிராமப்புறங்களுக்குச் செல்லும் இன்றைய மருத்துவர்கள் அறிந்து வைப்பதனால் அவர்களிடம் எளிதாக மருத்துவக் கருத்துக்களைப் பரிமாற இயலும். அவர்களின் கருத்துக்கள் அறிவியல் அறியாமையினால் ஏற்பட்டவை என்று ஒதுக்கிவைப்பதைவிட அக்காலங்களில் இவ்வாறு தான் எண்ணியிருக்க முடியும் என்பதை உணர்ந்து, அறிவியல் வளர்ச்சியுற்றுள்ளதைச் சுட்டிக்காட்டிப் படிப்படியாக அவர்களை மாற்றுவது அவசியமாகின்றது. அப்படிச் சொல்லும்பொழுது, அவர்கள் ஏற்றுக்கொள்வதை நாங்கள் கண்கூடாகக் கண்டிருக்கிறோம்.

இக்காலப்பள்ளிக் கல்விமுறை, கட்டாயமாக மருத்துவக் கருத்துக்களைத் தேவையான அளவு கூட சொல்லித் தருவதில்லை. கல்லூரிவரை படித்த தாய்மார்கள் கூட வயிற்றுப் போக்கிற்கு தொங்கல் எடுப்பதற்கு என அரிவாளால் தட்டுவதற்கோ, ஊதுகுழல் வைத்து வாயில் ஊதுவதற்கோ, சீர்தட்டி விட்டது என வேப்பிலைத் தார் பூசுவதற்கோ செல்வதை நகர்ப்புறங்களில் கூடக் கண்டு மருத்துவர்கள் வியப்பதுண்டு.

அப்போதுதான் இப்படிப்பட்ட கருத்துக்கள் மரபு வழியாக எவ்வளவு ஆழமாக வேரூன்றியுள்ளது என்பதை உணர முடிகிறது.

1994-ஆம் ஆண்டு பிப்ரவரி மாதம் நடைபெற்ற 8-ஆவது ஆசிய குழந்தைகள்

நல மாநாட்டில் அகில உலகக் குழந்தை நலக் காப்புக்கழக உயர்மட்ட இயக்குநர் திரு. ஜேம்ஸ் கிரான்ட் என்பவர் கீழ்க்கண்டவாறு கூறினார்.

"ஒரு நாளைக்கு 40,000 குழந்தைகள் இவ்வுலகில் இறப்பதற்கு, ஊட்டச்சத்து குறைவும், எளிதாகத் தடுக்கக்கூடிய நோய்களும் தான் காரணம்.

ஒரு நாட்டின் சுகாதார வளர்ச்சியினை அந்நாட்டின் ஓராண்டுக் குழந்தை இறப்பு விகிதத்தினை வைத்துதான் நாம் கணக்கிடுவதால் 2000-ற்குள் இந்த விகிதத்தினை, ஆயிரத்திற்கு ஐம்பது என்ற குறைந்த நிலைக்குக் குறைக்க வேண்டும். அதற்கு முக்கிய பங்கு மக்கள் பெறும் மருத்துவக் கல்வியே ஆகும்".

அறிவு அற்றம் காக்கும் கருவியன்றோ?

எனவே உலக அளவிலும், தமிழக அளவிலும் பரவியுள்ள மரபு வழி மருத்துவக் கருத்துக்களைப் புதிய மரபிற்கு மாற்றுவதற்கு நாம் உறுதி எடுத்துக் கொள்வது அவசியம்.

அறிவியல் வல்லுநர்களே! "இந்தியனுக்கு ஓர் இருதய சிகிச்சையை சீக்கிரம் செய்யுங்கள். மதப் போர்வை போர்த்து, ஆசாரக் கம்பளி அணிந்து சம்பிரதாயம் எனும் இரும்புக் கவசங்கள் இட்டு நம் இந்தியன் போன நூற்றாண்டுப் பரணில் உற்சாகமாக உறங்கிக் கிடக்கிறான். எழுதுங்கள்: அவனை எழுப்புங்கள்" (வைரமுத்து, 1984) என்ற புதுக்கவிதையை தமிழரிடம் பாடப்பட்ட பூபாளமாகக் கொண்டு அவர்களின் விழி திறக்கப் புதிய குரல் கொடுப்போம்.

எதிரதாக் காக்கும் அறிவினார்க் கில்லை
அதிர வருவதோர் நோய்

துணை நூல்கள்

1. வீ. முனுசாமி, திருக்குறளார். *உலகப்பொதுமறை, திருக்குறள் உரை விளக்கம்* (1987) - திருமகள் நிலையம், சென்னை - 17. பக். 422.

2. David Morley, (1974) *Pediatric Priorities in the developing World*, Butterworths, Post Graduate, Pediatric Series, London - P. 50.

3. David Werner, (1984), *Where there is no Doctor*, The Hesperian Foundation, U. S. A., P. W3.

4. Tylor, Edward, (1964) *Early History of Mankind*, University of Chicago Press.

5. இ. முத்தையா, (1986), *நாட்டுப்புற மருத்துவ மந்திரச் சடங்குகள்*, அன்னம் P. Lit, சிவகங்கை. பக். 13.

6. Blofeld, John, (1981), *Mantras: Sacred Words of Power*, Unwin Paper Backs, London.

7. Frazer J.G., Golden Bongh, (1984), *The Magic Art*, Macmillan, London.

8. சு. சண்முகசுந்தரம், (1989), *நாட்டுப்புற இயல்*, மணிவாசகர் நூலகம், சிதம்பரம். பக். 174.

9. எஸ். பி. ராமச்சந்திரன், (1987), *மருந்தியல் வளர்ந்த கதை*, தாமரை நூலகம், சென்னை.

10. ஆறு. இராமநாதன், (1991), *நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வு முறைகள்*, தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர்.

11. நா. வானமாமலை, (1984), *பழங்கதைகளும் பழமொழிகளும்*, நியூசெஞ்சரி புக் ஹவுஸ், சென்னை.

12 கவிஞர் வைரமுத்து, (1984), *இன்னொரு தேசிய கீதம்*, கலைஞன் பதிப்பகம், சென்னை.

13. மகாகவி சுப்பிரமணிய பாரதியார் (1981), *பாரதியார் கவிதைகள்* - வானதி பதிப்பகம், சென்னை.

14. ஜேக்கப் ஜான், (1986) *குழந்தைச் செல்வம்*, சோலைத்தேனீ பதிப்பகம், காட்பாடி. பக். 33.

15. பா. சந்திரா, (1986), *குழந்தைப் பருவ நோய்களும், குழந்தைநலப் பாதுகாப்பும்*, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், சென்னை.

16. James. P., (1994) Grant, *Indian Pediatrics*, Vol. 31. Number - 3. P. 263.

67

இயங்கியலும் ஹோமியோபதியும்

த. ச. இராசாமணி

0.முன்னுரை

0.1 இயற்கை, சமூகம், சிந்தனை ஆகியவற்றில் நிகழும் ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சியிலும் ஏதாவதொரு மெய்யியல் கண்ணோட்டம் உண்டு. மருத்துவமும் இதற்கு உள்ளடங்கியதே. இதனை,

அ. கருத்தியம் (Idealism)

ஆ. பொருளியம் (Materialism)

என இருவகையாகக் கூறுவர் (ஜார்ஜ் பொளிட்சர் - 1959; 27-31).

கருத்தியத்தை

அ. அகநிலைக் கருத்தியம்

ஆ. புறநிலைக் கருத்தியம்

என மேலும் இருவகையாகப் பகுப்பர் (பொகுஸ்லாவ்ஸ்கி, வெ. மொ. 1978; 21 - 38).

பொருளியத்தை

அ. நிலையியல் (Mechanical Materialism)

ஆ. இயங்கியல் (Diabetical Materialism)

என மேலும் இருவகைப்படுத்துவர் (யாக்கோத். ஓ. 1967: 22).

இயங்கியல் பொருளியல் அறிவியல் அடிப்படையில் அமைந்த மெய்யியலாகும்.

0.2 ஹிப்போகிரேடிஸ் (Hippocrates) என்னும் கிரேக்க அறிஞரை மருத்துவத்தின் தந்தை என்பர். அவர் துயர்களில் வாழும் மக்களை

அ. எதிர்நிலைகளாலும்

ஆ. ஒத்தவைகளாலும்

நலமாக்கலாம் என்றார். ஜார்ஜ் வித்தவுல்காஸ் (George Vithoulkas - 1987-22). முன்னர்க் கூறியதை அலோபதி முதலான மருத்துவ முறைகளும் பின்னர்ச் சுட்டியதை ஹோமியோபதி மருத்துவமும் தம் நடைமுறைகளாகக் கொண்டுள்ளன. மேலும் அலோபதி நிலையில் பொருளியத்தையும், ஹோமியோபதி இயங்கியல் பொருளியத்தையும் கருவாகக் கொண்டுள்ளன.

0.3 'ஒத்ததை ஒத்ததால் செயல்படுத்துதல்' என்பது பழைமையான நடைமுறை. உலகில் பல பாகங்கள் பன்னெடுங் காலமாக இருந்து வருவது. இன்றுங்கூட அதனை நமது ஊர்ப்புறங்களில் காண முடியும். பலமாக அடிபட்ட இடத்தை இதமாகத் தேய்த்து விடும் நடைமுறை இன்றும் வழக்கத்திலுள்ளது. அவ்வாறு செய்வதனால் அடிபட்ட இடத்தில் வீக்கம் ஏற்படாமலும் நோவுமிகாமலும் தணிவதைக் காணலாம். நெருப்பு அல்லது வெந்நீர் போன்றவைகளால் சூடுபடுவதாக வைத்துக் கொள்வோம். அப்பொழுது சூடுபட்ட இடத்தைப் பொறுக்கக் கூடிய அளவில் இளஞ்சூட்டில் காட்டினால் எரிச்சல் தணிந்து நெருப்புப் பட்ட இடத்தில் கொப்பளிக்காமல் தடுக்க முடியும். மாறாகத் தண்ணீர், தயிர், பனிக்கட்டி, மை. . . போன்ற குளிர்ச்சியான பொருட்களை அதன்மேற் படச் செய்தால் எரிச்சல் அப்போது குறைந்து, பின் கொப்பளங்கள் தோன்றி, புண்ணாகி நோவை மிகுதிப்படுத்தும். வெயிலில் அலைந்து வந்தவர் நீர் பருக வேண்டிய தேவை ஏற்படும்பொழுது வெந்நீர் பருகினால் உடலுக்கு நலம் பயக்கும். தண்ணீர் பருகினாலோ பருகும்போது இதமாக இருப்பது போலத் தோன்றினாலும் உடலுக்குக் கேடு பயக்கும். தொண்டையில் எரிச்சல் தோன்றும், இருமல் வரும்; சளிக் கட்டும்; தொண்டை வலிக்கும்.

0.4 ஒத்ததை ஒத்ததால் செய்முறைப்படுத்தும் (Similia Similibus curentur - Let likes be treated by likes) நெறிமுறையை அறிவியல் வழிநின்று மெய்ப்பித்துக் காட்டியவர் டாக்டர் சாமுவேல் ஹானிமன். ஒத்தவை விதி என்பது, எப்பொருள் நலமான மனிதனிடத்தில் முழுக்குறியைத் (Totality of Symptoms) தோற்றுவிக்கிறதோ அப்பொருளை நுண்ணிய அளவில் கொடுக்கத் துயருற்ற மனிதனிடம் தோன்றும் அம் முழுக்குறியையும் நீக்கி மனிதனை நலமாக்கும். இந் நெறியைத் தமக்கு முன் பலர் பயன்படுத்தியதை டாக்டர் சாமுவேல் ஹானிமன் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார் (ஜார்ஜ் வித்தவுல் காஸ் 1987;22). பவுல்டக் (Boulduc) என்பவர் பேதியையுண்டாக்கும் ரூபார்ப் (Rhubarb) என்பது கழிச்சலை நலமாக்கும் என்பதை டாக்டர் ஹானிமனுக்கு முன்னரே குறிப்பிட்டிருந்தார் (ஜார்ஜ் வித்தவுல் காஸ் 1987; 22). அதே போல பெத்தார்டிங் (Betharding) என்னும் எழுத்தாளர் சேனா (Sena) என்னும் செடியின் சாறு நலமான

மனிதருக்கு வயிற்று வலியை உண்டாக்குகிறது என்றும், அதையே வயிற்றுவலிக்காரர் பருகினால் அவருடைய நோவைப் போக்குகிறதென்றும் எடுத்துரைக்கிறார் (ஜார்ஜ் வித்தவுல் காஸ் 1987; 22). டாக்டர் ஹானிமன் காலத்தில் வாழ்ந்த அண்ட் ஸ்தால் (And Stahl) என்பவர் எதிர்மறைகளால் செய்முறைப்படுத்தி நலமாக்க முயல்வது தவறானது. ஒத்தவையால் செயற்படுத்தி நலமாக்குவதே நோவை முற்றிலுமாக அகற்றும் என்றார் (ஜார்ஜ் வித்தவுல்காஸ் 1987; 22).

0.5 ஒத்தவை விதியின் நுட்பத்தை டாக்டர் ஹானிமன் கண்டுபிடித்தது தற்செயலானது என்றொரு கருத்துண்டு. அவர் புகழ்பெற்ற கல்லன் என்னும் மருத்துவரின் 'மருந்தியல் களஞ்சியத்'தில் (Materia Medica) கூறப்பட்ட ஒரு செய்தியைச் சோதித்துப் பார்த்தபோது அவ்வுண்மையைக் கண்டுபிடித்தார். டாக்டர் கல்லன் சிங்கோனாப் பட்டையில் பொதிந்துள்ள கசப்புச் சுவையே மலேரியா போன்ற முறைக் காய்ச்சலை நலமாக்குகிறது என்றார் (ஜார்ஜ் வித்தவுல் காஸ் 1987; 18-19). இதனை அய்யுற்ற டாக்டர் ஹானிமன் கசப்பான பொருட்களையெல்லாம் தானே உண்டு பார்த்து அவை அதனை நீக்கத் திறனின்றியிருப்பதை அறிந்தார். பின் சிங்கோனா மரப்பட்டைச் சாற்றை அவர் தொடர்ந்து உண்டு வந்தபோது மலேரியாவைப் போன்ற முறைக் காய்ச்சல் செயற்கையாகத் தோன்றியதைப் பார்த்தார். பின்னர் அதே சாற்றைச் சிறிதளவுண்ட போதும் அதனை இயற்கையான மலேரியா போன்ற முறைக் காய்ச்சலில் நோயுற்றவர்கட்குக் கொடுத்தபோதும் காய்ச்சல் நலமானதைப் பார்த்தார். வேறொரு கருத்தும் இதற்கு ஒத்திசைவாயிருப்பதைக் காணலாம். 'டாக்டர் ஹானிமன் கிரேக்க மொழியை நன்கறிந்தவர். அவருக்கு ஹிப்போகிரேடிசின் நூல்களைப் படிப்பது எளிதாயிருந்தது. ஹிப்போகிரேடிஸ் வெளியிட்ட பழங்கருத்தை டாக்டர் ஹானிமன் மீண்டும் எடுத்துக்கொண்டு ஆராய்ந்தார். காலச் சூழலும் மொழிபெயர்ப்புப் பணியும் அவரைச் சிங்கோனாப் பட்டைச் சாற்றினைப் பருகி ஆய்வு செய்யத் தூண்டியது (த. ச. இராசாமணி, உங்கள் ஹோமியோ நண்பன் மே 93; 7). தொடர்ந்து பல மருந்துப் பொருட்களைத் தான் உண்டும் தன் நண்பர்களை உண்ண வைத்தும் ஒத்தவை விதியை மெய்ப்பித்தார். தன் அரிய கண்டுபிடிப்புக்களையும் மருந்து தயாரிக்கும் முறைகளையும் துயர் நீக்கும் கலையையும் புகழ்மிக்க ஆர்கனான் (Organon. of Medicine) என்ற ஆய்வேட்டில் வெளியிட்டார்.

0.6 ஹோமியோபதி மருத்துவ முறை இயங்கியல் பொருளியத்தின் அணுகுமுறைகளைப் போல உள்ளன. இதனையே இக்கட்டுரை ஆய்வுக்காக எடுத்துக் கொள்கிறது. கருத்துக்களைப் பிற மருத்துவத் துறையைச் சார்ந்தவர்களும் தெரிந்து கொள்வதற்காகப் பிற மருத்துவ முறைகளின் நடைமுறைகளையும் ஆங்காங்கே தேவைப்படுமிடங்களில் ஒப்பிட்டுக் காட்டியுள்ளேன்.

1. முழுமையாகப் பார்த்தல்

1.0 இயங்கியல் பொருளியம் ஒரு நிகழ்ச்சியை ஆயும்போது காரணம் - செயல் - விளைவு ஆகியவற்றோடும் பிற நிகழ்ச்சிகளோடும் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கிறது. கனமழை பெய்கிறது. ஆறு பெருக்கெடுத்தோடுகிறது, கரையோரங்களில் வாழ்பவர்களின் குடிசைகளையெல்லாம் அழிக்கிறது. மக்கள் மீளாத துயரத்தில் சூழ்கின்றனர். பொருள் வசதி இல்லாததால் எங்காவது ஒரு இடத்தில் அடைக்கலம் புகுகின்றனர். . . . . . மேற்சொன்ன நிகழ்ச்சிகளெல்லாம் ஒன்றோடொன்று தொடர்புடையவை. தனித்தனியானவை அல்ல.

1.1 ஹோமியோபதி மனிதனை முழுமையாகப் பார்க்கிறது. ஒருவர் துயரால் பல்வேறு குறிகளை வெளிப்படுத்திய போதும் அவை ஒவ்வொன்றையும் தனித்தனித் துயராகக் கருதுவதில்லை. அவர் வெளிப்படுத்தும் துயர்க் குறிகளை (Symptoms of the Disease) கருத்திற் கொண்டு துயரர் குறிகளை (Symptoms of the Patient) மொத்தமாகத் தொகுத்து அவற்றை மருந்துத் தேர்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளுகிறது. எனவே துயரர் ஒருவர் ஒரு நேரத்தில் வெளிப்படுத்தும் பல துயரர் குறிகளையும் ஒன்றிணைத்துப் பார்த்து அவை அனைத்தையும் போக்கவல்ல ஒரு மருந்தினை அளிக்கிறது (ஜார்ஜ் வித்தவுல்காஸ் 1987; 11-12).

ஹோமியோபதி துயரரை முழுமையாகப் பார்க்கிறது. அது மருந்துத்தேர்வு செய்யப் பயன்படாத துயரின் பெயரை (Name of the Disease) ஒதுக்கிவிட்டுத் துயரர் வெளிப்படுத்திய எல்லாக் குறிகளையும் கணக்கில் கொண்டு முழுக்குறி (Totality)க்கும் ஒரே மருந்தைக் கொடுத்து நலமாக்குகிறது. அலோபதி போன்ற மருத்துவ முறைகளோ மனித உறுப்புக்களைத் தனித்தனியாகப் பார்த்துத் துயரர் வெளிப்படுத்திய குறிகளைத் தனித் தனித் துயர்களாக (Disease) வகைப்படுத்தி ஒவ்வொரு துயருக்கும் ஒரு மருந்து அளிக்கிறது (ஜார்ஜ் வித்தவுல்காஸ் 1987; 43).

டைபாய்டு காய்ச்சலுக்கு மற்ற மருத்துவ முறைகளில்

காய்ச்சலின் மிகுதிக்கு (சூட்டைத் தணிக்க)	*- ஒரு மருந்து*
வெளிப் பிதற்றலுக்கு	*- மயக்கத்தை அல்லது உறக்கத்தைத் தோற்றுவிக்கும் மருந்து*
வயிற்றோட்டத்துக்கு	*- மலக்கழிவை நிறுத்தும் ஓபியம் போன்ற மருந்து*
உடல் தளர்வுக்கு	*- டானிக்*

உணவுக் குழாய்க்கு - பாக்டிரியாவை அழிக்கும் உயிர்க்கொல்லி மருந்து

இதயச் செயல் தளர்வுற்றால் - அதை ஊக்குவிக்க மருந்து

இப்படியே குறிக்குக்குறி எண்ணிலடங்கா மருந்துகள் கொடுக்கப்படுகின்றன (த. ச. இராசாமணி, ஹோமியோ அறிவியல் கருந்தரங்க மலர் 1983).

1.2 ஒரு மனிதனின் உடலில் ஏற்படும் பல தொல்லைகளுக்குத் தனித் தனியாக சிகிச்சை அளிப்பதால் துயர்களை,

அ) ஓர் உறுப்பிலிருந்து மற்றோர் உறுப்பிற்கு இடம் மாற்றுகிறது.

ஆ) அமுக்கி வைக்கிறது.

இ) துயர் தெரியாதபடி சமனப்படுத்துகிறது.

எனவே எல்லாக் குறிகளையும் இயங்கியல் முறையில் ஒட்டு மொத்தமாக எடுத்துக் கொள்ளும் ஹோமியோபதி, அவை மீண்டும் தலை தூக்காதவாறு அறவே களைகிறது.

2. அளவு மாறுபாடும் பண்பு மாறுபாடும்

2.0 இயங்கியலில், அளவு மாறுபாடு பண்பு மாறுபாட்டை உண்டாக்கும் என்பது ஒரு விதி. சான்றாக நீரை எடுத்துக் கொள்வோம். அது இயல்பான நிலையில் நீராக (Liquid) உள்ளது. குளிர்ச்சியூட்டினால் பனிக்கட்டியாகிறது. வெப்பப்படுத்தினால் வெந்நீராகிறது; பின்னர் மேலும் மேலும் வெப்பமாக்க ஆவியாக மாறுகிறது. ஆக நீர் என்ற ஒரு பொருள் நீராகவும் பனிக்கட்டியாகவும் வெந்நீராகவும் ஆவியாகவும் மாற்றம் அடைகின்றது. அவை ஒவ்வொன்றும் தனித்தனியான பண்புகளைக் கொண்டுள்ளன. நீர் வெப்பத்தால் ஆவியாகிறபோது அதனுடைய ஆற்றல் அதிகரிக்கிறது. அதனால் நீராவி ஆற்றலைப் பயன்படுத்தி இயந்திரங்களையும் இரயில், கப்பல் போன்ற பெரிய ஊர்திகளையும் இயக்க முடிகிறது. சுருங்கச் சொன்னால் ஒரு பொருள் நுண்மைப்படுத்தப்படுகிறபோது அப்பொருளின் ஆற்றலும் அதிகரிக்கிறது. அணுவை மென்மேலும் நுண் துகள்களாகப் பகுக்கின்றபோது அதனுடைய ஆற்றல் அதிகரிப்பது நாம் அறிந்த செய்தியே!

2.1 ஹோமியோபதியில், அளவு மாறுபாடு பண்பு மாறுபாட்டு விதி, மருந்தை வீரியப்படுத்தும் முறையில் கையாளப்படுகிறது. இம்மருத்துவ முறையில் தாய்த் திரவமாக இருக்கும் ஒரு மருந்துப் பொருளை ஒன்று முதல் இலட்சக்கணக்கான அளவுகளில் வீரியப்படுத்துகின்றனர். ஒரு மருந்துப் பொருளில் செயலாற்றும் திறன் - பண்பு ஆற்றல் - வேகம் . . . போன்றவை வீரியம் எனப்படும். நீர் - பனிக்கட்டி

- வெந்நீர் - நீராவி ஆகியவை தனித்தனியாக, வேறுபட்ட பண்புகளைக் கொண்டுள்ளது போல, மென்மேலும் நுண்மைப்படுத்தப்பட்ட ஒரு ஹோமியோபதி மருந்துப் பொருளும் பல பண்பு நலன்களைக் கொண்டுள்ளது. ஆக ஒரு ஹோமியோபதி மருந்துப் பொருள் தனது வீரிய அளவிற்கு ஏற்பத் துயர்களை நீக்கும் பண்புகளையும் ஆற்றல்களையும் பெறுகின்றது. நீராவி கனரக இயந்திரங்களையும் வாகனங்களையும் இயக்கும் மாபெரும் ஆற்றலைப் பெறுவது போல, அதிகளவு நுண்மைப்படுத்தப்பட்ட ஒரு ஹோமியோபதி மருந்துப் பொருள், உயிர்ப்பாற்றலைத் தூண்டித் துயரர் குறிகளை விரைவில் அகற்ற வழிகோலுகிறது.

2.2 மருந்துப் பொருளை வீரியப்படுத்துதல், ஹோமியோபதிக்கே உரிய தனிச் சிறப்புக்களில் ஒன்று. சித்த மருத்துவ முறை, ஆயுர்வேத மருத்துவ முறை ஆகியவற்றில், ஒரு மருந்துப் பொருளைச் சூரணமாகவும் பஸ்பமாகவும் மாற்றுகிறபோது இத்தகைய வீரியப்படுத்தும் முறை ஓரளவு இருக்கிறது என்பது உண்மையே. எனினும் அவற்றில் மருந்துப் பொருள் நுண்மைப்படுத்துவது ஹோமியோபதியில் உள்ள அளவிற்கு மிகுதியாகவோ சிறப்பாகவோ இல்லை. மேலும் அவை மருந்துப் பொருளை ஓரளவு நுண்மைப்படுத்தினாலும் துயர்க் குறிகளுக்குத் தரப்படும் மருந்தில் மருந்தின் அளவை (Quantity) மாற்றுவதில்லை. அதனால் அவை, ஒரு துயரரின் துயர்க் குறிகளுக்குத் தேவைக்கு மேலதிகமாக மருந்துப் பொருளைத் தந்து அவர்களின் உயிர் ஆற்றலுக்குக் கேடுண்டாக்கி விடுகின்றன. அலோபதியில் நுண்மைப்படுத்தும் முறை இல்லாததால், அம்மருந்துப் பொருளால் துயரர்களுக்கு உண்டாகும் பெரும் கேடுகளையும் பக்க விளைவுகளையும் பற்றிச் சொல்ல வேண்டியதே இல்லை.

2.3 ஒரு சமுதாயப் போராளி எதிரியின் வலிமைக்கு ஏற்பத் தனது போராட்ட வழிமுறைகளை வகுத்துக் கொள்வது போல, ஒரு சிறந்த ஹோமியோபதி மருத்துவர் தனது துயரரின் தன்னியக்க ஆற்றலுக்கு ஏற்ப, அவருக்குரிய மருந்துப் பொருளின் வீரியத்தைத் தேர்ந்தெடுக்கிறார். உணரும் குறிகள் (Subjective Symptoms) அல்லது மனக்குறிகள் (Mind Symptoms) அதிகம் வெளிப்படுத்துகிற துயரர்களுக்கு அவர்களுடைய ஏற்புத் திறனுக்கு ஏற்ப அதிகளவு வீரியத்தையும், புறக் குறிகள் (Physical Symptoms) அல்லது பொதுக்குறிகள் (Common Symptoms) வெளிப்படுத்துகிறவர்களுக்கு அவர்களுடைய ஏற்புத் திறனுக்கு ஏற்பக் குறைந்தளவு வீரியத்தையும் தேர்வு செய்கிறார். உரிய போர்த் தந்திரத்தினால் வலிய எதிரியை வெல்லும் சமூகப் போராளியைப் போல உரிய வீரியத்தில் மருந்துப் பொருளைத் தேர்வு செய்யும் ஹோமியோ மருத்துவர் துயரை வெல்கிறார். மனிதனை நலமாக்கும் சீரிய பணியில் முழு வெற்றி பெறுகிறார்!

3. நிலை மறுப்பின் நிலை மறுப்பு

3. 0 இயங்கியலில் நிலை மறுப்பின் நிலை மறுப்பு என்பது ஒரு விதி. டாக்டர் பொகுஸ்லாவ்ஸ்கி (1978; 170) பண்டைய கிரேக்க ஞானி ஹெராக்லிட்ஸ் 'எல்லாம் எப்போதும் மாறிக் கொண்டிருக்கின்றன' என்று கூறியது இதைப் போன்றுதான். ஒவ்வொரு பொருளும், ஒவ்வொரு நாளும் - ஒவ்வொரு மணியும் - ஒவ்வொரு கணமும் மாறிக்கொண்டிருக்கிறது. மாறாமல் நிலையாக எதுவும் இருப்பதில்லை. சான்றாக ஒரு விதையை எடுத்துக் கொள்வோம். அது விதையிலிருந்து, முறையாக - செடியாக - மரமாக - பூவாக - காயாக - கனியாக - விதையாக . . . பலவாறு மாறுகிறது. மென்மேலும் புதிய பொருளாக மாறுகிறது. அம்மாற்றங்களுக்குச் சில புறத் தூண்டுதல்கள் உதவிய போதிலும், அதற்குள்ளேயே அமைந்த அக முரண்பாடுகளே அடிப்படைக் காரணங்களாக அமைகின்றன. இது மனிதனுக்கும் பொருந்தும்.

3.1 மேற் சொன்ன இயங்கியல் நடைமுறையைக் கொண்டுள்ள ஹோமியோபதி, துயரர் ஒருவர் வெளிப்படுத்தும் துயரக் குறிகளுக்கு அவர் உடலிலுள்ள அக முரண்பாடுகளே அடிப்படைக் காரணம். ஆனால் நிலையியல் நடைமுறையைக் கொண்ட அலோபதியோ அவற்றுக்குப் புற முரண்பாடுகள் அடிப்படைக் காரணம் என்கின்றது (ஜார்ஜ் வித்தவுல்காஸ்; 1987; 12). அது வெளியிலிருந்து துயரரின் உடலுக்குள் புகுந்த சில உயிரிகளே (கிருமிகளே) (Biotics) துயர்க் குறிகளுக்குக் காரணம் என்கிறது. அதனால் அலோபதி மருத்துவர்கள் துயரரின் உடலிலுள்ள துயர் உண்டாக்கிய உயிரிகளுக்குத் தக்கவாறு உயிர்க்கொல்லிகளை (Antibiotics) அளிக்கின்றனர். அவை துயர் உண்டாக்கியதாகக் கருதப்படும் உயிரிகளைக் கொல்வதோடு பல நேரங்களில் பிற உயிரிகளையும் சேர்த்துக் கொல்கிறது. இதனால் துயரர் உடலிலுள்ள தற்காப்புத் திறன் (Defence Machanism) நலிவடைந்து அவர் மேலும் துயருறுகிறார். அவருடைய துயர்க்குறிகள் அழிக்கப்பட்டனவே அன்றி அவர் நலமாக்கப்படவில்லை.

3.1.1 ஒருவர் துயருறுவதற்குப் புற முரண்பாடு அடிப்படைக் காரணமாக இருக்க முடியாது. இதனை நடைமுறையிலுள்ள உண்மைகளால் உணர முடியும். மக்களை அச்சுறுத்தும் காலரா, பிளேக், அம்மை போன்றவை ஓர் ஊரில் வருகிறதென்று வைத்துக் கொள்வோம். அவை அவ்வூரிலுள்ள அனைவரையும் பற்றுவதில்லை. ஏன், ஒரு வீட்டிலுள்ள அனைவருக்கும் அவை வருவதில்லை. துயர்களுக்குப் புற முரண்பாடு காரணமெனில், அவை ஒருவர் கூட விடாமல் அனைவரையும் தொற்றி இருக்க வேண்டும். எனவே புறத்திலிருந்து வந்த சில உயிரிகள் அவற்றுக்கு அடிப்படைக் காரணம் என்பது சரியாக இருக்க முடியாது.

3.1.2 மாறாக, உடலில் உண்டாகும் அக முரண்பாடுகளே துயர்களுக்கு எல்லாம் அடிப்படைக் காரணம் என ஹோமியோபதி கருதுகிறது (த.ச. இராசாமணி - 'உங்கள்

ஹோமியோ நண்பன்' மே 1993 - பக். 24). அது மனம் பாதிக்கப்படும்போது உடலும், உடல் பாதிக்கப்படும்போது மனமும் உடலுறுப்புகளும், உறுப்புகள் பாதிக்கப்படும் போது துயர்க் குறிகளும் உண்டாகின்றன என்றும்; உடலின் ஒழுங்கான இயக்கத்தை அவரவர்களின் உடல்களிலுள்ள உயிர் ஆற்றலே ஒழுங்குபடுத்துகிறது என்றும் கருதுகிறது. எனவே ஒருவரிடம் உண்டாகும் அக முரண்பாடுகளினால் அவரது உயிர் ஆற்றலில் தடுமாற்றம் உண்டாகிறது. அத்தடுமாற்றத்தால் அவர் துயர்க் குறிகளையும் துயரர் குறிகளையும் வெளிப்படுத்துகின்றார். சரியான ஹோமியோ மருந்து உரிய வீரியத்தில் அளிக்கும்போது அது அவரது உயிராற்றலைத் தூண்டி அவரது துயர்க் குறிகளை அறவே களைகிறது. துயரர் முழு நலம் பெறுகிறார்.

3.2 மேலும் ஒரு பொருளில் ஏற்படும் இயக்கம், அதனை ஒவ்வொரு கணமும் புதிய பொருளாக மாற்றுவது போல, ஹோமியோபதி மருந்துகளை உட்கொள்ளும் துயரரும் ஒவ்வொரு நாளும் - மணியும் - நிமிடமும் - வினாடியும் புதிய மனிதனாக மாறுகிறார். அது தடுமாறிய தன்னியக்க ஆற்றலைச் சரிப்படுத்தி அவரைத் தன்னியக்க ஆற்றலைத் தூண்டி வலிமையும் இளமையுமுள்ள புத்தம் புதிய மனிதனாக்குகிறது.

3.3 கொசுத் தொல்லைகளைப் போக்க பல நடைமுறைகள் கடைப்பிடிக்கப்படுகின்றன. மருந்து தெளித்தும், வலையால் வரவிடாது தடுத்தும், பத்தி மணத்தால் விரட்டியும், மின்னணுக் கருவியால் அண்டவிடாது துரத்தியும் வருகின்றனர். இம்முறைகளும் நீடிக்கின்றன; கொசுக்களும் தொடர்ந்து பெருகி வாழ்கின்றன. ஆனால் இன்னொரு முறை உள்ளது. கொசுக்களுக்கு அடிப்படைக் காரணமான சாக்கடையைச் சுத்தம் செய்து நீர் தேங்கவிடாது சுற்றுப்புறத்தைத் தூய்மையாக வைப்பது. இதனால் கொசுவின் உற்பத்திக் கட்டுப்படுத்தப்பட்டு, காலப்போக்கில் அது முற்றிலுமாக ஒழிக்கப்படுகிறது. முன்னது அனிச்சைச் செயலான நடைமுறை; பின்னது அறிவியல் நடைமுறை. இத்தகைய அறிவியல் நடைமுறையையே துயருள்ள மனிதனை முற்றிலும் நலமாக்க ஹோமியோபதி பின்பற்றுகிறது. அது துயரை நலமாக்குவதில்லை; துயரரை நலமாக்குகிறது! துயரரை நலமாக்குவதன் வழியாகத் துயரை நலப்படுத்துகிறது.

4. எதிர்நிலைகளின் ஒற்றுமையும் போராட்டமும்

4.0 இயங்கியலில் எதிர்நிலைகளின் ஒற்றுமையும் போராட்டமும் என்பது முக்கியமான விதி. டாக்டர் பொகுஸ்லாவ்ஸ்கி (1978-176) சமுதாயத்தில் எதிர்நிலைகளாக இருக்கக்கூடிய வர்க்கத்தவர் அவரவர்களுக்குரிய நிலைகளில் இருக்கும் வரை அவர்களுக்குள் ஒற்றுமை நீடிக்கிறது. அவர்களில் யாரேனும் ஒருவர் அல்லது இருவரும் மீறும்போது அவர்களுக்குள் போராட்டம் வெடிக்கிறது. அதில் வலிமை உள்ளவர் வெல்கிறார். அல்லது இருவரும் சமநிலையில் இருக்கும்போது சமரசம்

செய்து புதிய ஒற்றுமையுடன் வாழ்கின்றனர். மனித வாழ்க்கைக்கும் இது பொருந்தும்.

4.1 ஒவ்வொரு மனிதனின் இயக்கத்திலும் ஆக்கக்கூறும் அழிவுக்கூறும் உள்ளன. அவை சீராக நடக்கும் வரை அவன் நலமுடனும் உயிருடனும் வாழ்கிறான். அவற்றில் ஏதேனும் ஒன்று அல்லது இரண்டும் அவற்றின் இயல்புக்கு மாறாக நடக்கும் போது அவன் துயருறுகிறான்; துயர்க் குறிகளையும் வெளிப்படுத்துகிறான்; அவை களையப்பட முடியாத நிலையில் மரணம் அடைகிறான். உடலின் ஆக்க அழிவுப் பணிகளை அதிலுள்ள உயிர்மங்கள் (Cells) செய்கின்றன. அவற்றின் செயல்களை உடலிலுள்ள உயிர் ஆற்றல் ஒழுங்குபடுத்துகிறது. ஆக்க அழிவுப் பணிகளில் ஏற்படும் தடுமாற்றங்களை உடலின் உயிர் ஆற்றல் சரிப்படுத்த முடியாதபோது, ஹோமியோபதி மருந்துகள் அவ்வாற்றலைத் தூண்டிச் சரிப்படுத்துகின்றன. மனிதனை நலமாக்குகின்றன.

4.2 உயிரிகள் போன்ற புறத் தூண்டல்களால் மனிதன் துயருறுவதாகக் கருதும் அலோபதியோ, அவற்றை உயிர்க்கொல்லிகளால் அகற்ற முனைந்து உடலின் உயிராற்றலையே நாசப்படுத்தி விடுகிறது. அதனால் அவன் முன்னிலும் மிகுதியாகப் பாதிப்புக்குள்ளாகிறான். ஏதாவதொரு வகையில் தொடர்ந்து பணியாளனாக ஆக்கப்படுகிறான்.

5. முரண்பாடுகள்

5.0 முரண்பாட்டைத் தன்னுட் பொதிந்திராத பொருள் உலகத்தில் எதுவும் இல்லை; அண்டப் பகுதியிலும் இல்லை. முரண்பட்ட இரு நிலைகளும் ஒரே பொருளில் ஒன்றுடன் ஒன்று கூடவே இருந்து வாழ்கின்றன. இந்த முரண்பட்ட நிலைகளில் ஒன்று மட்டும் தனித்து நிற்க முடியாது. அதன் எதிரான நிலை அப்பொருளில் இல்லாவிட்டால் ஒவ்வொன்றும் தன் வாழ்வுக்கான நிலையை இழந்து விடுகிறது. ஒரு பொருளின் எந்தவொரு முரண்பட்ட நிலையும் தனித்து நிற்க முடியாது. எனவே, அவற்றுள் ஒன்றை ஒன்று சார்ந்த நிலையும் தனித்து நிற்க முடியாது. எனவே, அவற்றுள் ஒன்றை ஒன்று சார்ந்த நிலையும் அவைகளுக்கிடையில் தொடர்ந்த போராட்டமும் இருக்கின்றன. அவை இரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடையதாகவுமிருக்கின்றன. இது பொருட்கள் அனைத்தின் வாழ்வை வரையறுக்கிறது. அவற்றின் வளர்ச்சியையும் முன் தள்ளுகிறது. அவை மற்றொன்றாகவும் தாமாகவே மாறிக் கொள்கின்றன. இவை ஒவ்வொரு பொருளிலும் தொடக்கம் முதல் இறுதிவரை ஊடுருவியும் பரவியுள்ளன. இவை ஒன்றையொன்று நிறைவு செய்வதாகவுமிருக்கின்றன. எதிரானவை எப்படி ஒற்றுமையாக இருக்க முடியும்? ஒன்று மற்றொன்று வாழ்வதற்கு நிபந்தனையாகிறது. போராட்டம் இல்லையேல் இயக்கமும் வளர்ச்சியுமில்லை - மாற்றமும் இல்லை. தொடர்ந்த

போராட்டம் இருப்பதால் தான் வளர்ச்சி எல்லையற்றதாகிறது (மாசேதுங்; 1987 - 45).

ஒரு சிக்கலான வளர்ச்சிப் போக்கில் பல முரண்பாடுகள் இருக்கும். அவை (அ) முதன்மை (ஆ) இணை (இ) துணை (ஈ) உதிரி என்பன. இம் முரண்பாடுகளுள் ஒன்று தலைமைப் பாத்திரத்தை வகிக்கும். அது முதன்மை முரண்பாடாகவே இருக்கும். ஏனையவை இரண்டாந்தரமான கீழ்ப்பட்ட நிலையிலிருக்கும். முதன்மை முரண்பாடு உறுதியாகத் தன் வாழ்விலும் வளர்ச்சியிலும் இதர முரண்பாடுகளின் வாழ்வையும் வளர்ச்சியையும் வரையறுக்கிறது. அல்லது அவற்றில் செல்வாக்கு வகிக்கிறது. பல முரண்பாடுகள் இருப்பினும் அதன் முதன்மை முரண்பாட்டைக் காண்பதற்கு நாம் அனைத்து வழிகளிலும் முயலல் வேண்டும். இந்த முதன்மை முரண்பாட்டை உள்வாங்கிக் கொண்டதும் எல்லாச் சிக்கல்களும் எளிதில் தீர்ந்து விடுகின்றன.

ஒவ்வொரு பொருளும் தனக்கேயுரிய தனிப்பட்ட முரண்பாட்டைக் கொண்டுள்ளது. ஒருவர்க்குள்ள விரல் ரேகை போல் உலகில் வேறொருவர்க்கு இருப்பதில்லை. இஃது அக முரண்பாட்டின் விளைவே. ஒவ்வோர் இயக்க வடிவத்தையும் பிரித்துக் காட்டும் சிறப்பு அதற்கேயுரிய அக முரண்பாட்டிலேயே வரையறுக்கப்படுகிறது. முரண்பாடுகள் அவற்றைத் தீர்ப்பதற்குப் பயன்படுத்தும் முறைகள் இவைகளுக்கிடையில் அடிப்படை வேறுபாடுகள் இருக்கின்றன. வேறுபட்ட முரண்பாடுகளைத் தீர்க்க வேறுபட்ட முறைகளைக் கையாளும் கோட்பாடு இயங்கியலின் முதுகெலும்பு.

இதை அறிந்து கொள்ளாத ஆயிரக்கணக்கான அறிஞர்களும் செயல்வீரர்களும் இருக்கின்றனர். இதன் விளைவாக அவர்கள் குழப்பத்துக்குள்ளாகி ஒரு சிக்கலின் மையத்தை அறிய முடியாதவராயும் இதன் முரண்பாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கு வகையறியாதவராயுமிருக்கின்றனர்.

மனிதவுடலின் நலத்துக்கான அடிப்படை அகத்திலேயே இருக்கிறது; உடலில் நிலவும் முரண்பாட்டிலேயே இருக்கிறது. இந்த அக முரண்பாட்டியல்பு மனிதர் ஒவ்வொருவரிடமும் உண்டு. மனிதரின் அக முரண்பாடுகளிலிருந்தே துயர் (Disease) தோன்றுகிறது. நலம் மலர்கிறது.

5.1 மனிதரிடம் தோன்றும் அக முரண்பாட்டின் விளைவே முரண்பாடுகட்கு ஏற்பக் குறிகளின் தன்மை அமைகிறது. இக்குறிகளை இருவேறு வகைகளாகப் பிரிக்கலாம்.

1. உணரும் குறிகள் (Subjective Symptoms)

2. புலனறி குறிகள் (Objective Symptoms)

உணரும் குறிகளை மேலும் நுணுக்கமாகப் பின்வருமாறு பகுக்கிறது:

1. தலைமைக் குறி (General Symptom)

2. தனிக்குறி (Particular Symptom)

3. வழமைக்கு மாறான குறி (Peculiar Symptom)

4. அரிய குறி (Rare Symptom)

5. இடம்மாறித் தெரியுங்குறி (Referred Symptom)

6. புதுமைக்குறி (Strange Symptom)

உணரும் குறிகளை முதன்மையாகவும் புலனறி குறிகளை அடுத்த நிலையிலும் வைத்துப் பார்க்கிறது. மருந்துத் தேர்வுக்கு முழுக்குறி இன்றியமையாதது. மருந்தின் முழுக்குறி துயரரின் முழுக்குறியோடு ஒத்திருத்தல் வேண்டும்.

குறியின் முழுமை என்பது

இடம் (Location)

உணர்தல் (Sensation)

தன்மை (Modality) என்பவற்றைத் தன்னுட் கொண்டது.

மனித உடலில் சமநிலையிலிருக்கும் ஆக்கக்கூறும் அழிவுக்கூறும் எதிர் நிலைகளின் போராட்டத்தின் விளைவாக அழிவுக்கூறு மேலோங்கி நிற்பதுண்டு. அப்பொழுது மனிதன் துயருறுகிறான். ஆக்கக்கூறு மேலோங்கும் பொழுது நலமுறுகிறான்.

தடுப்பாற்றலும் தூண்டுதல்களும் எதிர்நிலைகள். சமநிலையிலிருக்கும் இவை பல்வேறு சமயங்களில் தடுப்பாற்றலைவிடத் தூண்டுதல்கள் வலிமை பெறுதலும் உண்டு. அப்பொழுது சமசீரற்ற நிலை தோன்றும். இந்நிலையில் உடலில் அடையாளங்களும் (Signs) குறிகளும் (Symptoms) தோன்றும். இவ்விளைவுகளை எல்லா மட்டங்களில் உணர்ந்தாலும் தனிப்பட்ட மனிதனின் ஏற்பாற்றலுக்கு (susceptibility) ஏற்ப மனமட்டத்திலோ, உணர்ச்சி மட்டத்திலோ உடல் மட்டத்திலோ மிகுந்த ஆற்றலுடன் மையங்கொண்டு அடையாளங்களையோ குறிகளையோ வெளிப்படுத்தும். இக்குறிகளே தவறாகத் துயர்கள் (Disease) என அழைக்கப்படுகின்றன. குறிகளின் அடையாளங்களின் தொகுப்பே துயர்

என்றழைக்கப்படுவதை இங்கு நினைவு கூர்தல் நலம். உண்மையில் இவை பாதுகாப்புத் திறன் (Defense Machanism) உயிர்க் கொல்லிகளின் தூண்டுதல்களை எதிர்த்துப் போராடும்பொழுது ஏற்படும் விளைவுகளே இவை.

தலைமைக் குறி (General Symptom)

சிக்கலான மனிதவுடலமைப்பில் இது போன்ற வேளையில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட குறிகள் தோன்றும். இவற்றுள் ஒன்று முதன்மைக் குறியாக அல்லது தலைக் குறியாக (General Symptom) இருக்கும். நம் நடைமுறையில் இக்குறி தெளிவில்லாமலும் நம் கவனத்தில் படாததாகவுமிருக்கலாம். சிகிச்சை அளிக்கும் மருத்துவர் பொறுமையாக இருந்து இக்குறையைக் காணல் வேண்டும்.

ஒருநாள் தூய ஹோமியோபதியின் பரப்பியக்கத் தலைவர் ஐந்து வயதுச் சிறுவனை என்னிடம் அழைத்து வந்தார். பையனின் தாயும் உடன் வந்தார். பையனைப் பற்றி அவன் தாயரிடம் கேட்ட பொழுது பின்வருமாறு கூறினார். அவன் தனது உடலில் ஒரு நாளைக்கு 30 தடவை மிகுதியான தண்ணீரை ஊற்றிக் கொள்கிறான். இரவு நேரத்திலும் நான் திடீரென்று விழித்து, பக்கத்தில் படுத்திருப்பவனை எங்கே சென்றான் என்று பார்த்தால் உடலில் தண்ணீரை ஊற்றிக்கொண்டிருப்பான்.

அலோபதி மருத்துவத்தில் கைதேர்ந்த நிபுணர்களிடமும் காட்டினோம். அவன் உடலில் வியர்வைச் சுரப்பிகள் இல்லை. அதனால் அவன் உடல்நிலை எப்பொழுதும் வெப்பமாகவே இருக்கும் என்றார். வெப்பநிலை தண்ணீர் ஊற்றிக் குளிக்கவில்லையென்றால் மேலும் மேலும் மிகுந்து துடிதுடிதலுக்காளாவான். எப்படிப்பட்ட தண்ணீர் எங்கிருந்தாலும் அதில் புரண்டு விடுவதும் உண்டு என்றார்.

5 வயதிலேயே 80 வயது மதிக்கத்தக்க கிழத்தோற்றத்தோடு கூடிய முகம். எவ்வகையிலும் சூடே ஒத்துக் கொள்ளாமை, சூடாக உண்ண, அருந்த வயிற்றோட்டம் மிகல். உடலெங்கும் முடியே இல்லை. நிறம் மிகுந்த கறுப்பு. அஃது அவன் இயல்பான நிறமன்று என்று அவன் தாயார் கூறினார். பற்கள் மீதுள்ள எனாமல் அழிந்து கறுப்பாகி சொறசொறப்பாக மூன்றே இருந்தன. அவை பார்ப்பதற்கு ஓர் அருவருப்பையே உண்டாக்கியது. நிறத்தாலும் தோற்றத்தாலும் கருமையான நெல்மணிகள் போல் தோன்றின. இரவெல்லாம் விழித்துப் பத்து முறைக்கு மேல் குளித்தாலும் களைப்பற்ற தோற்றம். உடல் முழுக்க மிகுந்து இருப்பதால் குளிர்ந்த நீரில் அடிக்கடி குளித்தல் - அதனால் உடல் வெப்பத்தைக் தணித்தல்.

தலைமைக்குறி என்பது உடல் முழுக்க பார்த்தல். இங்கே மிகுந்து வரும் தன் உடற்சூட்டைக் குளிர்ந்த நீரால் தணித்தல் என்பதே தலைமைக்குறி - இதனை வைத்து அவன் உடல் ஏற்கும் திறனைக் கருதிக் குறிகளின் வரிசையின் அளவு குறியின் முழுமை

இவற்றை வரையறுத்து அவனுக்குப் புளுவாரிக்கம் ஆசிட்டம் (Flouricum Acidum) என்ற மருந்தைப் பத்தாயிரம் வீரியத்தில் கொடுத்தேன்.

ஒரு மாத இடைவெளியில் உடல் நிறம் மாறியது. ஆரஞ்சுப்பழ நிறத்துக்கு மாற்றம் வந்தது. பல் எனாமலோடு பார்வைக்கு அழகாகத் தோன்றியது - குளிக்கும் எண்ணிக்கை குறைந்தது. இரவு குளிப்பதே இல்லை. கிழத்தோற்றம் மறைந்து வயதுக்கேற்ற தோற்றம் ஏற்பட்டது.

தனிக்குறி (Particular Symptom)

உதிரி முரண்பாட்டின் விளைவாகத் தோன்றுவது. இது தலைமைக் குறிக்குள்ள ஆற்றலைக் கொண்டது. இருப்பினும் முழுக்குறியோடு இணையும்போது நலமாக்குதல் முழுமை பெறும்.

22 வயதுடைய ஒரு பெண் வடநாட்டைச் சேர்ந்தவர். என்னிடம் மருத்துவத்துக்காக வந்தார். தாகமும் - பசியும் இயல்பாய் தோன்றுவதில்லை - உடல் வியர்த்தாலே உண்ண, பருக முடியும். கோடை காலமானால் வெயிலில் குறிப்பிட்ட நேரம் நின்று வியர்வையை வரவழைத்துக் கொள்வார். குளிர்காலமாக இருந்தால் கடுமையான உடற்பயிற்சி செய்வதன் வாயிலாக வியர்வையை வரவழைத்துக் கொள்ளுவார். அப்பொழுதுதான் உண்ண, பருக முடியும். இக்குறியை முழுக்குறியோடு இணைத்துப் பார்த்தேன். ரெபர்ட்டியில் வியர்த்தபின் நலம் என்ற குறியில் 14 மருந்துகள் உள்ளன. அவரிடம் வினவி முழுக் குறியை வெளிக் கொணர்ந்து அதனோடு இதனை இணைத்தேன். என் வரையறையில் 'நக்ஸ்வாமிகா' என்ற மருந்து வந்தது. அப் பெண்ணின் ஏற்கும் திறனுக்கேற்ப 1000 வீரியத்தில் ஒரு தடவை கொடுத்தேன். அது குளிர்காலம். இரு நாட்கள் கழித்து வந்தார். இப்பொழுது அத்தொல்லை இல்லை - இயல்பாக உண்ண, பருக முடிகிறது என்றார். எல்லா மருத்துவமும் கைவிட்ட நிலையில் ஹோமியோபதி பெற்ற வெற்றி.

3. வழமைக்கு மாறான குறி (Peculiar Symptom)

துணை முரண்பாட்டின் வடிவமே இக்குறி. இதயத் துயர் என்று கூறித் துயரர் ஒருவர் வந்தார். அலோபதி மருத்துவத்தால் இதயப் பிணி பெரும்பாலும் நலமானது. இருப்பினும் அமைதியாக இருக்கும்பொழுது இதயப் படபடப்பு இருக்கிறது. அங்குமிங்கும் அலையும் பொழுது - நடந்து வரும் பொழுது தொல்லை குறைகிறது. இஃது இயற்கைக்கு மாறுபட்டதன்றோ? மெக்னீசியா முரியாட்டிகா (Magnesia Muriatica) என்ற மருந்தில் இக்குறி இருக்கிறது. இக்குறியையும் முழுக்குறியோடிணைத்து பார்த்தபோது அம் மருந்தின் 200 வீரியத்தில் ஒருமுறை

கொடுக்க நலம் பெற்றார்.

இடம்மாறித் தெரியுங்குறி (Referred Symptom)

விலா எலும்புக்குக் கீழாக வலப் பக்கத்தில் அமைந்துள்ளது பித்தப்பை (Gall - Bladder). அப் பித்த நீர்ப்பை அழற்சியுறுதல் உண்டு. அதனால் ஏற்படும் வலி வலப்பக்கத் தோட்பட்டையில் உணரப்படும் - நாம் உறுப்புக்களைப் பற்றிக் கவலைப்படாது குறிகளுக்கே முதன்மை கொடுத்தல் வேண்டும். செலிடோனியம் (Chelidonium Majus) என்ற மருந்தைக் கொடுக்கப் பித்தநீர்ப்பை அழற்சி நலமானது.

புதுமைக் குறி (Strange Symptom)

குழந்தைகள் பொதுவாகப் பகலில் மகிழ்ச்சியோடு விளையாடுவதை நாம் பார்க்கிறோம். குழந்தைகளில் சில இரவில் விழித்துக் கொண்டு மகிழ்ச்சியோடு விளையாடிக் கொண்டிருக்கும். மீண்டும் உறங்க விரும்பாது. இப்படிப்பட்ட குழந்தை ஒன்றை என்னிடங் கொண்டு வந்தனர். இக்குறியை முழுக்குறியோடிணைத்துப் பார்த்த பொழுது சிப்ரிபீடியம் (Cypripedium) என்ற மருந்தில் 200 ஆம் வீரியத்தில் ஒரு தடவை கொடுத்தேன். அதன்பின் குழந்தை இயல்பான நிலைக்கு வந்தது. மூன்றாண்டுகள் கடந்தன. மீண்டும் அந்நிலை அக்குழந்தைக்கு வரவே இல்லை.

அரிய குறி (Rare Symptom)

45 வயது மதிக்கத்தக்க ஒருவரை என் நண்பர் அழைத்துக் கொண்டு வந்தார். உடன் வந்தவர் உழவர். அவர் இரவு 9 மணிக்குப் படுக்கைக்குச் செல்வார். நன்கு உறங்கி விடுவார். இடையில் எழுந்து வண்டியில் மாட்டைப்பூட்டி அருகிலிருக்கும் தோட்டத்தில் குப்பையைக் கொட்டிவிட்டு வந்து படுத்துக் கொள்ளுவார். காலையில் நடந்ததைச் சொல்லி ஏன் அப்படிச் செய்தீர் என்று கேட்டால் தனக்கு ஒன்றுமே தெரியாது என்பார். இப்படிப் பல நாட்கள் நடந்தன. அவர் குறிப்பிடுங்குறி ஆர்டிமிசியா வல்கேரிஸ் என்ற மருந்தில் இருப்பது என் நினைவுக்கு வந்தது. நான் அம்மருந்தில் 200 ஆம் வீரியத்தில் ஒரு முறை கொடுத்த பொழுது பின் எப்போதும் அவ்வாறு செய்யவில்லை. இது நடந்தது 12ஆண்டுகட்கு முன்பு என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

மேற்சொன்ன குறிகளனைத்தும்

இடம் (Location)

உணர்தல் (Sensation)

தன்மை (Modality)

ஆகியவற்றினடிப்படையில் ஆய்ந்து உரிய மருந்தைத் தேர்ந்து மனிதனை முழுமையாக நலமாக்குகிறது.

இயற்கை விதிகளை அப்படியே ஏற்றுக்கொண்டு செயல்படும் மருத்துவம் ஹோமியோபதி ஒன்றே. மனிதன் இயற்கையின் முதிர்ந்த வடிவம். இயங்கியலை அதன் விதிகளைச் செய்முறைப்படுத்திப் பார்க்குமிடம் மனித உடல் ஒன்றே. இயற்கை விதிகளை இணையச் செய்யும் ஹோமியோபதியில் தன்னியக்க ஆற்றலைத் தூண்டி மனிதனை நலமாக்கலாம். புதிய மனிதனாக - எதிர்ப்பாற்றல் மிகுந்த மனிதனாக உருவாக்க முடியும். இதனால் மனிதனின் இளமை நீடிக்கும். முதுமை நகரும். மரணம் தள்ளிப் போகும்.

உடம்பார் அழியின் உயிரார் அழிவர்
திடம்பட மெஞ்ஞானம் சேரவும் மாட்டார்
உடம்பை வளர்க்கும் உபாயம் அறிந்தே
உடம்பை வளர்த்தேன் உயிர்வளர்த் தேனே

சான்றாதாரங்கள்

நூல்கள்

கதிரேசன். அ., 1996, *நோயின்றி வாழ்க*, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை.

பொகுஸ்லாவ்ஸ்லாவ்ஸ்கி, வெ. மொ., கர்ப்பூஷின், வி. அ., ரக்கீத்தவ், அ.இ., செத்தீகின், வி. யெ., எஸ்ரின், கெ. இ., 1978, *'இயக்கவியல் பொருள் முதல் வாதமும் வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதமும் - தொடக்க நூல்*, முன்னேற்றப் பதிப்பகம், மாஸ்கோ.

பொலிட்ஸர், ஜார்ஜ்., 1959, *மார்க்ஸீய மெய்ஞானம்*, (தமிழில் ஆர். கே. கண்ணன்), நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை.

மாசேதுங், 1974, *முரண்பாடு பற்றி* , அயல் மொழிப் பதிப்பகம், பீஜிங், மக்கள் சீனம்.

யாக்கோத், ஞ., 1967, *முரண் தரிக்கப் பொருள் முதல்வாதம் என்றால் என்ன?*, (தமிழில் ஏ. எஸ். மூர்த்தி, திருமதி. பாக்கியம்), நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், சென்னை,

Hahnemann, Samuel, *Materia Medica Para, Volume I and II*, (Translated by R.E. Dudgeon), B. Jain Publishers Pvt. Ltd.,

________________, 1992 *Organon of Medicine*, (Translated by William

Boericke), B. Jain Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

Vithoulkaos, George, 1987 *Homeopathy Medicine of the New Man*, B. Jain Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

—————————, 1993, *The Science of Homeopathy*, B. Jain Publishers, New Delhi,

மலர்

ஹோமியோ அறிவியல் கருத்தரங்கு மலர், இந்திய ஹோமியோ மருத்துவச் சங்கம், மதுரைக் கிளை, 1983.

இதழ்

இராசாமணி, த.ச., 1993, 'சிதறித் தெறித்த பொறி', *உங்கள் ஹோமியோ நண்பன்,* அப்ரோச், தமிழ்நாடு, 2/8, மே.

68

சீர்மிகுந்த சித்த மருத்துவம்

பா. மாசிலாமணி

சித்த மருத்துவம் என்பது சித்தர்கள் உருவாக்கிய மருத்துவமாகும். இது தமிழ்நாட்டு மருத்துவம் என்று சொல்லப்படுகிறது. இம்மருத்துவத்தை மக்கள் நலம் கருதிப் பல்லாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் குரு முனிவர் முதல் குதம்மை சித்தர் வரையில் இன்னும் பல சித்தர்களும் தங்கள் தீர்க்கமான ஆராய்ச்சிகளைக் கொண்டு ஆராய்ந்து தீர்வுகளை எழுதி வைத்துச் சென்றனர். இவையாவும் ஏட்டுச் சுவடியில் பொறிக்கப்பட்டன. இச்சுவடிகளை ஆராய்ந்து உண்மையான சுவடிகள் எனத் தெரிந்து புத்தக வடிவாக்கி அழிந்தவை போக எஞ்சியவை இப்பொழுது பயன்படுகின்றன.

சித்த மருத்துவம், நோயை நிர்ணயம் செய்யும் முறை அலாதியானது. மனித உடலில் இயங்கும் நாடிகள் நோயின் தன்மைகளை அறியச் செய்கின்றன. எந்த நோய் உடலைப் பற்றியது என்பதை நாடி துல்லியமாகத் தெரிவிக்கிறது. மேலும் நோய்க்கான உட்காரணங்களையும் மனதில் ஏற்படும் காரணங்களையும் வசிக்கும் இடத்தையும், உணவுகளையும் தெரிந்து கொண்டு மனத்தில் ஏற்படும் நோயின் ஆணிவேரை அறவே ஒழிக்க முடிகிறது. மற்ற மருத்துவ முறைகளில் இந்நிலை காணப்படுவது இல்லை. மனிதனுக்கு நச்சுக் கிருமிகள் தீண்டிச் செயல் இழந்த நிலையிலும் அவனுடைய 10 இடங்களில் இருக்கும் நாடிகளைப் பரிசோதித்து எந்த வகையில் மருந்தைச் செலுத்தலாம் என்பதைத் தீர்மானித்து அதனை உயிர் பிழைக்கச் செய்யலாம். இவ்வகை சித்த மருத்துவத்தால் முடியும் என்பது மறுக்க முடியாத உண்மையாகும்.

ஒரு பெண் கருவுற்று இருக்கிறாளா என்பதை அவளுடைய சிறுநீரைப் பரிசோதித்த பின்பு ஓரளவு இருக்கலாம் என்று கூறுகிறார்கள். பிறகு நவீன மருத்துவ முறையில் சோனோகிராம் என்னும் கருவியைக் கொண்டு சோதனை மூலம் தெரிந்து கொள்கின்றனர். இதனால் சில சமயம் ஏமாந்துவிட முடிகிறது. ஆனால் வழக்கமாகப் பெண்களுக்கு வரும் விலக்கம் நின்று 10 நாட்களிலிருந்து 30 நாளைக்குள் கருவைப்

பெற்றுள்ளாரா என்பதை அவருடைய நாடியைப் பரிசோதித்துத் துல்லியமாகக் கூற முடியும். அப்பெண் ஒரு வார்த்தையும் கூறாத நிலையிலும் இடது கை நாடியைப் பார்த்துப் பரிசோதித்துக் கூறமுடியும். இதற்கு எந்த மருத்துவ முறையிலும் பயிற்சியோ வழியோ இல்லை.

சரியான முறையிலும் பத்திய முறையிலும் மருந்துகளை எடுத்துக்கொள்வதால் பழங்காலத்தில் நோயைத் தீர்த்தனர். பாஷாணங்களையும் உலோகப் பொருள்களையும் பஸ்பம், செந்தூரம், ஜெயநீர், கட்டு கலங்க இவற்றை நல்லமுறையில் செய்து நோய்க்கு ஏற்ற வகையில் கொடுத்துப் பூரண குணத்தை ஏற்படுத்தி நல்ல நிலையில் மனிதனை வாழ வைப்பதே சித்த மருத்துவமாகும்.

நீரிழிவு நோய், காசநோய், இழுப்பு நோய், பக்கவாத நோய், இரத்த அழுத்த நோய், குன்ம நோய், மூட்டு வலி, இருதய நோய், சிற்றின்ப நோய், பெண்களுக்கு ஏற்படும் வெள்ளை, மேக நோய், கருப்பையில் ஏற்படும் நோய் ஆகியவற்றுக்குச் சித்த மருத்துவத்தில் சிறந்த வழிமுறைகள் உள்ளன.

மனிதன் உணவிற்குக் கீரைகள், கிழங்குகள், பருப்பு வகைகள், எள் எண்ணெய், உருக்கிய நெய், சிலுப்பிய மோர், இள வென்னீர் இவற்றைத்தான் அருந்த வேண்டும். சித்த மருத்துவப் பத்தியங்கள் இவை. சித்த மருத்துவத்தில் இன்னும் சிறப்பு என்னவென்றால் கடவுளால் கொடுக்கப்பட்ட வாழ்நாள் 110 வயது என்று சித்த மருத்துவ நூல்களில் கூறப்படுகின்றன. இளமை 20 வயதளவும், வாலிபம் 25 முதல் 40 வயது வரையிலும் யவ்வனம் 50 வயது வரையிலும் மிகுதியைத் தூக்கத்திலும் சிற்றின்பங்களிலும் தன்னுடைய வாழ்நாளைப் பங்கிட்டு கொள்ளுகிறான். மனிதன் எலும்புக்கூடு, நரம்பு, தசை, இரத்தம், கொழுப்பு, தண்ணீர், காற்று, அக்னி இவைகளால் ஆக்கப்பட்டது என்று நன்கு உணர்தல் வேண்டும். அதனுள் உயிர் இருக்க இடமாகிறது. இந்த உடலில் ஏற்படும் மாற்றங்களினால் பிணிகள் நமக்கு வருகின்றன. அப்பிணிகள் 3 வித அடிப்படையில் காணப்படுகின்றன. வாதம், பித்தம், சிலேத்துவம் இந்த மூன்றும் குறைந்தாலோ அதிகமானாலோ உடலுக்குப் பிணியை உண்டு பண்ணுகிறது. காலத்தினாலோ காலத்தின் மாறுபாட்டினாலோ உணவின் தன்மைகள் கூடுதல் குறைந்தாலும் நோய் வருவதற்குத் துணையாகிறது. ஆகையால் உடலைத் தூய்மையாக வளர்ப்பதற்குச் சித்த மருத்துவத்தில் உணவு, உடை, இருப்பிடம் இவைகளை நன்கு தெரிந்து வாழ்ந்தால் 110 வயது வரையில் நலமாக வாழலாம்.

சித்தர்களின் சித்தாந்தப்படி மனிதன் உடலில் ஏற்படும் ஐந்து பூதங்களை அடக்கியாளும் சக்தியை இயற்கையாக இயக்கவும், மாற்றவும் வல்லவனாகின்றான், இவ்வாற்றல் ஆணுக்கும் பெண்ணுக்கும் சமமாகும்.

நமது உடலை சித்த மருத்துவத்தில் 96 சத்துவங்களாக பிரிக்கப்பட்டன. பூதங்கள் ஐந்து, ஞானேயிந்தரியம் ஐந்து, தன்மாத்திரை ஐந்து, கண்மேந்திரம் ஐந்து, அந்த கரணம் நான்கு, வித்தியாசத்துவம் ஏழு, சுத்த தத்துவம் ஐந்து, பஞ்ச பூதங்களின் கூறுகள் இருபத்தைந்து, பிரித்திவின் நாடி பத்து, வாயுவின் நாடி பத்து, ஆகாயத்தின் எடனை மூன்று. வாக்காதி தொழில் ஐந்து, குணம் மூன்று, வாக்கு நான்கு இவ்வகையாக நமது உடல் தத்துவம் சித்த மருத்துவத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது. இத்தத்துவத்தின் மூலமாகத்தான் உடலை இயக்கிக் கொண்டிருக்கிறோம்.

இதனால் தான் நம் உடலைத் தீங்கு செய்யும் பஞ்ச பூதங்களை அடக்கி ஆள்வதற்கு யோகம், பிராணாயாமம், மூச்சு பயிற்சி இவைகளைச் சித்த மருத்துவத்தில் சித்தர்கள் காட்டியுள்ளார்கள். ஆகையினால் சித்த மருத்துவம் சீரான மருத்துவம் என்று நாம் தெரிந்துக் கொள்ள வேண்டும். மேலும் ஒழுக்கம் நமக்கு மிகத்தேவை என்பதை வள்ளுவர்

ஒழுக்கம் விழுப்பம் தரலால் - ஒழுக்கம்
உயிரினும் ஓம்பப்படும்.

என்று கூறியுள்ளார். ஆகையால் தான் மனிதன் ஒழுக்கத்தைக் கடைபிடித்தால் உயிர் உடலில் நீண்ட நாள் குடியிருக்கும். காலையில் எழுந்திருத்தல் அதுவும் அதிகாலையில் எழுந்திருத்தல், எழுந்தவுடன் நல்லனவற்றைப் பார்த்தல். பிறகு மலம், சலம், கழித்தல், பல் துலக்குதல் என்பது உடலை தூய்மைப்படுத்தும் வகையாகும். இதை ஒரு சித்தர்

கல்லும் மணலும் கரியுடனே பாளைகளும்
வல்லதொரு வைக்கோலும் வைத்துத்தம் - பல்லதனைத்
தேய்த்திடுவா ரேயாகிற் சேராளே சீதேவி;
வாய்த்திடுவாள் மூதேவி வந்து

என்று கூறுகிறார். இப்பாடலை நாம் பார்க்கும்போது பல்லுக்கே இவ்வளவு முறை என்றால் நமது உடலுக்கு எவ்வளவு முறைகள் தேவை. இந்தப் பல்லுக்கே ஒரு பாடல்

நாலும் இரண்டும் சொல்லுக்குறுதி
ஆலும் வேலும் பல்லுக்குறுதி

என்று கூறப்பட்டது.

பிறகு குளித்தல், கண்களுக்கு அஞ்சனமிடல், வாரம் இருமுறை எண்ணெய் தேய்த்துக் குளித்தல், பஞ்ச கற்பம் உண்ணுதல், உணவில் காரம், புளிப்பு, உப்பு, தித்திப்பு மிக மிக குறைத்தல் இவைகளை கைகொள்ள வேண்டுமென்பது சித்த மருத்துவத்தின்

சிறப்பான ஓர் பகுதியாகும். காலத்திற்கேற்ற உணவை உட்கொள்ள வேண்டும். காலங்கள் ஆறு. அதில் வெயில் காலங்களில் உடலுக்கேற்ற உணவையும் மழை மற்றும் பனிக்காலங்களிலும் உடலுக்கு ஏற்ற உணவை உண்ண வேண்டும். மேலும் சித்த மருத்துவம் பிணிகளை மாத்திரம் சிறப்பாகக் கூறினாலும் மக்கள் தன் வாழ்க்கையைச் செம்மைப்படுத்திக் கொள்வதற்குச் சிற்றின்பங்களையும் அதன் வகைகளையும் சிறப்பாக கூறியுள்ளது. திருமண வயது, சிற்றின்ப அளவுகள், அதற்கேற்ற காலங்கள், சிற்றின்பத்தினால் கரு உற்பத்தி ஆகும் நிலைகள் இவைகளைத் தெள்ளத் தெளிவாகக் கூறியிருக்கிறார்கள். இவைகளெல்லாம் சித்த மருத்துவத்தின் மிகச் சிறப்பான செய்திகள் என்று நாம் கருதுவோமாக.

69

தமிழ் இலக்கிய மரபின்வழி சித்த மருத்துவ நூல்கள் - ஒரு பார்வை

ச. ரங்கராசன்

தொன்மையான தமிழ் மொழி இலக்கியங்களாகச் சங்கப் பாடல்கள் உள்ளன. சங்கப் பாடல்களில் இடம் பெற்ற சில புலவர்கள் சித்த மருத்துவர்கள் ஆவார்கள். மருத்துவன் தாமோதரனார், மருத்துவன் நல்லச்சுதனார், சல்லியங்குமரனார், வள்ளுவர், இடைக்காடர் என்பவர்களைச் சுட்டலாம். வான்மிகியார், தேரையர், வள்ளுவர் என்ற சங்ககாலப் புலவர்களின் பெயர்களைப் பிற்காலத்தில் சித்த மருத்துவர்கள் வைத்துக் கொண்டார்கள். சித்த மருத்துவ நூல் ஆசிரியர்களின் பெயர்கள் பல சங்க காலத்தில் உள்ள சித்த மருத்துவர்களின் பெயர்களிலேயே உள்ளன. இவ்வாறு தமிழ் இலக்கிய மரபின்வழி சித்த மருத்துவ நூல்கள் அமைந்துள்ளதை அறியலாம்.

தொல்காப்பியத்திலும், சங்கப் பாடல்களிலும், "நோய்" "பிணி" என்ற சொற்கள் காணப்படுகின்றன. "நோய்" என்பது மன நோயையும் "பிணி" என்பது உடற்பிணியையும் குறிக்கும். மன நோயைப் பற்றிச் சிறப்பாகப் பாடிய பெண் புலவர், "நோய் பாடியார்" எனப்பட்டார். "தாங்க இயலாத மனத் துன்பமே நோய் எனப்படுவது"[1] என்று விளக்கம் தரப்படுகிறது. நோயைப் பற்றிய இப்பாடல் அக நானூற்றில் மரம் பாடலாக இடம்பெறுகிறது.

மனநோயின் வெளிப்பாடாகப் பலமாறுதல்கள் நிகழும். இதை "வெறி" என்று சங்கப்பாடல்கள் கூறும். இதனைச் சிறப்பாகப் பாடிய பெண் புலவர் வெறிபாடியக் காமக்கண்ணியார் என்றழைக்கப்பட்டார். அகநானூற்றில் இருபாடல்களும், குறுந்தொகையில் ஓர்பாடலும் இவரால் பாடப்பட்டுள்ளன. நோய், வெறி என்பன மனத்தைப் பற்றியுள்ளவைகள். மனநல மருத்துவப் பிரிவில் இவை சித்த மருத்துவத்தில் வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன.

தொல்காப்பியத்திலும், "பிணி", "நோய்" என்பன தனித்தனியாகப்

பேசப்பட்டுள்ளன.

நோயும் இன்பமும் இருவகை நிலையில்[2]

அவரவர் உறு பிணி தமப்போல்[3]

மூப்பே, பிணியே, வருத்தம், மென்மையொடு
யாப்புற வந்த இனிவரல் நான்கே[4]

"ஒரு சொல்லுக்குப் பொருள் அதற்கு இணையான பிறிது ஓர் சொல் என்னும் நிலையிலே, உரை எழுதி இருக்கின்றார். சொல்லுக்குரிய பொருளை உணர்ந்து கொண்டு எழுதியதாகத் தெரியவில்லை" என்று திரு. அரங்க. இராமலிங்கம் கூறுகின்றார்கள்.[5]

சித்தர்களின் மருத்துவ நூல்களில் "பிணி" "நோய்" என்ற இருவகையான சொற்களும் கையாளப்பட்டு வந்துள்ளன. ஆயினும் தொல்காப்பியத்தில் உள்ள நுணுக்கமான பொருளானது இடம்பெறவில்லை.

சான்றாக.

தெரியாத வைத்தியனே, பிணிதான் தீர்ப்பான்
தீராத நோய் எங்கே, மருந்துண்டப்பா[6]

வளமான வாகடத்தின் நுணுக்கம் பார்த்து
வளமான பிணியதனைத் தீர்ப்போம் தாமே[7]

பிணியின் உற்பத்தியைப் பேசுவனே பிணி[8]

அண்டாமல் பல பிணியும் போகும் என்று[9]

சங்க கால இறுதியிலே நோயும் பிணியும் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டது. "நோய்" என்ற சொல்லானது பிற்காலத்தில் பெருமளவிலே வழக்கத்தில் இடம்பெற்றுள்ளது. ஏறத்தாழ 2000 ஆண்டுகளாக வழங்கி வந்த சொற்கள், இன்றளவும் சித்த மருத்துவ நூல்களிலும், தமிழ் மொழியிலும் பயன்பட்டு வருகின்றது.

தொல்காப்பியத்தில் பன்னிரண்டு நாடுகளின் பெயர்கள் 'எச்சவியலில்' உள்ள 400-ம் சூத்திரத்தில் கூறப்பட்டுள்ளன. இதுபோன்று நன்னூலிலும் பாடல் 273-ல் குறிப்பிடப்படுகிறது. "செந்தமிழ் நிலஞ்சேர் பன்னிரு நிலத்தினும்" பொங்குர் நாடு, ஒளி நாடு, தென்பாண்டி நாடு, குட்ட நாடு, பன்றி நாடு, கற்கா நாடு, சீத நாடு, பூமி

நாடு, மலை நாடு, அருவா நாடு, அருவா வடதலை நாடு என்பன தொல்காப்பியத்திலும், நன்னூலிலும் காணப்படும் நாடுகளாகும். சித்த மருத்துவ நூல்களிலும் பல்வேறு நாடுகள் பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. அகத்தியர் 12000 என்ற சித்த மருத்துவ நூல், வங்கம், சிங்களம், மராட்டியம், குருநாடு, மலையாளம், சிங்கி, பிருங்கி, கொல்லாபுரம், வச்சணந்தி நாடு என்பனவற்றைக் குறிப்பிடும். இதுபோன்றே அகத்தியர் பூரண சூத்திரத்தில் டில்லி, கஞ்சமலை, கன்னடர், ஆற்காடு, திருவரங்கம், கோகர்ணம், திண்டுக்கல், தனுக்கோடி, காசி போன்ற இடங்கள் இடம்பெற்றுள்ளன. அகத்தியர் கூறும் "கொல்லாபுரம்" வரலாற்றுச் சிறப்பைக் கொண்டது. இரண்டாம் இராசேந்திரனின் மெய்க்கீர்த்தியில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இரண்டாம் இராசேந்திரன் வென்ற நாடுகளில் கொல்லாபுரமும் ஒன்று. இதை,

இரட்டபாடி ஏழரை இலக்கமும் கொண்டு
கொல்லாபுரத்து ஜெயஸ்தம்பம் நாட்டி[10]
கொல்லாபுரத்து ஜயஸ்தம்பம் நாட்டி[11]

என்று இரண்டாம் இராசேந்திரனின் மெய்க்கீர்த்தியில் வருகின்றது. இராசேந்திரன் - 2 காலம் கி.பி. 1051-1063, இந்நாட்டை அகத்தியர் குறிப்பிடுவது வியப்பைத் தருவதாக உள்ளது. இந்நாட்டில் தான் தங்கம் இன்று வெட்டி எடுக்கப்படுகின்றது.

இதுபோன்றே "வச்சணந்தி நாடு" என்ற நாட்டைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார். வச்சணந்தி என்பவர், குணவீர பண்டிதரின் ஆசிரியர், குணவீர பண்டிதர் தான் படைத்துள்ள இலக்கண நூலுக்குத், தன்னுடைய ஆசிரியரான வச்சணந்தியின் பெயரைச் சூட்டியுள்ளார். வச்சணந்தியின் பெயர் தரப்பட்டுள்ளதால் இலக்கண இலக்கியத்தில் கற்றுத் துறைபோகியவர் 12000-ன் நூலாசிரியர் என்று உணரலாம்.

சித்த மருந்துகள் செய்யத் தேவையான சரக்குகளைச் சித்த மருத்துவ நூல்கள் எடுத்துரைக்கும்.

வங்களாத்தாறு, மலையாளத்தாறுடனே
வாழ்ந்த கீழ்கரையாறு வடக்கு மேற்காணும்
சிங்காரமான தொரு உள்ளூரின் ஆறும்
சேர்ந்தநெடி, கோடிக்கரையில்[12]
செறிகோர் மற்றும்

இப்பாடலில் வங்கம், மலையாளம், கீழ்க்கரை, வடமேற்கு என்ற நாடுகள் இடம்பெற்றுள்ளன. வங்கத்திலிருந்து இலிங்கம், பச்சைக் கற்பூரம், குங்குமப்பூ, படிக்காரம், நவச்சாரம், சுக்கு என்பனவும், கேரளத்திலிருந்து கொச்சி வீரம், மிளகு,

ஏலம், கிராம்பு, சிற்றரத்தை என்பனவற்றையும், கீழ்க்கரை நாட்டிலிருந்து கல்லுப்பு, இந்துப்பு, பொட்டிலுப்பு, அப்பளகாரம், பலகறை, கடல்நுரை என்பனவற்றையும், வடமேற்கிலிருந்து, சமுத்திராப்பழம், கடுக்காய், சிகைக்காய், பொன்னங்காய், தேற்றான்வித்து, வலம்புரி என்பனவற்றையும் சிறப்பாகப் பெற்று வந்தனர். சீனத்திலிருந்து, சீனி, சீனிக்காரம், சீகை கற்பூரம், சீனச்சட்டி, சீனாப்பட்டை, சீனாப்புல், சீனமல்லிகை, சீனமிளகு"[13] என்பன பெறப்பட்டன. அதன் மூலம் மருந்துகள் செய்யத் தேவையான தரமான பொருட்களைப் பெற்று வந்தார்கள். எனவே புவிஇயல் பற்றிய தெளிவான பட்டறிவை அவர்கள் பெற்றிருந்தார்கள்.

சங்க இலக்கியத்தில் "இமயம், கண்டீரம், குடகமலை, குதிரை மலை, கொண்கானம், கொல்லி, கோடை, தோட்டி, தோன்றி, நாஞ்சில் பறம்பு, பாயல், பூங்குன்றம், பொதியில் பொன்படு நெடுவரை, முதிரம், முள்ளூர், வீச்சி வேங்கடம்"[14] போன்ற மலைகளும், மலை வளமும் கூறப்பட்டுள்ளன. குறவஞ்சி இலக்கியத்தில் சித்தர்களின் பெயர்களும், அவர்களின் அருஞ்செயல்களும் போற்றப்பட்டுள்ளன.

எடுத்துக்காட்டாக, முத்தானந்தர் ஞானக் குறவஞ்சியைக் கொள்ளலாம். "அழகர் மலை, நாகமலை, திருவண்ணாமலை, வெள்ளகிரி, ஆனைமலை"[16] என்பனவாகும். மலைகளில் உள்ள மூலிகைகள், தாதுக்கள், உயிரினங்கள் என்பனவற்றைப் பற்றிய விளக்கங்கள் ஏராளமாகச் சித்தர்களின் நூல்களில் உள்ளன. மேலும் பல மலைகள் சித்தர்களுடன் தொடர்புப்படுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளன. பொதிகை மலை - அகத்தியர், கோரக்கர் - திருக்கோணமலை, போகர் - திருக்கழுக்குன்றம், கருவூரார் - திருக்காளத்தி, இராமதேவர் - அழகர் மலை, மச்சமுனி - திருப்பரங்குன்றம், வரதர் உருத்திரகிரி, கொங்கணர் - திருப்பதி இவ்வாறு "போகர் 500"[16] என்ற நூல் எடுத்துரைக்கின்றது. மலைகளிலிருந்து பெறும் பாடாணங்களைப் பற்றிய செய்திகளைச் சட்டமுனி வாத காவியம் விளக்கும். பிறவிப்பாடாணம் 32-ம் பிறக்கும் மலைகளாக- "கல்யாண, கந்தமாதனம், ஓமகூடம், பரங்குன்றம், உருத்திரம், கணிகண்டம், பூதகூடம், இலட்சுமி விலாசம்"[17] என்பன கூறப்பட்டுள்ளன. செய்திகளாகக் கோரக்கர் மலை வாகடத்தில், மலையில் உள்ள தைலக் கிணறு, பொன்மணல் என்பவற்றைப் பயன்படுத்தும் முறைகள் இருக்கின்றன"[18] அகத்தியர் பூரண சூத்திரம் 216-ல் வாலை இரசம் பற்றியும் குறிப்புகள் உள்ளன.

இதுபோன்றே மலைகளில் உள்ள விலை மிக்கக் கற்களைக் கண்டறிதலும், பாடாணங்கள் பற்றிய விவரங்களையும் அகத்தியர் 12000 என்ற நூல் விளக்குகின்றது. இதில் சதுரகிரி மலையை "பஞ்சம் பாடாணக்காடு"[20] என்று பேசுகின்றது. அண்மைக்கால அறிவியல் கணிப்பின்படிச் சில குறிப்பிட்ட கனிமப்படிவு[21] இடங்களில் சில தாவரங்கள் செழிப்பாக வளருகின்றன. எனவே தாவரங்களின்

வளர்ச்சியைக் கொண்டு, சித்தர்கள் தாதுப்பொருட்களைக் கண்டறிந்து, அவற்றை சித்த மருந்துகள் செய்யப் பயன்படுத்தினார்கள்.

சங்க இலக்கியத்தில் "குல்லை" என்ற செடியானது கூறப்பட்டுள்ளது. இது நற்றிணையில் "குல்லைக் குளவி, கூதளம் குவளை" எனவும், "குல்லைக்கண்ணி, வடுகர் முனையது" என்று குறுந்தொகையிலும், "குல்லைக்கரியவும் கோடெரிநைப்பவும்" என்று பொருநராற்றுப்படையிலும் வ்ருகின்றது. சங்க காலப் பெண்கள் தலையில் சூடிக் கொள்வதாக நச்சினார்க்கினியர் தன் உரையில் கூறியுள்ளார். பிற்காலத்தில் இச்செடியின் பெயர் கஞ்சாக் குல்லை எனப்பட்டது. சித்த மருத்துவத்தில் இம்மூலிகை, வலிநீக்கி உணர்விழக்கச் செய்யப் பயன்படும். இதனை செம்மைப்படுத்திப் பயன்படுத்திய சித்தரின் பெயரால் "கோரக்கர் மூலி" எனப்பெயர் கொண்டுள்ளது. சங்க இலக்கியத்தில் உள்ள மூலிகைகளின் பயன்பாடு, பிற்கால சித்த மருத்துவத்தில் வேறுவிதமாகக் கையாளப்படுகின்றது.

சித்தர்களின் நூலமைப்பு முறை

சங்க இலக்கியங்கள் நீங்கலாக ஏனைய தமிழ் இலக்கியங்கள் யாவும் அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்ற நான்கு வகையானவற்றைப் பாடுபொருளாக உடையன. இதனை, "அறம், பொருள், இன்பம், வீட்டதனூற்பயனே[22] என்று நன்னூலிலக்கணம் வகுக்கும். இதுபோன்றே சித்த மருத்துவ நூல்களும், வாதம், மருத்துவம், யோகம், ஞானம் என்ற நான்கு வகையான தத்துவங்களைக் கொண்டு தொகுக்கப்பட்டன. தமிழ் இலக்கியங்கள் யாவும், அகம், புறம் என்று பிரிக்கப்பட்டது. அகம் என்பது இல்வாழ்க்கையின் கூறுகளான கற்பும், களவும் ஆகும். புறம் என்பது போர், வீரத்தைக் குறிப்பிடும். சித்த மருத்துவத்திலும், அகம் என்றும் புறம் என்றும் பிரித்துள்ளார்கள். அகம் என்பது 'உள்ளே உண்ணக்கூடிய மருந்துகள்'. புறம் என்பது உடலின் மேல் தடவக்கூடிய மருந்துப் பொருட்களாகும். அறுவை மருத்துவம், வர்ம மருத்துவம், என்பு மருத்துவம் என்பன புற மருத்துவத்தில் அடங்கும். இன்றும் என்பு மருத்துவம், வர்ம மருத்துவம் என்பன சித்த மருத்துவத்தில் வழக்கில் உள்ளன.

தொல்காப்பியம், நூலின் வகைகளை விரிவாகக் கூறுகின்றது. தொல்காப்பிய சூத்திரம் 639, முதல் நூல், வழி நூல் என இருவகைப்படும் என்று நூலின் இலக்கணம் கூறும். இதை ஒட்டியே நன்னூலும்,

"முதல் வழி, சார்பென நூன் மூன்றதாகும்".[23] இவ்விலக்கண மரபை ஒட்டியே சித்த மருத்துவ நூல்களும் உள்ளன. சான்றாகத் தேரையர் தன்னுடைய நூலான காப்பியத்தில் முதல் வழி சார்பென்னும் மூன்று நூல் வன்மையும்"[24] மீதமுற தொகை, வகை, விரியெனப் புலப்பட எடுத்தாண்டுள்ளார். சித்தர்களின் நூலமைப்பு இம்மரபை

ஒட்டியே அமைந்துள்ளது. சான்றாக "யாகோபு உலோகச் செந்தூரம் 300"[25]க் கூறலாம். இந்நூலாசிரியர், இராமதேவர் இந்நூலுக்கு முதல் நூலாக அகத்தியர் பஞ்ச காவியம், கலைஞானம், வாத காவியம் 1000 என்பவற்றைக் குறிக்கின்றார். வழி நூலாக அகத்தியர் நிகண்டைக் கொண்டுள்ளார். உலோகச் செந்தூரம் 300 விரித்து, 700, 1000 என்று விரித்தும் பாடியுள்ளார்.

சங்க காலத்தை அடுத்து, பதினென்கீழ்க் கணக்கு நூல்கள் தோன்றின. திணைமொழி 50, திணைமாலை 150, ஐந்திணை 50, ஐந்திணை 70 என்பன அவற்றில் சில. இம்மரபை ஒட்டியே, பாடல்களின் எண்ணிக்கை ஒட்டி, நூல்களுக்கும் பெயரிடப்பட்டன. போகர் வைத்தியம் 700, பிரம முனி வைத்தியம் 800, மச்ச முனி வைப்பு 800 என்பனவற்றைச் சான்றுகளாகக் கொள்ளலாம்.

சிற்றிலக்கியங்கள் 96 வகைப்படும் என்று பிற்கால மரபு எழுந்துள்ளது. சித்தர்களின் நூல்களின் பெயர்கள், சிற்றிலக்கியப் பெயர்களைக் கொண்டவைகளாகும். யூகிவாத வைத்திய உலா, அகத்தியர் பஞ்ச காவியம், 18 சித்தர்கள் பெரிய ஞானக் கோவை, தேரையர், யமகவெண்பா, கருவூரார் பலதிரட்டு, அகத்தியர் வெண்பா 4000, சித்தர் அருட நொண்டி சிந்து, வைத்தியத் திருப்புகழ் என்பன சில சான்றுகளாகும். "சித்தர் பாடல்கள் உணர்ச்சியும், அழகும் மிக்கக் கவிதைகள்"[26] எனப் பேராசிரியர் குறிப்பிடுகின்றார். சித்தர்கள் நூல்களில் பல்வேறு யாப்பு வகைகள் உள்ளன. போகர் சரக்குவைப்பு 800[27] என்ற நூல் பல்வகையான யாப்பு வகைகளைக் கூறும். இந்நூலில் பல பாடல்வகைகளான, வெண்பா, வண்ணம், சந்தம், சந்தப்பா என்பன உள்ளன. இதுபோன்றே சிரோரத்ன நடன காண்டம் 1500[28] என்ற நூலில் நொண்டிச்சந்தம், ஆனந்தக்களிப்பு, விருத்தம், சந்தவிருத்தம், கலிவிருத்தம், ஆசிரிய விருத்தம், இரட்டை ஆசிரிய விருத்தம், மட்டுவிருத்தம், தரு, வெண்பா, நேரிசை வெண்பா, கலி வெண்பா, கலித்துறை என்பனவற்றுடன் நாட்டுப்புற இலக்கியங்களான கும்மி, குயில் பாட்டு, ஏலப்பாட்டு என்பனவும் இடம்பெற்றுள்ளன. இதுபோன்றே கொங்கணர்வாத காவியம் 1000 என்ற நூலில் வெண்பா, கலிப்பா, விருத்தம், தாழிசை என்பன கூறப்பட்டுள்ளன.

தமிழ்ப் புலவர்களின் பெயர்களில் சில ஊர்கள் உள்ளன. சான்றாக, கம்பர்நத்தம், கபிலர் மலை, ஔவையார் குப்பம் என்பன அடங்கும். இதுபோல சித்த மருத்துவர்களும் ஓர் மூலிகைக்குப் "பவணந்தி" என்ற பெயரைச் சூட்டியுள்ளனர். இது பற்றிய செய்தியானது அகத்தியர் 12000[29] என்ற நூலில் வருகின்றது. எனவே, சித்தர்களுக்குத் தமிழிலக்கிய ஆசிரியர்களிடம் உயர்வான இடம் உள்ளது புலனாகும். இலக்கிய நூல் பற்றிய செய்திகள் அகத்தியர் 12000[30] என்ற நூலில் உள்ளன. இதில் தொல்காப்பியம், நன்னூல், கல்லாடம், காக்கைப்பாடினியம், அறநெறிச்சாரம்,

குவலையானந்தம், மாறன் அலங்காரம், காரிகை மூலமும் உரையும், இலக்கணக்கொத்து, தண்டி அலங்காரம், தொன்னூல், இலக்கண விளக்கம், வச்சணந்திமாலை, மணிமேகலை, வளையாபதி, சிதம்பரப் பாட்டியல், யாப்பருங்கலம், அரும்பதக் கொத்து, குமார சாமியம், சிற்றகத்தியம் என்ற பெயர்களைக் காணலாம். வளையாபதி வழக்கிலிருந்துள்ள காலத்தில் அகத்தியர் 12000 நூலாசிரியர் இருந்ததை அவரின் குறிப்பால் அறியலாம். மேலும் சங்க இலக்கியங்களாகப் பிற்கால இலக்கண நூல்கள் இடம்பெற்றுள்ளன. சங்க இலக்கியம் பற்றிய தெளிவான கண்ணோட்டம் அகத்தியர் 12000 எழுதியவர் காலத்தில் காணப்படவில்லை என்பதும் தெரிய வருகிறது. இவர் கூறிய நூல்கள் பெரும்பாலும் இலக்கண நூல்களாகவே உள்ளன. எனவே, இந்நூல்களைக் கற்ற வல்லுநர் என அறியலாம்.

இவ்வாறு தமிழ் இலக்கிய மரபின்வழி சித்த மருத்துவ நூல்கள் இயற்றப்பட்டுள்ளன. இவற்றை விரிவாக ஆய்வு செய்தால் தமிழ் கூறு நல்லுலகமும், சித்த மருத்துவமும் பெரிதும் பயன்பெறும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1 . சங்க கால இலக்கியச் சிறப்புப் பெயர்கள், பக்கம் 180, முனைவர். துரை. அரங்கசாமி, பாரி நிலையம், நாவல் ஆர்ட் பிரிண்டர்ஸ், 1960.

2. தொல்காப்பியம் - பொருளியல், பக்கம் 36, பாரி நிலையம், மாருதி பிரஸ் - 7ம் பதிப்பு - 1986.

3. தொல்காப்பியம் - மெய்ப்பாட்டியல் பக்கம் 376, புலியூர் கேசிகன் - பாரி நிலையம், மாருதி பிரஸ், 1986.

4. தொல்காப்பியம், மக்கள் நிலைகள், பக்கம் 284, புலியூர் கேசிகன், பாரி நிலையம், மாருதி பிரஸ், 1986.

5. சங்க இலக்கியத்தில் வேந்தர், அரங்க. இராமலிங்கம், ஐந்திணைப் பதிப்பகம், 1987.

6. மச்ச முனி பெருநூல் 800, பாடல் 168, சித்த ஆயுர்வேத ஆராய்ச்சி மையம், 1985.

7. மச்சமுனி பெருநூல் 800, பாடல் 667, சித்த ஆயுர்வேத ஆராய்ச்சி மையம், 1985.

8. யூதி, வைத்திய சிந்தாமணி, பாடல் 8, சித்த மருத்துவ வாரியம், சென்னை.

9. தேரையூர் காப்பியம், இரா. தியாகராசன், இலக்கிய ஆராய்ச்சித்துறை, தஞ்சாவூர், 1975.

10. மெய்க்கீர்த்திகள், பூ. சுப்பிரமணியம், பக்கம் 56, உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனம், சுதா பிரிண்டர்ஸ், 1983.

11. மெய்க்கீர்த்திகள், பூ. சுப்பிரமணியம், பக்கம் 57, உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனம், சுதா பிரிண்டர்ஸ், 1983.

12. சிகிச்சா ரத்தின தீபம், கண்ணுசாமி பிள்ளை, பக்கம் 154, இரத்தின நாயகர் சன்ஸ், சென்னை.

13. தமிழக வரலாறு, மக்களும் பண்பாடும், கே. கே. பிள்ளை, பக்கம் 58, தமிழ் நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், 1972.

14. புறநானூறு, உ. வே. சா. பதிப்பு.

15. முத்தானந்தர் ஞானக் குறவஞ்சி மு. அருணாசலம், பக்கம், 11, தமிழ்நாடு அரசு, தொல்பொருள் ஆய்வுத்துறை, 1981.

16. 18 சித்தர்கள் ஞானக்கோவை, சரவண முத்துப்பிள்ளை, இரத்தின நாயகர் சன்ஸ்.

17. அகத்தியர் பூரண சூத்திரம் 216, நியாய இலக்கண அச்சுக்கூடம், த. அ. கூ. ரு. ஹ, ஜனவரி மீ.

18. கோரக்கர் மலை வாகடம், இ. ரா. குருவிமிக கோனார் & சன்ஸ், பக்கம் 103, 104, ஸ்ரீ இராமச்சந்திர விலாசம் பிரஸ், 1940.

20. அகத்தியர் 12000, 3-ம் காண்டம், எஸ். பி. இராமச்சந்திரன், பக்கம் 151, தாமரை நூலகம், கார்த்திக் பிரிண்டர்ஸ், 1994.

21. தமிழ்நாட்டின் கனிம வளம், முனைவர் ச. சரவணன், பக்கம் 34, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், இளங்கோவன் பிரிண்டர்ஸ், 1973.

22. நன்னூல் மூலமும் சங்கர நமச்சிவாயர் உரையும், உ. வே. சா. நூல் நிலையம், மாருதி பிரஸ் 1991.

23. நன்னூல் மூலமும் சங்கர நாமச்சிவாயர் உரையும், உ. வே. சா. நூல் நிலையம், மாருதி பிரஸ், 1991.

24. தேரையர் காப்பியம், சண்முகவேலன், சித்த ஆயுர்வேத ஆராய்ச்சி மையம், தஞ்சாவூர், 1975.

25. இராமதேவர் உலோகச் செந்தூரம் 300, ஜி. இராமசாமிக்கோன், ஸ்ரீ இராமச்சந்திர விலாசம் பிரஸ், 6-ம் பதிப்பு, 1959.

26. பாம்பாட்டி சித்தர், பேராசிரியர் மாடசாமி, பக்கம், 22, வெளியீடு, உமா பிரிண்டர்ஸ், 1980.

27. போகர் சரக்குவைப்பு 800, ஆறுமுக சாமிகள், ஸ்ரீமட்டுவார் குழலி

அச்சுக்கூடம், 1893.

28. வைத்திய சிரோ ரத்தின நடன காண்டம் 1500, த. துரைசாமி முதலியார், புவனேஸ்வரி அச்சுக்கூடம் 1925.

29. அகத்தியர் 12000, (3-ம் காண்டம்), எஸ். பி. இராமச்சந்திரன், பக்கம் 63, தாமரை நூலகம், கார்த்திக் பிரிண்டர்ஸ், 1994.

30. அகத்தியர் 12000, முதல் காண்டம், எஸ். பி. இராமச்சந்திரன், பக்கம் 155, தாமரை நூலகம், கார்த்திக் பிரிண்டர்ஸ் - 1994.

70

தாய்ப்பாலிற் சிறந்ததொரு தனிப்பாலில்லை

தாரா நடராசன்

பிறந்த குழந்தைக்குப் பாலூட்டுவது இன்றியமையாத பண்பாகும். உணர்ச்சி, உளவியல், உணவு என்ற வகையில் பாலூட்டுவது குழந்தையின் வளர்ச்சியிலும் தொடர்ந்த வாழ்விலும் பெரும் பங்கு பெறுகிறது. இயற்கையோடு பொருந்திய இயல்பும் இதுவே.

தாய்ப்பால் மற்ற பால்களைவிடத் தரமானது. தாய்ப்பாலைக் குழந்தைகளுக்கு ஆர்வத்தோடு ஊட்டுவதற்குத் தாய்மார்களை ஊக்குவித்தல் வேண்டும். முதல் ஆறு மாதங்களுக்காவது தாய்ப்பால் புகட்டுவதை வலியுறுத்த வேண்டும். குழந்தைக்குத் தேவையான புரதச்சத்தை வேறு வகையில் அளிக்கமுடியாத தாய்மார்கள் தாய்ப்பாலையே தொடர்ந்து ஈராண்டுகளேனும் அளிப்பது மிகவும் நல்லது. இந்தியத் தாய்க்கு ஒரு நாளைக்கு முதலாண்டில் 700 மிலி. பால் இயல்பாகச் சுரக்கும். தாய்ப்பாலில் உள்ள சத்துக்கள் பிறந்த குழந்தைக்குப் பொருந்தியவாறு அமைந்துள்ளது.

தாய்ப்பால், பசும்பால், எருமைப்பாலில் அமைந்த சத்துக்கள் ஒப்பீடு (100 மிலி)

வ. எண்	சத்துக்கள்	தாய்ப்பால்	பசும்பால்	எருமைப்பால்
1.	லேக்டோசு	7.0	4.5	4.8
2.	புரதம்(%)	1.0	3.5	4.2
3.	கேசின்	0.45	2.86	--
4.	ஆல்புமின்	0.44	0.56	--
5.	கொழுப்பு (கி %)	5	3.5 - 7	7.5
6.	கால்சியம் மி.கி. /100	28	120	154
7.	பாஸ்பரசு மி.கி. /100கி	14	102	70
8.	இரும்பு (கிகி, 100கி)	0.1	0.2	0.2
9.	வைட்டமின் ஏ இயு / 100கி	170-670	140-280	80
10.	வைட்டமின் சி கிகி. 100கி.	2-6	--	--
11.	கலோரி / 100மிலி.	60	50-100	--

தாய் கருவுற்ற காலத்திலிருந்தே தன் மழலைக்குப் பாலூட்டும் வகைமையைக் கற்பிக்க வேண்டும். தாய்ப்பாலின் தேவையைப் பற்றித் தெளிவாக எடுத்துக்கூறி அவ்வாறு தாய்ப்பால் ஊட்டுவதால் தாய்க்கும் சேய்க்கும் ஏற்படும் உளப்பிணைப்பை விளக்கித் தாய்க்குப் பாலூட்டும் தகுதியை உருவாக்க வேண்டும்.

குழந்தைக்குப் போதுமான பால் தன்னிடம் சுரக்குமா என்பதே முதல் ஐயமாகும். மனக்கவலையின்றி, நம்பிக்கையோடு ஆர்வத்தோடு பாலூட்டினால் குழந்தைக்குப் போதுமான பால் தானாகவே சுரக்கும் என்பதை அறிவுறுத்தலாம். குப்பிப்பால் ஊட்டத் தொடங்கினால் தாய்ப்பால் தானாகக் குறைந்துவிடும் என்பதையும் சுட்டிக்காட்ட வேண்டும்.

இளம்பாலின் இயல்பு

குழந்தை பிறந்த சில மணி நேரங்களில் பசியினால் அழத்தொடங்கும். அப்பொழுது தாய்க்கு மஞ்சள் நிற இளம்பால் முதல் மூன்று நாள்களுக்குச் சுரக்கும். இப்பாலில் புரதமும் வைட்டமின் ஏ-வும் அதிகமாகவும், கொழுப்பும் மாவுப்பொருளும் குறைவாகவும் அமைந்திருக்கும். இந்தப் புரதப்பொருளில் இம்யுனோ க்ளாபுயூலின் என்னும் தடுப்பாற்றல் செறிந்திருக்கும். சிலர் இவ்விளம்பால் குழந்தையின் நலத்திற்குக் கேடுதரும் என்ற தவறான கருத்தால், குழந்தை பிறந்தவுடன்

சர்க்கரை நீரையோ நீர் கலந்த பசும்பாலையோ அளிப்பார்கள். இது தவறான பழக்கமாகும். இளம்பாலில் உள்ள புரதம் குழந்தைக்கு முக்கியமாக IgA என்ற இம்யுனோ க்ளோபுலின் என்ற தடுப்பாற்றலைக் கொடுக்கும். இந்த இளம்பாலில் அதிக அளவில் இத்தடுப்பாற்றல் உள்ளது. இந்த IgA குழந்தையின் குடற்புறத்தில் தடுப்பாற்றலோடு பூச்சுபோல் படர்ந்து குழந்தைக்குத் தன்னால் IgAயை உருவாக்கவியலும் வரையில் குழந்தையைப் பலவித நோய்களிலிருந்து பாதுகாக்கிறது. மேலும் ஒவ்வாமை ஏற்படாமலும் தடுக்கிறது. மேலும் குழந்தை பிறந்ததும் கழிக்கும் கரும்பச்சை மலம் இளகி வெளியேறுவதற்குப் பெருந்துணை செய்கிறது. பசும்பாலில் IgA தாய்ப்பாலைவிடக் குறைவாக இருக்கிறது. அந்த IgAவும் பசும்பாலைக் குழந்தைக்கு ஏற்றவாறு பதப்படுத்துவதால் அழிந்து விடுகிறது. இந்த இளம்பால் (சீம்பால்) குறைவாகவே சுரந்தாலும் அது குழந்தைக்குப் போதியதாகவே உள்ளது. பின்னரே குழந்தைக்குத் தேவையான பால் சுரக்கின்றது. இளம்பாலிலிருந்து தாய்ப்பால் மாற்றத்திற்கு மூன்றிலிருந்து ஆறு நாள்களாகின்றன. அப்பொழுது புரதச்சத்து குறைந்து லேக்டொசு என்ற சர்க்கரைச் சத்து அதிகமாகிறது.

பாலூட்டும் தாய்க்குத் தேவையான உணவையும் தாய்க்கு அளிக்கவேண்டும். பழங்கள், பச்சைக் காய்கறிகள், மீன், முட்டை, பால், தயிர் போதிய அளவு நீர் முதலியனவற்றை உண்ணுதல் வேண்டும். போதிய உணவின்மையாலும் தாய்க்குச் சத்துணவுக் குறைவதாலும் மயக்கமுண்டாகும். ஒவ்வொரு இந்தியத் தாயும் வழக்கமான உணவுடன் கூடப் பழமும் பாலும் சேர்த்துக் கொண்டால் போதுமானதாக அமையும்.

தாய் கருவுற்றிருக்கும்போதே மார்பகங்களுக்கேற்ற பாதுகாப்பைத் தான் தெரிந்து கொள்வதும் வேண்டும். மார்பகத்தைச் சரியவிடாமல் காக்கவேண்டும். இம்மாதிரியே பாலூட்டும்போதும், மார்பகத்தைக் காப்பது அவசியம். முலைக்காம்பு உள்நோக்கி மடிந்திருந்தால் அக்காம்பினை வெளிக்கொணர்ந்து விரலினால் நீவும் பயிற்சியைச் செய்ய வேண்டும்.

மார்பகங்களைச் சோப்பினால் கழுவித் தூய்மையாக்கிக் கொள்ளவேண்டும். முலைக்காம்பும், முகடும் ஒவ்வொருமுறை குழந்தைக்குப் பால் கொடுக்கும் முன்னும் பின்னும் கொதித்த நீரில் நனைத்த பஞ்சினால் துடைக்கப் பெறவேண்டும். தாய்ப்பால் மட்டுமே தன் குழந்தைக்கு ஊட்ட வேண்டும் என்பதைத் தாய்மார்களுக்கு வலியுறுத்த வேண்டும். தாய்மார்கள் இதனைக் கடைப்பிடித்து வந்தாலேயே கி.பி. 2000-க்குள் அனைவருக்கும் நலவாழ்வு என்ற குறிக்கோளை நாம் எய்தலாகுமென நம்பலாம்.

தாய்ப்பாலின் நன்மைகள்

தாய்ப்பால் அளிப்பது இயல்பானதாகும்; செலவற்றதாகும். இது தாய்க்கும் ஒருவகையில் நாட்டுக்கும் சிக்கனமானதாகும். நேரமும் இதனால் அதிகம் வீணாவதில்லை. பொருளாதார மேம்பாட்டுக்கு இது உதவும் திறத்தை நாம் எண்ணினால் வியப்பு மிகும்.

தொற்றுநோய்கள்

குப்பிப்பாலை எவ்வளவுதான் கவனிப்பாகவும், தூய்மையாகவும் தயாரித்தாலும் நோய்கள் ஏற்படுவது எளிது. உலகம் முழுவதும் தாய்ப்பால் அருந்தும் குழந்தைகளுக்குச் சளி போன்ற நோய்கள் மிகக் குறைவாக நேர்கிறது என்பதைக் கண்டுள்ளனர். தாய்ப்பாலருந்திய குழந்தைகள் இந்நோய்களைத் தாங்கும் தடுப்பாற்றல் படைத்துள்ளனர். தாய்ப்பாலருந்தும் குழந்தைகளினுடைய இரைப்பைநீர் அமிலத்தன்மையை அதிகமாகக் கொண்டிருப்பதால் வயிற்றுப்போக்கு குறைவாகவே நேரும். மேலும் இக்குழந்தைகளுக்கு வயிற்றுப்போக்கினால் ஏற்படும் நீர் வற்றுகையும் விரைவாக ஏற்படுவதில்லை. மூச்சு சுவாச நோய்கள் தாய்ப்பால் அருந்தும் குழந்தைகளுக்கு 28 சதவிகிதமும், குப்பிப்பாலருந்தும் குழந்தைகளுக்கு 37 சதவிகிதமும் ஏற்படுகின்றன. வயிற்றுப்போக்கு தாய்ப்பாலருந்தும் குழந்தைகளுக்கு 5 சதவிகிதமும் குப்பிப் பாலருந்தும் குழந்தைகளுக்கு 16 சதவிகிதமும் உண்டாகின்றன.

பல்வகை ஆய்வுகளால் தாய்ப்பாலில் ஏமத்தடுப்பு அமைந்திருப்பதைக் கண்டுபிடித்துள்ளார்கள். IgA என்ற ஏமப்பொருள் அதிக அளவில் காணப்படுகிறது. IgA தவிர IgG யும் IgM என்ற விளை எதிர்மங்களும் (Antibodies) தாய்ப்பாலிலுள்ளன. தாய்ப்பாலிலுள்ள இந்தப் பாதுகாப்பான பொருள் குழந்தையைப் பலவித நோய்களிலிருந்து காக்கிறது. இளம்பிள்ளைவாதம், இன்புளுயன்சா, இரணசன்னி, சுவாசநோய்கள், வயிற்றுப்போக்கு ஆகிய நோய்களையும் தடுக்கிறது. அதிக அளவில் தீங்கு விளைவிக்கும் தொற்று நோய்கள் பரவிக் கிடக்கின்ற நாடுகளில் தாய்ப்பாலை அருந்துவதால் ஏற்படும் நன்மையையும் குப்பிப்பால் அருந்துவதால் ஏற்படும் தீயவிளைவுகளையும் அறியலாம்.

தாய்ப்பாலில் லேக்டோபேசிலசை வளர்க்கும் சக்திகள் உள்ளன. இதனால் அதிகமாக லேக்டிக் அமிலமும் பார்மிக் அமிலமும் உண்டாகி ஈகோலை என்ற கிருமியின் வளர்ச்சி தடைபடுகிறது. இந்த ஈகோலை எனும் கிருமி பிறந்த குழந்தைக்கு வயிற்றுப்போக்கை உண்டாக்கி மிகுந்த ஆபத்தை விளைவிக்கும். இந்தக் கிருமிகளுக்கு எதிரான ஏமசக்தி பிறந்தவுடன் குழந்தைகளிடம் அமையவில்லை.

மனநிலை

தாய்ப்பால் ஊட்டுவதால் தாய் தன் குழந்தையுடன் நெருங்கிய பிணைப்பைப் பெறுவதால் குழந்தைக்குப் பெரிய அளவில் மனநிறைவு கூடுகிறது. குழந்தைக்குப் பால் கொடுப்பதால் குழந்தைக்கு நெருக்கத்தையும், வெதுவெதுப்பையும் வசதியையும் இணைப்பதன் மூலம் இக்கூட்டு இனிய அன்பாக மலர்கிறது. இந்தப் பிணைப்பின் தொடர்பு குழந்தைக்கு வழங்கும் மனநிலையையும் வாழ்நலத்தையும் வேறெவற்றாலும் ஈடுசெய்ய முடியாது.

தன் குழந்தைக்குத் தாய்ப்பால் தர முடியாத தாய் யாருமில்லை. ஆயினும் தங்கள் ஆற்றலைப் பற்றி நம்பிக்கை இழந்தவராகவே பலரும் காணப்படுகின்றனர். ஆர்வமின்மையும் அறியாமையும் இத் தவறான கொள்கையை உருவாக்குகின்றது.

பாலின் உணவுச்சத்துக்கள்

தாய்ப்பாலே குழந்தைக்கேற்ற தரமான உணவாகும். குழந்தையின் தேவைக்கேற்ப உணவுச் சத்துக்களும், உடலாற்றலும் தாய்ப்பாலில் நாளடைவில் தானே அமைகின்றன. தாய்ப்பாலில் அமைந்த அதிகமான லேக்டோசே குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

பாலில் உள்ள இயற்கையான (சர்க்கரையான) லேக்டோசு குழந்தையின் மூளை வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் தேவையாகும். மனிதக் குழந்தையில்தான் இந்த மூளைவளர்ச்சி மிக விரைவாக வளர்கின்றது. தாய்ப்பாலில் மிகுதியுள்ள லேக்டோசு சில வைட்டமின்களையும் உருவாக்குகிறது.

பிறந்த குழந்தை தாய்ப்பாலிலுள்ள புரதத்தை முழுமையாக ஏற்கிறது. பசும்பாலிலுள்ள புரதச்சத்து அதிகம் 3.5% தாய்ப்பாலில் 1% எனினும் பசும்பாலிலுள்ள கேசின் 50% கூடுதலாகவுள்ளது. எனவே, பசும்பாலில் உள்ள அதிக அளவிலான புரதத்தைச் செரிக்கமுடியாமல் குழந்தை திணறுகிறது. அதுமட்டுமல்லாது பசும்பாலில் உடல் வளர்ச்சிக்குத் தேவையான சிஸ்டின், மித்தியோனின் என்ற அமினோ அமிலங்கள் மிகக்குறைவு. பசும்பாலிலுள்ள கொழுப்புச் சத்தையும் குழந்தைகளால் ஏற்கமுடியவில்லை. தாய்ப்பாலிலுள்ள கொழுப்புச் சத்தானது முதல் சில வாரங்களில் 90% குழந்தையால் உறிஞ்சப்படுகிறது. லினோலைக் அமிலம் அதிகமாக இருப்பதால் (2-7 மடங்கு பசும்பாலைவிட அதிகம்) இந்த வசதி தாய்ப்பாலருந்தும் குழந்தைகளுக்குக் கிட்டுகிறது. இது வீண் சதையைப் பெருக்குவதில்லை.

பிற நன்மைகள்

தாய்ப்பால் தூய்மையானதாகவும் நோயணுக்களற்றதாகவும் உள்ளது. இதனாலேயே தாய்ப்பாலருந்தும் குழந்தைகளுக்குச் சளி, பேதி, வாந்தி போன்ற நோய்கள் குப்பிப்பாலருந்தும் குழந்தைகளைவிட மிகக் குறைவாகவே ஏற்படும்.

தாய்ப்பாலருந்தும் குழந்தைகளுக்கு ஒவ்வாமை 7 மடங்கு குறைவாக உள்ளது. தாய்ப்பால் சில நோய்களிலிருந்து பாதுகாப்பளிக்கிறது. மேலும் தாய்ப்பாலில் சீழ்மை நோயை ஏற்படுத்தும் கிருமிகளைத் தடுக்கும் சக்தி உள்ளதால் குழந்தைகளுக்கு இந்நோய்கள் வராமல் தாய்ப்பால் தடுக்கிறது.

மனநிலை கேடுற்றவர்கள், போதை மருந்துக்கு வயமான தாய்மார்களைத் தவிர காசநோய், இளைப்பிருமல் போன்ற கடுமையான நோயினால் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் கூடத் தேவையான மருந்துகளைக் கொண்ட பின்னர், தாய்ப்பாலைக் குழந்தைகக்குப் புகட்டலாம். மிகக் குறைமாத குழந்தைகளுக்குத் தொடக்கத்தில் தாய்ப்பாலைப் பிழிந்து கொடுக்கலாம்.

குழந்தைகளுக்குத் தேவையான பால் கிடைக்கிறதா என்பதை எப்படி அறிவது?

குழந்தை பிறந்த சில மணி நேரங்களிலேயே தாய்ப்பாலைப் புகட்ட தொடங்கவேண்டும். குழந்தையின் தேவைக்கேற்பப் பாலை நல்ல பசி வந்ததுமே குழந்தைகளுக்குப் புகட்ட வேண்டும். பால் குடித்தவுடன் குழந்தை இரண்டிலிருந்து நான்கு மணி நேரம் உறங்க வேண்டும். குழந்தையின் எடையும் அதிகரிக்கவேண்டும். இவையிரண்டும் ஒழுங்காக அமையுமானால் குழந்தைகளுக்குத் தேவையான பால் சுரக்கிறது என்பதைத் தெள்ளத் தெளிவாக அறிந்து கொள்ளலாம்.

தாய்க்கு நன்மைகள்

தாய்ப்பாலைக் குழந்தைக்கு ஊட்டுவதால் தாயின் கருப்பை விரைவாகச் சுருங்குகிறது. மேலும் தாய்ப்பாலூட்டும் தாய்க்கு அதிக அளவில் மார்பகப் புற்றுநோய் தோன்றுவதில்லை. தாய்ப்பாலை அளிக்கும்பொழுது பெண்கள் கருவுறுவதும் குறைவேயாகும். இவ்வகையில் இயற்கையான கருத்தடைச் சாதனமாகவும் தாய்ப்பால் அமைகிறது. இந்நன்மைகளையெல்லாம் குப்பிப்பாலைத் தரும்போது ஒருதாய் இழந்துவிடுகிறாள்.

பாலூட்டும் முறை

தாய் எப்பொழுதும் அமர்ந்த நிலையில் இருந்துதான் பால் ஊட்டவேண்டும்.

முலைக் காம்பையும் அதனைச் சுற்றியுள்ள முகட்டையும் சேர்த்துக் குழந்தை இணைந்து உறிஞ்சுமாறு செய்யவேண்டும். தாயின் முழங்கையின் வளைவில் குழந்தையை வைத்துக்கொண்டும் குழந்தையின் தலை, மேல்நோக்கிய நிலையில் அமையுமாறு பாலூட்டத் தொடங்கவேண்டும். அதன் மூக்கு அழுந்தாமலும் காக்க வேண்டும்.

குழந்தைக்குத் தாய்ப்பாலை ஊட்டவேண்டிய ஊக்கத்தையும், சூழ்நிலையையும் தாய்க்கு நாம் ஏற்படுத்த வேண்டும். அதற்கு வேண்டிய மனநலம், சத்துணவு, தண்ணீர், போதிய நம்பிக்கை யாவையும் தாய்க்குக் குறையாமல் அமைய ஊக்குவிக்க வேண்டும். குழந்தை பிறந்த சிறிது நேரத்திலேயே தாய் பாலை ஊட்டத் தொடங்கலாம். குழந்தை பசிக்காக அழும்பொழுதெல்லாம் பால்கொடுப்பதே சிறந்த முறையாகும். தொடக்கத்தில் இளம்பாலும், பிறகு தாய்ப்பாலும் குழந்தைக்கு ஏற்றதாகும்.

குழந்தை இரண்டு அல்லது மூன்று மணி நேரத்திற்கு ஒருமுறை பால் அருந்தும். ஒவ்வொரு முறையும் முதலில் சில மணித்துளிகளே குடிக்கும். பிறகு 15-20 மணித்துளிகள் தொடர்ந்து பால் அருந்தும். பசிக்காகக் குழந்தை அழுதால் குழந்தைக்குப் பால்கொடுப்பதில் தவறில்லை. சில குழந்தைகள் இரவு நேரங்களிலும் பாலுக்காக அழும். இரண்டு அல்லது மூன்று மாதங்களில் இப்பழக்கம் தானே நின்றுவிடும்.

இயல்பாகவே, குழந்தைகள் தாமாகவே சில நாள்கள் தமக்கென்ற ஒரு நெறிமுறைக்கு வந்துவிடும். இரண்டு, மூன்று மணி நேரத்திற்கு ஒருமுறை பால் அருந்தும் பழக்கத்தை ஏற்படுத்திக்கொள்ளும். இரண்டு மூன்று மாதத்திற்குமேல் இரவில் பால் அருந்துவதையும் நிறுத்தி நிம்மதியாக உறங்கும்.

ஒவ்வொரு பக்கமாகக் குழந்தைக்கு முழுமையாகப் பாலூட்டவேண்டும். குழந்தை ஒழுங்காகப் பாலை உறிஞ்சுமானால் பால் சுரப்பது எளிதாகும். ஒவ்வொரு முறையும் முழுமையாக உறிஞ்சிப் பாலுண்ணும் திறனை இயல்பாகவே குழந்தைக்குக் கற்பிக்கலாம். குழந்தைக்குப் போதுமான, வசதியான உடை அணிவது அவசியம். குழந்தையை வெதுவெதுப்பாக வைத்துக் கொள்ள வேண்டும்.

குப்பிப்பால் தரும் நடைமுறைகளைத் தாய்ப்பால் கொடுப்பதற்கும் சில தாயார் பின்பற்றுகின்றனர். அவை தவறான நடைமுறைகளாகும். தாய்க்குப் போதுமான சத்துணவும் அடிக்கடி பாலூட்டுவதும் பால் சுரப்பதைப் பெருக்குகின்றன. பால் உற்பத்தியை மருந்துகள் மூலம் அதிகமாக்க முயல்வது தேவையற்றது. பேறுகாலத்தில் பேதலித்து நிற்கும் தாயர்கள் தாய்ப்பால் ஊட்டுவதால் மனத்தெளிவையும் பெறுவர்.

தாய் குழந்தைக்குத் தன் பாலை வசதியாகக் கொடுக்கும்போது குழந்தைக்கும் தனக்கும் எந்த இடையூறு நேராமலும் பழகிக் கொள்ளவேண்டும். சில குழந்தைகள் பால் குடிக்க ஆரம்பித்த உடனே தூங்கி விடும். அக்குழந்தைகளை எழுப்பி வயிறு நிறையப் பால் ஊட்டவேண்டும். குழந்தை பாலைக் குடிக்கும் வரை அவசரப்படாமல் இருக்கவேண்டும். சிலசமயம் அளவுக்கதிகமான பால் சுரப்பினால் குழந்தைக்கு மூச்சுத்திணறல் நேரும். அப்பொழுது சில வினாடிகள் இடைவெளிவிட்டுக் குழந்தைக்குப் பாலைப் புகட்டவேண்டும்.

குழந்தை பாலைக் குடிக்கும் பொழுது காற்றையும் உறிஞ்சி விடும். அதனால் குழந்தையைத் தோளில் சார்த்தி, முதுகில் தட்டி ஏப்பமிட வைக்க வேண்டும். இவ்வாறு செய்யவில்லையென்றால் குழந்தை குடித்த பாலை உடனே வாந்தி எடுத்து விடும். இந்த வாந்தியெடுத்த பொருள் சுவாசப் பைக்குள் போகவும் நேரும். குழந்தை ஏப்பம் விட்டபிறகு குழந்தையை அதன் வலது பக்கத்திலோ, குப்புறவோ படுக்க வைக்க வேண்டும். இவ்வாறு படுக்க வைப்பதால் உணவு குடல் வழியே செல்ல வசதியாகயிருக்கும்.

குறைமாதக் குழந்தைகளாலும், பிளவுபட்ட உதடுகளையுடைய குழந்தைகளாலும் தொடக்கத்தில் பாலை உறிஞ்சிக் குடிக்கவியலாது. அப்பொழுது தாய் தன் பாலைக் கையால் கறந்து கொடுக்க வேண்டும். அலுவலகத்துக்குச் செல்லும் மகளிர் கையால் கறந்த பாலைப் புட்டிகளில் சேகரித்துக் குளிர்பதனப் பெட்டியில் வைத்து, தேவைப்படும்பொழுது அப்பாலைத் தண்மை நீங்கியதும் குழந்தைக்குப் புகட்டச் செய்யலாம்.

தாய்ப்பாலைப் பெருக்கும் முறைகள்

குழந்தைக்குத் தாய்ப்பாலூட்ட எல்லா முயற்சிகளையும் செய்தபிறகும் பால் வரவில்லை என்றால்தான் தாய்ப்பால் போதிய அளவுக்குச் சுரக்கவில்லை என்று ஒப்புக் கொள்ளமுடியும். "முதலில் தாய்ப்பால் எப்பொழுதும் தாய்ப்பால்" தான் ஊட்ட வேண்டுமென்று அனைவரும் இப்போது வலியுறுத்தி வருவதால் எவ்வாறேனும் முயற்சி செய்து தாய்ப்பாலைச் சுரக்க வைப்பது தான் ஒரு தாயின் இன்றியமையாத கடமையாகும். ஒரு குவளை பால், பழச்சாறோ, வேறு சுவை நீர்களையோ தாய்ப்பால் கொடுப்பதற்குமுன் ஒரு தாய் அருந்த வேண்டும். தாய்ப்பால் கொடுக்கும் இடைவெளி அதிகமாக இருந்தால் குழந்தைக்கு அவ்வப்போது பாலூட்டும் முறையைக் கடைப்பிடிக்க வேண்டும். முதலிலிருந்தே இருபக்க மார்பகங்களிலிருந்தும் பாலூட்டும் பழக்கத்தை ஏற்படுத்திக் கொள்ளவேண்டும்.

குழந்தை பால் குடித்தபிறகு மார்பகத்திலுள்ள எஞ்சிய பாலை மருத்துவத்

தாதியரின் உதவியுடன் உள்ளங்கையைத் தட்டையாக வைத்து மெதுமெதுவாக முழுமையாகப் பிழிந்து எடுத்துவிட வேண்டும். இவ்வாறு அறவே பால் முழுமையுமாகத் தீர்த்துக் கொண்டால்தான் பிறகு பால் சுரப்பது இயல்பாகும். அவ்வப்போது தாய் அமைதியாக ஓய்வில் இருக்கவேண்டும். ஓய்வுக்குப் பிறகு பால் சுரப்பது எளிதாகிறது. தாய் களைப்பாக இருந்தால் போதுமான ஓய்வெடுத்துக் கொள்ளவேண்டும்.

தாய்ப்பால் எவ்வாறு உருவாகிறது?

பெண்ணின் ஒவ்வொரு மார்பகமும் ஏறத்தாழ 20 கூறுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. ஒவ்வொரு கூறும் பல இலைகள், கிளைகளுடைய மரத்தைப் போன்று அமைப்புடையது. பால் வழி நாளங்கள் மரத்தின் அடிப்பாகத்தைப் போன்று, கிளைகளாகப் பிரிந்து பால் சுரக்கும் குழிவாய்களுடன் இணைந்திருக்கிறது. முலையைச் சுற்றியுள்ள கருத்த தோலின் கீழ் இந்தப் பால் வழி நாளங்கள் அகலமாக விரிந்திருக்கும். ஏனெனில் சுரக்கும் பால் இங்குதான் சேமித்து வைக்கப்படுகின்றது. முலையின் முகட்டிலும், பால்வழி நாளங்களைச் சுற்றிலும் பல நரம்புகள் படர்ந்துள்ளன. குழந்தை தாயின் முலையை உறிஞ்சும்போது அந்த உணர்வு இந்நரம்புகளின் மூலம் மூளையைச் சென்றடைகிறது. ஒரு பெண் கருவுறும்போது சினைப்பையிலிருந்தும், நஞ்சி (Placenta) சுரக்கும் சுரப்பிகள் பால் உற்பத்தியாவதைத் தடுக்கிறது. ஆனால், குழந்தை பிறந்தவுடன் இத்தகைய பால் உற்பத்தியைக் குறைக்கும் சுரப்பிகள் மங்கி விடுவதால் பிறந்த குழந்தை முலையினை உறிஞ்சுவதால் பால் சுரப்பு உருவாகிறது.

தேவையான பால் சுரப்பதற்கு 2 முதல் 12 நாள்கள் ஆகும். இந்த நாள்களில் குழந்தையின் தேவைக்கேற்ற பால் குறைவாகவோ அதிகமாகவோ இருக்கும். குழந்தை உறிஞ்சும்பொழுது முலையில் உள்ள நரம்புகள் ஊக்கம் பெறுகின்றன. இவ்வுணர்வுகள் நரம்புகளின் மூலம் மூளையின் அடிப்பாகத்தைச் சென்றடைகிறது. உடனே ப்ரொலாக்டீன் என்ற சுரப்பி சுரந்து இரத்தத்துடன் கலக்கிறது. இப்பொராலாக்டீன் சென்றடைந்து பால் சுரப்பிகளை இயக்குகிறது. ஆகையால் எவ்வளவு அதிகமாகக் குழந்தை ஈர்ந்து உறிஞ்சுகிறதோ அவ்வளவு அதிகமாக ப்ரொலாக்டீனும் உற்பத்தியாகி, அதனால் அதிகமாகப் பால் சுரக்க ஏதுவாகிறது. ஆகையால் ஒரு குழந்தையின் பசியுணர்வே அதிக பால் உற்பத்திக்குத் தூண்டுகோலாக அமைகிறது எனலாம்.

பால் உருவாக்கத்துக்குக் குழந்தை, தாய் ஆகிய இருவருடைய ஒத்துழைப்பும் தேவை. குழந்தை மட்டும் உறிஞ்சிக் கொண்டிருந்தால் ஒரு சிறிதளவு பாலிற்கு மேல்

அதற்குக் கிடைக்காது. குழந்தை பால் உறிஞ்சும்போது நரம்புகள் மூலம் செல்லும் உணர்வுகள் மூளையின் பிற்பகுதியைத் தாக்கி ஆக்ஸ்டோசின் என்ற சுரப்பியைச் சுரக்கச் செய்கிறது. இவ்வாக்ஸ்டோசின் இரத்தத்துடன் கலந்து பால்வழி நாளங்களையும், பால் சுரக்கும் குழிவாய்களையும், விரிந்து, சுருங்கடையச் செய்து, சுரக்கும் பாலினை முலையை நோக்கித் தள்ளிப் புறத்தே பாய்ச்சுகிறது. ஒரு தாய் தன்னால் தேவையான பாலை உற்பத்தி செய்ய முடியாது என நினைத்தாலோ, அஞ்சினாலோ பால் சுரப்பது குறைந்து விடும். ஆகையால் அத்தாய் எந்த வகையான மனச்சோர்வுமில்லாமல் நெஞ்சுரத்தோடு திகழவேண்டும்.

தாய்ப்பாலுக்கு ஈடாகச் செயற்கை மாவின் பாலைப் பயன்படுத்தலாம் எனவரும் விளம்பரங்களைத் தடைசெய்ய வேண்டும் என்று 1981ஆம் ஆண்டில் நடந்த உலக நல மாநாடு வலியுறுத்தியுள்ளது. பிரேசில், பிலிப்பைன்சு போன்ற செயற்கைப் பாலைப் பெருக்கும் நாடுகளில் கூடக் குழந்தைகளின் நலத்திற்கு ஊறுவிளைவிக்கும் இப்பால் தூளிலிருந்து சேய்களைக் காக்கவேண்டியதை உணர்ந்து செயற்படலாயினர். குழந்தைநல மருத்துவர், மருத்துவக் கல்லூரிகள், தாய்-சேய் நல மருத்துவமனைகள் ஆகியவற்றில் தாய்ப்பால் தவிர பிற செயற்கைப்பாலால் நேரும் கேடுகளை வலியுறுத்த வேண்டும். பள்ளிக்கூட அளவிலேயே தாய்ப்பாலின் பெருமையைப் பரப்ப வேண்டும். வளமான நாடுகளில் தாய்மார்கள் தாய்ப்பாலின் சிறப்பை உணர்ந்து, குப்பிப்பாலைத் தவிர்ப்பது போலவே, வறுமையில் அகப்பட்டுத் தவிக்கும் நாடுகளைச் சேர்ந்த தாய்மார்களுக்கும் இக்கருத்தை ஊட்டவேண்டும். கையில் வெண்ணையை வைத்துக்கொண்டு நெய்க்கு அலைவதைப் போல எளியவர்கள் வறுமையாளர்கள் என்ற வேறுபாடில்லாமல் அனைத்துத் தாய்மார்களுக்கும் இயல்பாய்ச் சுரக்கும் தாய்ப்பாலைப் போற்றும் எண்ணம் உருவாக வேண்டும்.

அலுவலக வாழ்க்கை தாய்மார்கள் குழந்தைகளுக்குத் தாய்ப்பால் அளிப்பதில் இடையூறுகளை விளைவிக்கலாம். அலுவலக அன்னையர் தாய்ப்பால் அளிப்பதற்குத் தேவையான சூழ்நிலையை உருவாக்கித் தரவேண்டும். நீண்ட பேறுகால விடுப்பு, கருவுற்ற தாய்மார்களுக்கும், பாலூட்டும் தாய்மார்களுக்கும் வழங்க வேண்டும். இத்தாய்மார்களுக்கு ஆடவர்களின் ஒத்துழைப்பும் தேவையாகும். ஆடவரும் குழந்தை வளர்ப்பில் ஆர்வங்கொண்டு மகளிர் நிம்மதியாக, எந்தவகை மன இறுக்கமும் இல்லாமல் தாய்ப்பால் அளிக்கும் சூழ்நிலையை இல்லத்திலும் பணியாற்றும் இடங்களிலும் உருவாக்கவேண்டும். அலுவலுக்கு உறுதிப்பாட்டையும் போதிய சூழலையும் நாம் நல்க வேண்டும்.

தமிழகத்தில் ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே தாய்ப்பால் புகட்டும் இயல்பைப் போற்றும் நெறி வளர்ந்திருப்பதையும், தாம் ஊட்டிய தாய்ப்பால்

மானத்தையும் வீரத்தையும் ஒருசேர ஊட்டும் உரமுடையதென்பதை ஒருதாய் புறநானூற்றில் சூளுரைக்கும் காட்சியையும் நினைந்து மகிழலாம். உலகளாவிய நிலையில் தாய்மையைப் போற்றும் நெறியில் தமிழகம் பலருக்கு வழிகாட்டியாக விளங்கியது தொடர்ந்து விளங்க வேண்டும் என்று குறிப்பிட்டால் அது மிகையாகாது.

நலவாழ்வைப் பற்றிய எந்த ஒரு நற்செய்தியும் தாம் அறிந்தவுடன் அதையேற்றுக் கடைப்பிடித்து நலவாழ்வை நோக்கி நடைபோடுகின்ற ஸ்கேண்டினேவியன் முதலிய மேலை நாட்டார் இந்தத் திருப்பத்தையும் முதலில் மகிழ்வோடு ஏற்றுத் தங்கள் நாட்டு மழலைச் செல்வங்களின் நலவாழ்வைப் போற்றிக் காத்துவருகின்றனர். தாய்ப்பாலைத் தவிரப் பிற உணவை அந்த நாடுகள் நீக்கி விட்டன என்றே கூறலாம். நம்நாட்டில் பல்வேறு முயற்சிகளுக்குப் பின்னரும் தாய்ப்பாலைத் தொடர்ந்து அருந்தும் குழந்தைகளின் எண்ணிக்கை குறைந்த அளவிலேயே உள்ளது. பிறந்த பொழுது 80-90 சதவிகித குழந்தைகள் தாய்ப்பாலருந்தினால் குழந்தையின் மூன்றாவது மாதத்தில் 50-60 சதவிகிதம் என்றாகி, ஆறாவது மாதத்தில் 30-40 சதவிகிதம் கூடத் தாய்ப்பாலை அருந்துவது இல்லை என்று புள்ளிவிவரம் காட்டுகிறது. இதனால் இன்னும் நம்நாட்டில் குழந்தைகளின் வளர்ச்சியும், நோயின்மையும், அறிவுடைமையும் போதிய முன்னேற்றமடையாமலிருப்பதை அறிந்து திகைப்படைகிறோம். அனைத்து மக்களுக்கும் இச் செய்தியை ஆழமாக அறிவுறுத்தி, தாய்ப்பாலையே ஓராண்டு வரையிலாவது குழந்தைகள் அருந்தினால் எதிர்காலத் தமிழ்நாட்டு இளைஞர்களாக ஆற்றலோடும் அறிவுத் திறனோடும் நாட்டின் நன்மணிகளாக மிளிர்வார்கள். இந்த நற்போக்கு நன்கு வளர்க!

71

தஞ்சை மாவட்டப் பெண்களின் ஆரம்பக்கால மார்பகப் புற்றுநோய் - கருவிலே கணித்தலும் வேரோடு களைதலும்: ஓர் ஆய்வு

பி. கி. சிவராமன்

அறிமுகம்

புற்றுநோய் என்றால் என்ன?

புற்றுநோய் என்பது கட்டுப்பாட்டிற்கு அடங்காமல், வளர்ச்சி விதிகளுக்கும் உட்படாது, பலனற்றுப் பெருகி வளரும் திசுத்திரளாகும்

1. ஆரம்பக் காலப் புற்றுநோய்

புற்றுநோய் நமது உடல் வளர்ச்சியின் ஒரு மாறுபாடுதான். அது நுண்கிருமிகளால் ஏற்படும் ஒரு வியாதியல்ல. எனவே நம் உடல், தன் சொந்த திசுக்களில் ஏற்படும் மாறுபாட்டை உணர்வதில்லை. இதனால் ஒரு வலியோ, சுரமோ, சுகமின்மையோ, வேறு எந்தத் தொந்தரவுமின்றி வளர்வதால் புற்றுநோய் மறைமுகமாக வளர்கிறது. அதன் ஆரம்பக் கால அறிகுறிகளை அறிய முடிவதில்லை. புற்றுநோய் 1 செ.மீ அளவை அடையும் பொழுதே சுமார் 10 லட்சம் செல்களாகப் பெருகி விடுகிறது. எனவே இந்த நிலையிலேயே ஸ்வீடன் தேசத்துப் புற்றுநோய் கருத்தரங்கின் ஆய்வின்படி 50 விழுக்காடு உடலின் மற்ற இடங்களுக்கு ஊடுருவி விட வாய்ப்புண்டு. 1 செ.மீ அளவுக்குக் குறைவாகவும், கட்டியாகத் தோன்றுவதற்கு முன்னும் உள்ள நிலையே ஆரம்பக்காலப் புற்றுநோயாகும்.

2. ஆய்வின் நோக்கம்

நான் எனது 30 ஆண்டுகால அனுபவத்தில் தமிழகத்தில் கண்ட புற்றுநோய்கள் அத்துணையும் முற்றிய புற்றுநோய்களே. புற்றுநோய் முற்றிய நிலையில் வருபவர்கள்

வாழ்வது ஒரு சில ஆண்டுகளே. அவர்கள் ஆயுள் தண்டனை விதிக்கப்பட்ட கைதிகள் போல. அவர்களுக்கு மரணம் நிச்சயிக்கப்பட்டு விட்டது. ஆனால் என்று மரணம் என்று தெரியாது. இவர்களை 5லிருந்து 10 ஆண்டுகள் வாழ வைத்து விட்டால் அதை ஒரு பெரிய சாதனையாகக் கருதுவது இன்றைய மருத்துவ நிபுணர்களின் நிலை. முற்றிய நிலையில் புற்று நோயைக் குறைக்கலாமே தவிரக் குணப்படுத்த முடியாது. அதன் ஆரம்பக்கால அறிகுறிகளையும் அது யாரைப் பாதிக்கிறது என்ற விவரத்தையும், முடிந்தால் அதன் மூலகாரணத்தையும் நாம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும். 'யானை வரும் பின்னே மணி ஓசை வரும் முன்னே" என்ற பழமொழியின்படி மார்பகப் புற்று நோய் வருமுன் காக்கும் வழிகளையும், அதன் ஆரம்பக் கால அறிகுறிகளையும் அறிந்து, அதை அழித்து நோயாளிக்குப் பூரண குணம் அளிக்க முடியும் எனக் காட்டுவதே இவ்வாய்வின் நோக்கமாகும்.

3. ஆய்வகம்

1. தஞ்சை மருத்துவக் கல்லூரி
2. ஆரம்பக்காலப் புற்றுநோய் கண்டுபிடிப்பு மையம் - 1514, தெற்கலங்கம், தஞ்சாவூர்.
3. தஞ்சை சுழற்சங்க மருத்துவ முகாம்

4. ஆய்வுக்குத் தேர்வு செய்யப்பட்ட பெண்கள்

(மார்பகப் புற்றால் அதிகமாக வரும் வாய்ப்புள்ளவர்கள்)

1. கல்யாணமாகாமலே இருக்கும் பெண்கள்
2. குழந்தைக்குத் தாய்ப்பால் ஊட்டாத பெண்கள் அல்லது குழந்தையில்லாப் பெண்கள்
3. முதல் பிரசவத்தை அதிகமாகத் தள்ளிப் போடும் பெண்கள்
4. இளம்வயதிலேயே மாதவிலக்கு அடைந்த பெண்கள்
5. காலம் தாழ்த்தி மாதவிடாய் பெற்ற பெண்கள்
6. கருத்தடை மாத்திரை தொடர்ந்து சாப்பிடும் பெண்கள்
7. தீங்கற்ற கட்டிகள் சில (Fibro cystic disease)
8. மார்பக வழி ஊடுருவுக்கதிர் அடிக்கடி பெற்ற பெண்கள்

9. மரபுவழி மார்பகப் புற்றுவரும் வாய்ப்புடையவர்கள்

10. 40 வயதைக் கடந்த பெண்கள்

5. ஆய்வு முறைகள்

1. மார்பக ஊடுருவுகதிர் படம் (Mammography)

2. மார்பகச் சுரப்பி மருந்தேற்றிய ஊடுருவுகதிர் படம் (Galactography)

3. நுண்எதிரஒலி வரைபடம் (Ultrasonography)

4. பிணிக்கூறு ஆய்வு (Biopsy)

6. கால வரையறை

ஆண்டு	பரிசோதனைக்கு உட்படுத்தப்பட்டோர்	கண்டுபிடித்த புற்றுநோய்கள்
1990 - 1991	105	3
1991 - 1992	76	1
1992 - 1993	112	3
1994 ஜனவரி முதல் ஜூலை வரை	57	1

7. கணிப்பு

i) திசுத்திரட்சியும் பிணிக்கூறு ஆய்வும் (Radiodensity and Biopsy)

ஆண்டு	திசுத்திரட்சி	பிணிக்கூறு ஆய்வு	நிருபிக்கப்பட்ட புற்றுநோய்கள்
1990 - 1994	20	20	8

ii) பரிசோதனையும் புற்று விழுக்காடும் (Incidence of Cancer)

ஆண்டு	பரிசோதனைக்கு உட்படுத்தப்பட்டோர்	புற்றுநோய் உடையவர்கள்	சதவிகிதம்
1990 - 1991	105	3	2.9 %
1991 - 1992	76	1	1.3 %
1992 - 1993	112	3	2.7 %
1994 ஜனவரி முதல் ஜூலை வரை	57	1	1.8 %

iii) திருமணமும் மார்பகப் புற்று நோயும் (Role of Marriage in Cancer Breast)

பரிசோதிக்கப் பட்டவர்கள்	திருமணமானவர்கள்	திருமணமாகா-தவர்கள்	சதவிகிதம்
350 பெண்கள்	311 பெண்கள்	29 பெண்கள்	10 பெண்கள்
ஆரம்பக்காலப் புற்றுநோய் உடையவர்கள் 8 பெண்கள்	3 பெண்கள்	3 பெண்கள்	2 பெண்கள்

iv) தாய்ப்பாலும் மார்பகப்புற்றும் (Lactating Mothers and Cancer Breast)

திருமணமானவர்கள்	தாய்ப்பால் கொடுத்தவர்கள்	புற்று நோய் பெற்றவர்கள்
321	150	5

v) தீங்கற்ற மார்புக் கட்டிகள் (Benign Tumours)

தீங்கற்ற மார்புக் கட்டிகள் (1990 - 1994)	பிணிக்கூறு ஆய்வு (Biopsy)	நிரூபிக்கப்பட்ட புற்று நோய் (Proved Cancer)
500	500	4

8. அறுவை சிகிச்சை முறைகள் (Surgical Procedures)

1. கால் பகுதி மார்பக நீக்கம் (Quadrenectomy)

2. பிரிவு மார்பக நீக்கம் (Segmentectomy)

9. மருத்துவத் தொடர் கண்காணிப்பு (Follow up)

ஆண்டு	கண்காணிக்கப்பட்ட பெண்கள்	கட்டி மறுபடியும் தோன்றல், (Recurrence) மறுமார்பகம், கல்லீரல், நுரையீரல், முதுகெலும்பு, மாரெலும்பு புற்று பரவுதல்
1990 - 1994	8	இல்லை

10. இருமார்பு ஒருங்கிணைந்த புற்றுநோய் (Bilateral Cancer Breast)

ஆண்டு	பாதிக்கப்பட்ட பெண்கள்	விளைவு
1990 - 1994	350	ஒருவரும் இல்லை

11. சுய மார்பகப் பரிசோதனையும் ஊடுருவு கதிர்படமும் - ஒரு ஒப்புமை (Self Breast Examination and Mammography - a comparison)

ஊடுகதிர் படத்தால் கண்டுபிடிக்க இயலாத கட்டிகளைச் சுயபரிசோதனையால் கண்டுபிடிக்க முடிகிறது. எனவே ஒவ்வொரு பெண்ணும் 40 வயதைக் கடந்த பின்னர் வருடத்திற்கு ஒரு முறை ஊடுருவுக்கதிர் பரிசோதனை செய்துகொள்ளவும், வாரம் ஒரு முறை சுய பரிசோதனை செய்துகொள்ளவும் முன்வரவேண்டும்.

12. முடிவுரை

1. ஆரம்பக்காலப்புற்று நோயை நவீன சாதனங்கள் மூலம் அறிந்து சிகிச்சை செய்தால் புற்றுநோய் வரவிருக்கும் நோயாளிகளை ஆரம்பத்திலேயே கண்டுபிடித்துப் பூரணமாகக் குணப்படுத்த இயலும். இதை உலக சுகாதார அரங்கின் (W.H.O) கணிப்பும் உறுதிப்படுத்துகிறது.

2. எச்சரிக்கை விதிகளைக் கடைப்பிடித்தால் மூன்றில் ஒருவருக்குப் புற்றுநோய் வராமல் தடுக்கலாம்.

3. திருமணமானவர்களை விட திருமணமாகாத பெண்களுக்கும், விதவைகளுக்கும், மார்பகப் புற்றுநோய் வர அதிக வாய்ப்புண்டு.

4. தாய்ப்பால் கொடுத்தவர்களுக்கு மார்பகப் புற்று நோய் வரும் வாய்ப்பு குறைகிறது.

5. 35 வயதிற்குக் குறைந்த இளம் வயதினருக்கு வரும் மார்புக்கட்டிகளில், 8 சதவிகிதமே புற்று நோயாக மாறுகிறது.

6. எங்களது அறிவுரைப்படி சுயபரிசோதனை செய்து படித்த குடும்பத்துத் தமிழகப் பெண்கள் பெரும்பாலும் 2.5 - 3 செ.மீ. கட்டி வளர்ந்த பிறகுதான் அதைக் கண்டுபிடித்துப் பரிசோதனைக்கு வந்தனர். மேலைநாடுகளில் குறிப்பின்படி 1 செ.மீ. அளவில் வருவதில்லை. எனவே, அவர்களுக்குப் பரவிய புற்றுநோய் வைத்தியமும், புற்றுநோய் பற்றிய விழிப்புணர்வும் தேவைப்படுகிறது.

   சுயபரிசோதனையில் கட்டிகளைக் கண்டுபிடித்தால் அவர்களுக்கு 10 வருட குணமடையும் வாய்ப்பு சுமார் பத்து விழுக்காடு அதிகரிக்கிறது.

7. நியூமோசிஸ்டோகிராபி, தெர்மோகிராபி, டால்பினோகிராபி, கேட்ஸ்கேன், எம்.ஆர்.ஐ. போன்ற புதுவகைப் பரிசோதனைகள் இல்லாததாலும் சில தேவையில்லாததாலும் அவை கையாளப்படவில்லை. கேட்ஸ்கேன், எம்.ஆர்.ஐ போன்ற நவீன வசதிகள் புற்றுநோயைத் துல்லியமாகக் காட்டுவதால், அவை மற்ற பரிசோதனைகளைவிடச் சிறந்தது. ஆனால் அதிக செலவை தரக்கூடியது.

8. முற்றிய புற்றுநோயாளிகளைக் கண்காணிக்கத் தனி வார்டுகள் தேவை. அதற்கென்று பயிற்சி பெற்ற மருத்துவர்களும் செவிலியர்களும் தேவை. அவர்கள் வாழும்வரை வலியின்றி, வேறு எந்தத் தொந்தரவுமின்றி, மகிழ்ச்சியோடு வாழ வழிசெய்தல் வேண்டும்.

9. புற்றுநோய் மையங்கள் மாவட்டம் தோறும் ஒன்று அமைத்து வாய்ப்பு அதிகமுள்ள நபர்களைப் பரிசோதிக்க வேண்டும்.

10. பொதுமக்களுக்குப் புற்றுநோயைப் பற்றிய பயத்தைப் போக்கி அவர்களைத் தானாக வந்து விவரங்களை அறியவும், பரிசோதனை செய்து கொள்ளவும் தொலைக்காட்சி, வானொலி, மருத்துவ முகாம்கள் மூலம் வழிசெய்ய வேண்டும்.

எதிரதாக் காக்கும் அறிவினார்க்கு இல்லை
அதிர வருவதோர் நோய்

REFERENCES

1. Adami H-O et all, 1989, Progress in cancer screening - introduction, World J Surg 13:1-2.

2. Alexander F E et all, 1990, Edinburgh trial of screening for breast cancer (Letter), Lancet 335:1291.

3. Blamey R W et all, 1989, The Nottingham breast self examination project, Acta Oncol 28:869-871.

4. Campbel I D et all, 1991, The technique and results of localisation biopsy in a breast screening programme, Br J Surg 78:113-115.

5. Chamberlain J, 1990, Report to the Department of Health Advisory committee on Breast Cancer Screening, Cited in the NHSBSP Report 1991, NHSBSP Publications, Sheffield.

6. Collette H J A et all, 1984, Evaluation of screening for breast cancer in a non-randomised study (the DOM project) by means of a case-control study, Lancet 1 : 1224-1226.

7. Day N E, 1989, Quantitative approaches to the evaluation of screening programs, World J Surg 13:3-8.

8. Dean C et all, 1986, Psychiatric morbidity after screening for breast cancer, J. Epidemiol Commun Health, 40:71.

9. Donovan D et all 1990, Edinburgh trial of screening for breast cancer (letter), Lancet 335:968.

10. Forrest A P M, 1989, Breast screening : the true way ahad Curr Pract Surg 1:133-135.

11. Forrest Committee, 1986, Breast cancer screening, Report to the Health Ministers of England, Wales, Scotland & Northern Ireland by a Working group chaired by Professor Sir Patrick Forrest, DHSS, HMSO, London.

12. Miller A B, 1989, Screening for cancer : state of the art and prospects for the future World J Surg, 13:79-83.

13. Miller A B et all, 1981, The national study of breast cancer screening, Protocol for a Canadian randomised controlled trial of screening for breast cancer in women, Clin Invest Med, 4: 227-258.

14. Moskowitz M, 1987, Cost - benefit determinations in screening mammography, Cancer 60 (suppl. 1) : 1680-1683.

15. NHS Breast Screening Programme, 1991 Evidence and experience since the Forrest report, A report of the Department of Health Advisory Committee Chairman, Professor M Vessey, NHSBSP Publications, Sheffield.

16. Seidman H et all, 1987, Survival experience in the breast cancer demonstration project, CA 37: 258-290.

72

ஒவ்வாமை - தமிழகத்தில் ஒரு கண்ணோட்டம்

பி. எம். ரெக்ஸ்

கட்டுரையின் இலக்கு, ஒவ்வாமை தமிழகத்தில் எவ்வாறெல்லாம் வேரூன்றித் தன் சுவடுகளைப் பதித்துள்ளது என்பதனைப் பல்வேறு கோணங்களிலிருந்து ஆய்வுகள் புரிந்து, ஆய்வின் வரையறுக்கப்பட்ட முடிவுகளை யாத்தல் ஆகும்.

இன்று, அறிவியல் துறையில் மெத்த முன்னேற்றம் கண்டுள்ள நாடுகளிலெல்லாம், எண்ணத் தொலையா ஆய்வுகள் நிகழ்த்தப்பட்டுக் கொண்டே வருகின்றன. இத்தகு நாடுகளில் நடத்தப்படுகின்ற அறிவியல் ஆய்வுகளில் கிடைக்கப்பெறும் முடிவுகள் உலகின் அனைத்து நாடுகளுக்கும் பொருந்துமா என்று நாம் கூர்ந்து சிந்தித்தால், அதற்கு "ஆம்" என்று எளிதில் பதிலிறுத்திவிட முடியாது. குறிப்பாக, மருத்துவத் துறையில், இத்தகு கேள்விக் கணை தொடுத்துச் சிந்திப்பது சால்புடைத்தானதே! இந்தச் சிந்தனையின் விளைவே, நாம் ஒவ்வாமை பற்றித் தமிழகத்தில் இந்த ஆய்வு நிகழ்த்தத் தூண்டுகோலாக அமைந்தது.

ஒவ்வாமை குறித்த இந்த ஆய்வுக் கட்டுரை பற்றிய அடிப்படைக் குறிப்புக்கள்:

1. ஆய்வு நிகழ்த்தப்பட்ட கால கட்டம்:
   1 - ஆம் நாள் ஜூலைத் திங்கள் 1993 முதல்
   31 - ஆம் நாள் டிசம்பர் திங்கள் 1993 வரை
   மொத்தம் 6 திங்கள்.
2. ஆய்வில் கலந்து கொண்டவர்கள் : 400 பேர்.
3. ஆய்வுக்குத் தெரிந்தெடுக்கப்பட்ட 400 பேர்களும் தமிழகத்திலே பிறந்து வளர்ந்து தமிழர் வாழ்க்கை முறைகளைக் கடைப்பிடிப்பவர்களே!
4. ஆய்வில் கலந்து கொண்ட அத்தனை பேர்களுமே ஆய்வுக்கு முன்னர்

ஒவ்வாமைக்கு உரிய எந்தவிதச் சிகிச்சைக்கும் உட்படாதவர்கள்.

ஒவ்வாமை எனும் சீரிய மருத்துவக் கூறின் அடிப்படைக் கருத்துக்களைத் தெள்ளத் தெளியத் தெரிந்திருந்தால் மட்டுமே, இந்த ஆய்வுக் கட்டுரை வழங்கும் முடிவுகளை முற்றும் புரிந்து பயன் பெறல் கூடும் என்ற பாங்கில், முதற்கண், ஒவ்வாமை குறித்த அடிப்படை உண்மைகளை இங்கே காண்போம்.

ஒவ்வாமை, கி.பி. 2-ஆம் நூற்றாண்டிலேயே உலகில் காணப்பட்டதாக மருத்துவச் சுவடுகள் விளம்புகின்றன.

மனித சமுதாயத்தில் 10% பேர்களை ஒவ்வாமை தாக்குவதாகக் கணிக்கப்பட்டுள்ளது. நம் நாட்டின் நிலையும் இதுவே.

ஒவ்வாமை என்றால் என்ன?

"ஒவ்வாமை' என்ற எழிலார்ந்த தமிழ்ச் சொல்லிலேயே அதன் பொருள் ஆழப் பொதிந்து கிடக்கின்றது.

"ஒவ்வாமை" என்றால் நம் உடலுக்கு ஒவ்வாதவை; நம் உடலுக்கு ஒத்துக் கொள்ளாதவை; நம் உடல் ஏற்றுக்கொள்ளாதவை என்பது மிகமிக இலாவகமாகப் புரிகின்றதல்லவா?

ஒவ்வாமையினை "அலர்ஜி" (Allergy) என்று மருத்துவ உலகு அழைக்கின்றது. "ஒவ்வாமை - ஒரு போர்" என்று உருவகம் செய்வது பொருத்தமுடைத்தாகும். ஒவ்வாமைக்கு ஆட்பட்டவர்களின் உடல், சுற்றுப்புறத்தில் உள்ள பொருட்களோடு, இயல்பாகச் செயல்படும் நிலைக்கு எதிரான ஒரு மாறுபட்ட நிலையில் செயல்படும். இவ்வாறு, மனிதனின் உடல், மாறுபட்ட நிலையில் செயல்படுவதால் உடலில் ஓர் "எதிர்ப்பாற்றல் பொருள்" உருவாகின்றது. இதனை, 'ஆன்டிபாடி' (Antibody) என்பர். இஃது, "உருளைப் புரதம் - இ" (Immunoglobin -E) என்ற பொருள் ஆக வடிவெடுக்கின்றது. இந்தக் குறிப்பிட்ட பொருள், ஒருவர் உடலில் உற்பத்தி ஆக, புற உலகில் காரணமாக அமைந்த பொருளுக்கு, "எதிர்ப்பாற்றலைத் தூண்டும் பொருள்" என்று பெயர். இதனை, 'ஆன்டிஜன்' (Antigen) என்பர். இந்தப் பொருள் நம் வீட்டில் உள்ள தூசியாகவோ வேறு எந்தப் பொருளாகவுமோ இருக்கலாம்.

இவை தவிர, மனித உடலில் உள்ள "ஊனீர் உயிரணு" - "பிளாஸ்மா செல்" (Plasma Cell) என்பதினின்று உருவாகும் "கப்பல் பாய்மரம்" வடிவில் தோன்றும், அதாவது, மாஸ்ட் செல்' (Mast Cell) என்னும் உயிரணு, மற்றும், 'பேசோஃபில் எனும் ஒருவகைத்தான வெள்ளையணு ஆகிய இருவகை உயிரணுக்களும் ஒவ்வாமை விளைவிப்பதில் பங்கெடுக்கின்றன.

மீண்டும் மீண்டும் ஒருவருக்குத் தோன்றும் ஒவ்வாமை காரணமாக, மனித உடலில் அதிகமதிகமாகத் தோன்றும் "உருளைப் புரதம் - இ", நாம் முன்னர் குறிப்பிட்ட இருவகை உயிரணுக்களின் மேலேயே, பிசின்போல ஒட்டிக் கொண்டு, உடனடியாக, உக்கிரமமான சில வேதியல் மாற்றங்களைத் தோற்றுவித்து, ஹிஸ்டமின், (Histamine), பிராடிகைனின் (Bradykinin), அசிட்டைல்கோலின் (Acetylcholine) போன்ற வேதியிற் பொருட்களை உற்பத்தி செய்கின்றன.

இவ் வேதியற் பொருட்கள், மனித உடலில் ஆற்றும் சித்து விளையாட்டுக்களின் விளைவே ஒவ்வாமையை மனிதனிடம் உருவாக்குகின்றன.

இந்த ஆய்வுக் கட்டுரை, தமிழகத்தில், இந்த ஆயவுக்கு உட்பட்டவர்களை மிக நுண்ணியதாக ஆராய்ந்து கண்டறிந்த தகவல்களைப் பல்வேறு பகுப்புக்களில் பகிர்ந்தளிக்கின்றது.

ஒவ்வாமை ஒரு பரம்பரை நோயா?

உலகளாவிய முறையில் செய்யப்பட்ட ஆய்வுகளின்படி, ஒவ்வாமை, பெரும்பாலும் பாரம்பரியப் பின்னணி கொண்டதே!

நம் ஆய்வும், ஒவ்வாமை பாரம்பரியப் பின்னணியினைப் பெரிதும் கொண்டதே என்றும், நம் ஆய்வில் கலந்து கொண்ட 400 பேர்களுள் 80% பேர்களுக்குப் பாரம்பரியம் காரணமாகவே இது தோன்றுகின்றது என்றும் கூறுகின்றது.

நம் ஆய்வில் பங்கேற்ற 400 பேர்களுள்,

பாரம்பரியத் தொடர்புடையவர்கள்	317 பேர்கள்.
பாரம்பரியத் தொடர்பற்றவர்கள்	83 பேர்கள் ஆகும்.

ஒவ்வாமைப் பீடிப்பு எந்தெந்த வயதில் நம் தமிழர்களைப் பாதிக்கின்றது? இதற்கு, நம் ஆய்வு தரும் பதில்:

நம் ஆய்வுக்கு உட்பட்ட 400 பேர்களுள்

பிறந்த கணம் முதல் 10 வயது வரை	24 பேர்கள்
10 வயது முதல் 20 வயது வரை	47 பேர்கள்
20 வயது முதல் 30 வயது வரை	79 பேர்கள்
30 வயது முதல் 40 வயது வரை	103 பேர்கள்
40 வயது முதல் 50 வயது வரை	87 பேர்கள்

50 வயது முதல் 60 வயது வரை	43 பேர்கள்
60 வயது முதல் 70 வயது வரை	14 பேர்கள்
70 வயது முதல் 80 வயது வரை	3 பேர்கள்

என்பதே ஆகும்.

இதனின்று, ஒவ்வாமை, குழந்தைகளைக் கணிசமான அளவு பாதிக்கின்ற, முதியவர்களை மட்டும் அரிதாகத் தாக்குகின்ற உண்மை புலனாகின்றது.

முதியவர்களை ஒவ்வாமை அரிதாகப் பாதிப்பதேன்?

முதியவர்கள், தம் வயது காரணமாக வரம்புக்கு உட்பட்ட முடங்கிய நடமாட்டத்தால் ஒவ்வாமையினை ஏற்படுத்தும் பொருட்களுக்கு எதிர்ப்படாமல் இருப்பதும், உண்டி சுருக்குவதால் உணவு காரணமாக ஒவ்வாமை வரும் வாய்ப்புக்கள் குறைவாக இருப்பதும், "ஒவ்வாமை ஒரு போர்" என்ற முறையில், முதுமையடைந்த இவர்களின் உறுப்புக்களால் ஒவ்வாமை எனும் போரினைத் தொடுக்க முடியாத நலிந்த நிலையும் ஆகிய காரணங்களே முதியவர்கள், ஒவ்வாமைக்கு அரிதாக இலக்காகின்றனர் என்ற உண்மையினை நம் ஆய்வு சூசகமாக நமக்குக் காட்டுகின்றது.

நம் ஆய்வு, ஒவ்வாமைப் பீடிப்பில் காட்டும் பால் வேறுபாடுகள் என்ன?

உலகப் புள்ளிவிவரங்கள், ஒவ்வாமை ஆடவர் - பெண்டிர் ஆகிய இருதரத்தினரையும் இணையாகவே பாதிக்கின்றது என்று கூறுகின்றன.

நம் ஆய்வுக்கு உட்பட்ட 400 பேர்களுள்,

பெண்டிர்	219 பேர்கள்
ஆடவர்	181 பேர்கள்

ஒவ்வாமைக்கு இலக்காகி உள்ளனர்.

ஆடவரைவிடக் கூடுதலாகப் பெண்டிர் பாதிக்கப்படுகின்ற நிலை ஏன்?

நம் வீட்டரசிகள், வீட்டு வேலைகளை, குறிப்பாக, வீட்டைப் பெருக்கிக் கூட்டுவது, சமையலில் அடுப்புக் கூட்டிச் சமைப்பது போன்றவற்றுக்குத் தம் பெரும் பொழுதினை ஒதுக்குவதால், அவர்கள், தூசி, புகை, நெடி ஆகியனவற்றுக்குத் தம்மை அதிகம் வெளிப்பாடு ஆக்கிக் கொள்வது இதற்குக் காரணமாக இருக்கலாம் என்ற உண்மை நம் ஆய்வின் வாயிலாகத் தெரிகின்றது.

ஒவ்வாமை நம் ஆய்வில் கலந்து கொண்ட 400 பேர்களை எந்தெந்தப் பருவத்தில் பாதித்தது?

ஆண்டு முழுவதும் ஒவ்வாமையால் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் 51 பேர்
கோடைகாலத்தில் மட்டும் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் 70 பேர்
குளிர்காலத்தில் மட்டும் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் 279 பேர்

ஆக, நம் ஆய்வின்படி, குளிர்காலத்தில் ஒவ்வாமையால் பாதிக்கப்பட்டவர்களே அதிகம்.

இதற்குக் காரணமென்ன?

தமிழகம், வேளாண்மை தழைத்தோங்கும் மண்ணாக இருப்பதால், குளிர்காலத்தில் பச்சைப் பசேலென்று தழைத்தோங்கும் பயிர்களினின்று வெளிப்பாடு ஆகும் மகரந்தம் ஒவ்வாமையினை அதிகம் ஏற்படுத்துகின்றதோ என்று எண்ண நம் ஆய்வு வழி வகுக்கின்றது.

பொதுவாக, ஒருவருக்கு ஒவ்வாமை 3 வழிகளில் தோன்றலாம்:

1. மூச்சு வழியாக
2. உணவு வழியாக
3. நேரடித் தொடர்பு வழியாக

1. மூச்சு வழியாக நம் உடலில் ஒவ்வாமையினை உருவாக்கும் பொருட்கள் பல:

(1) அவற்றுள், நம் ஆய்வில், தமிழகத்தில், மூச்சு வழியே ஒவ்வாமையினை உண்டு பண்ணுவதில் முதலிடம் வகிப்பது நம் இல்லங்களில் உள்ள தூசியே! இதனை, "வீட்டுத் தூசி" என்பர். ஆங்கிலத்தில் "ஹவுஸ் டஸ்ட்" (House Dust) என்பர்.

நாம் சாதாரணமாகச் சொல்லும் தூசிக்கும், மருத்துவ மொழியில் கூறும் தூசிக்கும் வேறுபாடு உண்டு.

வீட்டுத் தூசி எத்தகையது?

நம் வீடுகளில் காணப்படும் சாதாரணத் தூசி, துணிமணிகளிலிருந்து வெளிப்படும் பஞ்சு, கம்பளித் துகள்கள், நம் சருமத்தினின்று வரும் தோலின் மேற் பகுதி, மரச் சருகுகள், செல்லப் பிராணிகளின் உரோமங்கள், சிறிய பூச்சிகள், உணவின் எச்சில் மிச்சங்கள் அத்தனையும் கலந்த கலவைப் பொருளே "வீட்டுத் தூசி" என அழைக்கப்படுகின்றது.

இத்தகு வீட்டுத் தூசியில், பெண்டிர் தலைமுடியில் காணப்படும் "பேன்" போன்ற மென்தோல் படைத்த ஒரு சிறு பூச்சி தழைத்தோங்கி வளர்கின்றது.

டெர்மெடோ பாகாயிட்ஸ் டெரானிசைனஸ் (Dermatophagoides Pteronyssinus) என்னும் இந்தப் பூச்சியின் உடலில் உள்ள புரதம், நம் மூச்சின் வழியே நம் உடலினுட் புகுந்து ஒவ்வாமையை உருவாக்குகின்றது. 1 கிராம் அளவு வீட்டுத் தூசியில் 200 இத்தகு பூச்சிகள் உள்ளன.

(2) மூச்சு வழியாக மனித உடலினுட் சென்று ஒவ்வாமையினை உருவாக்கும் அடுத்த முக்கிய பொருள் பஞ்சு என்று நம் ஆய்வு பகர்கின்றது. அதிலும், இலவம் பஞ்சு முக்கிய பங்கு வகிக்கின்றது.

(3) மூச்சு வழியாக ஒவ்வாமையினை ஏற்படுத்தும் அடுத்த பொருள் பழைய காகிதங்களில் காணக்கிடக்கும் தூசியே!

வீட்டுத் தூசி, பஞ்சுத் துகள்கள், பழைய காகிதத் தூசி ஆகியவற்றால் ஒவ்வாமை நம் தமிழகத்தில் எத்தகு பரிமாணத்தில் தோன்றுகிறது? இதுபற்றி நம் ஆய்வு தரும் தகவல்கள்:

வீட்டுத் தூசியால்	- 270 பேர்
பஞ்சுத் துகள்களால்	- 165 பேர்
பழைய காகிதத் தூசிகளால்	- 162 பேர்

ஒவ்வாமைக்கு இலக்காகின்றனர்.

(4) மூச்சு வழியாக ஒவ்வாமையைத் தோற்றுவிப்பதில் மலர்களின் மகரந்தம் பெரும்பங்கு வகிக்கின்றது.

இந்திய நாட்டின் சில ஆய்வுகள், இந்தியாவில் காணப்படும் ஆயிரமாயிரம் செடிகளின் மலர்களில் உள்ள மகரந்த வகைகளில், 100 மகரந்த வகைகளே ஒவ்வாமையினை உருவாக்குவதாகக் கூறுகின்றன. மேலும் கவர்ச்சியற்ற, மணமற்ற, தேன்சுவை இல்லாத மலர்களில் உள்ள மகரந்தங்களே ஒவ்வாமையினை உருவாக்குவதாகவும், மேலும், ஒவ்வாமையினை உருவோக்கும் மகரந்தங்கள் ஆண்டின் சில மாதங்கள் மட்டுமே உருவாகின்றன என்றும் இந்த ஆய்வுகள் கூறுகின்றன.

(5) மூச்சு வழி ஒவ்வாமையினை உண்டுபண்ணும் இன்னொரு பொருள், காளான் வகைகள் என வேறுபல ஆய்வுகள் கூறுகின்றன. காளான்கள் 10,000 வகைகள் உள்ளன. காளான்களின் விதை மூலங்கள் என்னும் "ஸ்போர்ஸ்" (Spores), காற்று

வெளியில் 2500 கற்கள் தொலைவுவரை எளிதில் எடுத்துச் செல்லப்படுவதாகச் சொல்லப்படுகின்றன.

2. உணவு வாயிலாக ஒவ்வாமை வருவதுண்டு.

நம் தமிழகத்து உணவு வகைகளில், தக்காளி, உளுந்து, கோதுமை, உருளைக்கிழங்கு, முட்டை, இறா, நண்டு போன்றவையும், பழ வகைகளில் ஆரஞ்சு போன்றவையும் ஒவ்வாமையினை உருவாக்குகின்றன. நம் ஆய்வுக்கு உட்பட்ட 400 பேர்களுள் இவை என்ன பரிமாணத்தில் ஒவ்வாமையை உருவாக்குகின்றன என்ற விவரங்கள் இதோ:

1. தக்காளி	260 பேர்
2. உளுந்து	72 பேர்
3. கோதுமை	52 பேர்
4. உருளைக்கிழங்கு	15 பேர்
5. முட்டை	48 பேர்
6. ஆரஞ்சுப்பழம்	57 பேர்

3. நேரடித் தொடர்பு மூலம் ஒவ்வாமை தோன்றுவது அரிது.

நம் ஆய்வில் கலந்து கொண்ட 400 பேர்களில், 7 பேர்களே நேரடித் தொடர்பு காரணமாக ஒவ்வாமைக்கு இலக்காயினர் என்று நம் ஆய்வு கூறுகின்றது.

4. இவை தவிர, பிற வழிகள் வாயிலாகவும் ஒவ்வாமை தோன்றுவதுண்டு.

(1) உணவு மற்றும் மூச்சு வழியே உடலினுட் புகும் பொருட்கள் காரணமாகக் 'கரப்பான் புண்' என்னும் எக்சிமா (Eczema) ஏற்படலாம்

(2) கரப்பான் பூச்சி, தேனீ, குளவி போன்றன நம் சருமத்தினைக் கடிப்பதாலும்,

(3) வீட்டின் செல்லப் பிராணிகளான நாய், பூனை இவற்றின் உரோமங்கள், கிளியின் சிறகுகளின் துகள்கள் காரணமாகவும் ஒவ்வாமை உருவாகலாம்.

(4) பொதுவாக, சருமத்தில் தோற்றுவிக்கும் ஒவ்வாமை "காஞ் சொரித் தடிப்பு" ஆகும். இதனை, "அர்டிகேரியா" (Urticaria) என்பர். இதில், உடலெங்கணும் உள்ள சருமத்தில் திடீரென சடைசடையாக உருத்தோன்றும். இந்நிலை ஏற்பட்டால், உடல் முழுவதும் வீக்கம் ஏற்பட்டு, பிரதான மூச்சுக் குழாயினை அடைத்து, மூச்சு விட முடியாத இக்கட்டான நிலை உண்டாகி உயிருக்கே தீமை விளையும்.

மன உளைச்சல் காரணமாகவே இந்த நிலை பெரிதும் ஏற்படுகின்றது என்று நம் ஆய்வு காட்டுகின்றது. நம் ஆய்வில் கலந்து கொண்ட 400 பேர்களுள், மன உளைச்சலுக்கு இரவும் பகலும் ஆட்பட்ட 42 பேர்களைத் தேர்வு செய்து ஆய்ந்ததில், இவர்களில் 32 பேர்களுக்கு இந்த நிலை அடிக்கடித் தோன்றுகின்ற உண்மை தெரிந்தது.

(5) சிலருக்கு, இயற்கைக் கூறுகள் ஆன குளிர், வெப்பம் போன்றவை ஒவ்வாமையினை ஏற்படுத்துவதுண்டு. குளிர் காரணமாகக் குளிர் காஞ் சொரித் தடிப்பு வெப்பம் காரணமாக வெப்பக் காஞ்சொரித் தடிப்பு ஏற்படுவதுண்டு.

(6) சிலருக்குச் சருமம், சில கட்டிப் பொருட்களால் அழுத்தப்படும்போது சருமம் மேலெழும்பி தடிமன் ஆகி விடும்.

(7) சிலருக்கு, சில குறிப்பிட்ட மருந்துகளால் ஒவ்வாமை உக்கிரமமாக ஏற்பட்டு உயிருக்கே ஆபத்தினை விளைவித்திடுமோ எனும் நிலை வருவதுண்டு. ஒவ்வாமையை உருவாக்கப் புரதம் தேவையென்றாலும், புரதமே இல்லாத சில மருந்துகள் கூட இந்த நிலையை உருவாக்குவது எவ்வாறு? இந்த மருந்துகள் மனித உடலில் உள்ள புரதத்தோடு இணைந்து, "எதிர்ப்பாற்றல் பொருளை"-ஆன்டிபாடியை - ஏற்படுத்தித் தீவிரமான ஒவ்வாமைப் போரினை உருவாக்கி விடுவதே இதற்குக் காரணம் ஆகும்.

ஒவ்வாமையினைக் கண்டுபிடிப்பது எவ்வாறு?

ஒருவருக்கு எந்தக் குறிப்பிட்ட பொருள் ஒவ்வாமையினை உருவாக்கக் காரணம் ஆக உளது என்பதனைக் கண்டறிய அவருடைய சருமத்திலே செய்யப்படும் பரிசோதனைகள் பெரிதும் உதவும்.

ஒருவருக்கு, வீட்டுத்தூசி ஒவ்வாமையினை உருவாக்குவதாக நாம் ஐயுறும்போது, அந்த வீட்டுத் தூசியை, விஞ்ஞான நுணுக்கங்களோடு, திரவ வடிவில் தயாரித்து, அவருடைய முன்னங் கையின் தோலில், மெல்லிதான ஓர் ஊசி மூலம், 0.02 மில்லி மீட்டர் அளவு, பீச்சு குழலில் (Syringe) எடுத்துக் குத்த வேண்டும். குத்தி 20 மணித் துளிகள் கழிந்த பின்னர், குத்திய இடத்தில், வட்ட வடிவமாக, சருமம் மேலெழுந்து (Weal) சிவந்து (Eythema) தடிப்பது (Induration) போன்ற மாற்றங்கள் ஏற்பட்டால், அந்த வீட்டுத் தூசி அவருடைய ஒவ்வாமைக்கு உரிய காரணம் என்று கூறலாம். இதனை, "சருமத்தில் குத்தும் பரிசோதனை" இன்ட்ராடெர்மல் டெஸ்ட்" (Intradermal Test) என்பர்.

நம் ஆய்வு, வீட்டுத் தூசி உருவாக்கும் ஒவ்வாமை பற்றி நமக்குப் புத்தம் புதிய உண்மை ஒன்றினை இனம் காட்டுவதனை ஈண்டுக் குறிப்பிடுதல் பொருத்தமுடைத்தாகும்.

ஒருவருக்கு வீட்டுத் தூசியால் ஒவ்வாமை ஏற்படுகின்றதா என்பதனைக் கண்டறிய நம் ஆய்வில் டெல்லி ஆய்வு மையத்தினின்று வரவழைக்கப்பட்ட வீட்டுத் தூசியின் திரவத்தினைக் குத்தும் பரிசோதனைக்குப் பயன்படுத்தியபோது, அவருக்கு வீட்டுத் தூசிக்கு ஒவ்வாமை இல்லை என்று பரிசோதனை முடிவு அறிவித்தது. அதே நபருக்கு, நம் தமிழகத்தில் தயாரிக்கப்பட்ட வீட்டுத் தூசித் திரவம் வைத்துக் குத்தும் பரிசோதனை செய்தபோது, அவருக்கு வீட்டுத் தூசிக்கு ஒவ்வாமை இருப்பதாகப் பரிசோதனை காட்டியது. இதற்கு என்ன காரணம்? டெல்லியில் புழங்கும் வீட்டுத் தூசிக்கும் தமிழகத்தில் காணப்படும் வீட்டுத் தூசிக்கும் அடிப்படை அமைப்பில் ஏதோ பெரும் வேறுபாடு இருப்பது காரணமாக இருக்கலாம். மேலும், தமிழகத்தில் இந்த நம் ஆய்வுக்கு உட்பட்டவர்கள், மீண்டும் மீண்டும் தமிழகத்திலே காணப்படும் வீட்டுத் தூசிக்கு எதிர்ப்படுவதால் தமிழகத்தின் வீட்டுத் தூசி நம்மவர்களுக்கு எளிதில் ஒவ்வாமையினை உருவாக்குகின்றது என்றும் கூறலாம்.

நம் ஆய்வு சருமப் பரிசோதனை குறித்த இன்னொரு முக்கியமான உண்மையையும் வழங்கியது. சான்றாக, ஒருவருக்கு நடைமுறையில், தக்காளி சாப்பிட்டவுடன் ஒவ்வாமை ஏற்பட்டு அவர் உடல் முழுவதும் தடிப்பு ஏற்படுவதாக கொள்வோம். ஆனால், அவருக்குத் தக்காளிப் பரிசோதனை திரவத்தினை வைத்துச் சருமத்தில் குத்தும் பரிசோதனை புரியும்போது, சருமப் பரிசோதனையில் அவருக்குத் தக்காளி ஒவ்வாமையினை ஏற்படுத்தவில்லை என்ற முடிவு காணப்படுவதுண்டு. ஆகவே, நாம் அவருக்குத் தக்காளி ஏற்புடைய ஒன்று என்ற தவறான முடிவுக்கு வர வேண்டி இருக்குமல்லவா?

ஆக, நம் ஆய்வு, உணவு வகைகளைப் பொறுத்தமட்டில் ஒவ்வாமையினைக் கண்டுபிடிக்க சருமப் பரிசோதனைகளை நம்பிக்கைக்கு உரியனவாகக் கொள்ள முடியாது என்ற புதுமையான புதிர் போடும் முடிவினைத் தருகின்றது.

ஒவ்வாமைக்குச் சிகிற்சை என்ன?

ஒருவரின் ஒவ்வாமையினைப் போக்கப் பல்வகை சிகிற்சைகள் உளவாயினும், நம் ஆய்வில், "ஒவ்வாமையின் தீவிரம் குறைக்கும் சிகிற்சை" - "ஹைபோ சென்சிடிசேஷன்" (Hyposensitisation) என்ற ஒன்றினைமட்டும் எடுத்துக் கொண்டோம்.

ஒவ்வாமை காரணமாக நம் உடலில் உருவாகும் போர்க்களத்தில் நிகழ்வது போன்று, பல்வேறு உயிரணுக்கள் ஒன்றோடொன்று சமர் புரிவதன் காரணமாக, நம்

உடலில் தோன்றும் எதிர் விளைவுகளைக் குறைக்கும் "நோய்த் தடுப்பு நீர்", "வாக்சீன்" (Vaccine) இந்த முறையினில் கையாளப்படுகின்றது.

ஒவ்வாமை உள்ள ஒருவரின் உடலினை அவருக்கு ஆகாத புறப் பொருள் ஒன்று ஆன்டிஜன் - தாக்கும்போது, அது தாக்கும் இடத்தில் ஏற்படும் உயிரணுக்களின் போராட்டத்தினை இந்த சிகிற்சை முறை தணித்து ஒவ்வாமையின் அறிகுறிகளைக் குறைக்கும்.

இந்த சிகிற்சை முறை ஒவ்வாமையை விலக்குவதில் அதிகப் பலன் அளிக்கவில்லை என்ற கருத்து மருத்துவ உலகில் இன்று ஆழமாக வேரூன்றி உள்ளது.

இதன் காரணமாகவே, நம் ஆய்வில் ஈடுபட்ட 400 பேர்களுள், ஆய்வின் ஆரம்ப கட்டத்தில் ஆய்வுக்கு உட்பட்ட 100 பேர்களுக்கு இந்த சிகிற்சை அளித்தபோது சிகிற்சை சிறிய வெற்றியினை அளித்தது என்பது தெரிய வந்தது.

இத்தகு சிகிற்சைக்கு உட்பட்ட 100 பேர்களுள், 70 பேர்கள் சிகிற்சை ஆரம்பித்த 10 திங்கள் கால கட்டத்திலே 100% ஒவ்வாமையினின்று விடுபட்டனர். 20 பேர்கள் கணிசமான அளவு விடுபட்டனர். 10 பேர்கள் மட்டுமே ஒவ்வாமையின்று அறவே விடுபடவில்லை என்ற தகவல் நம் ஆய்வில் கிட்டியது.

நம் ஆய்வு, இந்த சிகிற்சை முறையில் ஆறுதல் அளிக்கும் இன்னொரு உண்மையையும் வெளிக் கொணர்ந்தது. ஒருவருக்குச் சருமப் பரிசோதனையில் வீட்டுத் தூசி, பஞ்சு, காளான் ஆகிய மூன்று பொருட்களும் ஒவ்வாமையினை உருவாக்குவதாகக் காட்ட, இவருக்கு வீட்டுத் தூசியின் நோய்த் தடுப்பு நீர் ஒன்றினை மட்டுமே கொண்டு, அதாவது, பஞ்சு, காளான் ஆகியவற்றின் நோய்த் தடுப்பு நீர் இல்லாது "ஒவ்வாமையைக் குறைக்கும் சிகிற்சையை" மேற்கொண்டாலே வீட்டுத் தூசி, பஞ்சு, காளான் ஆகிய மூன்றுக்கும் உரிய ஒவ்வாமை மறைந்து விடுகின்றது என்ற உண்மை நம் ஆய்வு வழித் தெரிந்தது.

நம் ஆய்வு ஒவ்வாமைத் துறையில் புதியதோர் நோக்கினையும் நமக்குக் காட்டுகின்றது. ஒருவரின் மன நிலைக்கும் அவருக்கு உள்ள ஒவ்வாமைக்கும் நெருங்கிய பிணக்கமான தொடர்பு உள்ளது என்பதே ஆகும்.

இந்த ஆய்விலே கலந்து கொண்ட, ஒவ்வாமை ஆஸ்துமா பீடிப்புக்கு ஆளான 20 பேர்களிடம் இந்தக் கருந்து தொடர்பான ஆய்வினை நாம் மேற்கொண்ட போது இந்தக் கருத்து மேலும் வலுப் பெற்றது.

இவர்கள் 20 பேர்களுள், ஒவ்வொருவரிடமும், தனித்தனியே அவர்கள் ஆய்வுக்கு உட்பட்ட முதல்நாள், "உங்களுக்கு மலர்களின் மகரந்தம் காரணமாகவே ஆஸ்துமா வருகின்றது. ஆகவே, மலர்களின் கிட்டவே எட்டிப் பார்க்காதீர்கள்", என்று சொல்லப்பட்டது. இந்த எண்ணம், அவர்கள் ஒவ்வொருவர் ஆழ் மனத்திலேயும் விதைக்கப்பட்டது. அடுத்தவாரம், நாம் இவர்களைத் தனித்தனியாக அழைத்து, இருபது அடி தூரத்தில் நிற்க வைத்து, மலர்க் கொத்துக்களை அவர்களுக்குக் காட்டியபோது, அவற்றைப் பார்த்த மாத்திரத்திலேயே அந்த 20 பேர்களுள் 7 பேர்களுக்கு ஆஸ்துமாவின் இழுப்பு உடனடியாக உக்கிரமமாகத் தோன்றி விட்டது. இதிலே விதித்திரமான வியப்பு என்னவென்றால் இவர்களிடம் நாம் காட்டிய மலர்கொத்து, பூங்காவிலே பூத்த மலர்களின் கொத்துக்கள் அல்ல; காகிதத்தால் செய்த மலர்க் கொத்துக்களே!

நம் ஆய்வினில், தமிழகத்தில் ஒவ்வாமை குறித்துப் பல்வேறு கண்ணோட்டங்களில் ஆய்வுகள் புரிந்து இதுகாறும் இந்தத் துறையில் ஒளிந்து கிடந்த பல்வேறு பயன்தரும் உண்மைகளைக் கண்டோம்.

துணைநூற் பட்டியல்

1. Gurumohan Singh, 1973, "Prevalence of Atopy", *Aspects of Aelergy and Immunology*, Vol. VI. Archana Publishers, Delhi - 110 006.

2. Nirmal Chakravarthy 1973, "Metabolism of Mast Cells", *Aspects of Allergy and Immunology* Vol. IV., Atma Ram & Sons, Lucknow.

3. D.N. Shivpuri 1973, "House Dust Mite Allergy in India", *Aspects of Allergy and Immunology* Vol.IV, Vallabhai Patel Chest Institute, Delhi 110 007.

4. Kartar Singh & D.N. Shivpuri, 1973, "Allergenic Pollens in Delhi Atmosphere", *Aspects of Allergy and Immunology*, Vol I, New Heights, Darya Ganij, Delhi 100 006.

5. M.K. Agarwal, K.G. Mukerji & D.N. Shivpuri 1973, "Allergenic Fungal spores in Delhi Atmosphere", *Aspects of Allergy and Immunology*, Vol.I, New Heights, Darya Ganij, Delhi 100 006.

6. H.S. Girls & Gurmohan Singh, 1973, "Common Allergic Problems in Darmatological Practice", *Aspects of Allergy & Immunology*, Vol.VI, Archana Publishers, Delhi 110 006.

7. D.N. Shivpuri, M.P.S. Menon, Dharam Prakash, Kartar Singh, & M.K. Agarwal 1980, "Clinical Research on Common Allergens", *Aspects of Allergy and Immunology*, Vol I, New Heights, Darya Ganij. Delhi 100 006.

73

சிறுநீரகக் குணக்கேட்டில் அலுமினியத்தின் பங்கு

ஸ்ரீ. மோகன்

முன்னுரை

மிக விரைவாக வளர்ந்து வரும் நாகரிக உலகில் வாழும் நாம், நமது அன்றாட வாழ்வில் 'மூலகங்களின் அளவை, நமது உணவில், உடலில், சுற்றுப்புறத்தில் தொடர்ந்து கண்காணிப்பது மிகவும் தேவையான ஒன்றாகும். உதாரணமாக, காட்மியம், செலினியம், ஆர்சனிக் போன்ற மூலகங்களின் அளவு அதிகரிக்கும்போது, அவைகள் தாவரங்களுக்கும், மிருகங்களுக்கும், மனிதர்களுக்கும் நச்சுத் தன்மையை வெகுவாகப் பரப்புகிறது. ஆர்சனிக்கின் விஷத்தன்மை சிறிது சிறிதாகச் சேர்ந்து, கடைசியில் 'கான்சர்' போன்ற வியாதிகளில் முடிகிறது. மற்றும், அது மனித நரம்பு மண்டலத்தையும், மனித வளர்ச்சியையும், நமது மரபுகளையும் வெகுவாகச் சேதப்படுத்துகிறது. அதே சமயம், குரோமியம், வெனடியம், மங்கனீசு, இரும்பு, கோபால்ட், தாமிரம், துத்தநாகம், மாயிபிடினம் போன்ற மூலகங்களின் அளவு கட்டுப்பாட்டில் இருக்கும்போது அது நமது வளர்ச்சிக்கும் வாழ்விற்கும் துணை புரிகிறது. இந்த உயிரியல் உலகில், கன உலோகங்களின் தூய்மைக்கேடு நமது வாழ்விற்கு ஒரு சவாலாக உள்ளது. சுற்றுப்புறத்தில் மூலகங்களின் அளவு மாறுபடுவதால் நாம் மட்டுமில்லாது நம்மைச் சுற்றியுள்ள கனரகத் தொழிற்சாலைகளும், வெகுவாக வளர்ந்து வரும் தொழிற்சாலைகளும் பாதிக்கப்படுகின்றன. பொதுவாக, மேற்கூறிய தொழிற்சாலைகளே ஆலையின் கழிவை வெளியேற்றிச் சுற்றுப்புறத்தை மாசுபடுத்துகின்றன.

AAS என அழைக்கப்பெறும் அணு உட்கவர் நிறமானியின் துணை கொண்டு, என்ன உலோகம் என்பதையும், அது மனிதன், தாவரம், மிருகங்களுக்குத் தீங்கு செய்யாமல் இருக்க எந்த அளவில் இருக்க வேண்டும் என்பதையும் காணலாம். சமீப காலத்தில் உயிரியலில் அலுமினியத்தின் பங்கு குறித்து விரிவான ஆய்வுகள் நடைபெற்று வருகின்றன. சிறுநீரகக் குணக்கேட்டின் கடைசி நிலையில் ஏற்படும் மரணங்களுக்கு, உடலில் அலுமினியம் அதிக அளவில் சேருவதே காரணம் என்று

அறிஞர் பெருமக்கள் கருத ஆரம்பித்தனர்.

இறைவன் மிகத் தாராள மனதுடன் சில குறிப்பிட்ட உடல் உறுப்புகளை இரண்டு இரண்டாகப் படைத்துள்ளான். அவசர நிலை ஏற்படுங்கால், ஒரு அவயம் வேலை செய்யாவிடில் கூட மறுஅவயம் சரியாக வேலை செய்து மனிதனை வாழ்விக்கிறது. மனிதனிடம் இரு சிறுநீரகங்கள் உள்ளன. இவை பல வேலைகளைச் சிறப்பாகச் செய்தாலும், இதன் மிக முக்கிய வேலை 'காவல்காரன்' வேலைதான். அதாவது இரத்தத்தில் உள்ள நல்ல பொருட்களைச், சிறுநீர் வழியாக வெளியேறிச் செல்லாமல் தடுக்கிறது. அதே சமயம் உடலுக்கு உதவாத பொருட்களைச் சிறுநீர் வழியாக வெளியேற்றுகிறது. 'காவல்காரன்' சரியாகச் செயல்படாவிடில் அனைத்தும் தவறாக முடியும் என்பதை நாம் அறிந்ததே. அதேபோல, சிறுநீரகம் செயல் இழந்துவிட்டால் வடிகட்டும் முறை கெட்டுவிடுகிறது. பல காரணங்களால் சிறுநீரகம் சேதமடையும்போது, சிறுநீரகக் குணக்கேடு உண்டாகிறது. சிறுநீரகத்தின் வேலை தடைபடுவதற்கு முக்கிய காரணம் சிறுநீரகத்தில் உள்ள சிறு குழாய்கள் பழுதடைவதுதான். மிகக் குறைந்த இரத்த விநியோகமும், நச்சுப் பொருட்களும் சிறுநீரகம் பழுதடைய துணை புரிகின்றன. இரத்தத்தில், இன்டோல்ஸ் (Indoles), பினாயில், சில அமினோ அமிலங்கள், கரிம அமிலங்கள், அலுமினியம் போன்றவை அதிக செறிவை அடைகின்றன. சிறுநீரகக் குணக்கேட்டால், வயிறு, குடல் போன்ற அவயவங்களும், நரம்பு மண்டலமும், தோலும் அதிக அளவில் பழுதடைகின்றன. பாஸ்பேட் குறைதலைத் தடுக்க, சிறுநீரகக் குணக்கேட்டு நோயாளிகளுக்கு 'அன்ட் ஆசிட்' (antacids)களில் உள்ள அலுமினியம் கூட்டுப் பொருட்கள் தரப்படுகின்றன.

மேலும் அல்ஸிமேயர் வியாதியில் (Alzhe dmers disease) அலுமினியத்தின் பங்கு கணிசமாக உள்ளது என்பதை அறிவியல் அறிஞர்கள் தற்போது கண்டறிந்துள்ளனர். வெகு நாட்களாக இந்த நோயிற்கான காரணம் தெரியாமல் இருந்தது. குடும்ப வழி வந்த நோயாக இருக்குமோ என்ற சந்தேகம் முதலில் எழுந்தாலும், அது இல்லை என்று பின்னால் நிரூபிக்கப்பட்டுள்ளது. இந்த நோயில் வைரஸின் பங்கு இருப்பதாகவும் தெரியவில்லை. கடைசியாக அலுமினியத்தின் நச்சுத்தன்மைதான் காரணமாக இருக்குமோ என்ற கருத்து தெரிவிக்கப்பட்டுள்ளது. அலுமினியத்தின் பங்கு குறித்துப் புதுவையிலும், ஹங்கேரியிலும் ஆய்வுகள் நடந்து வருகின்றன.

அலுமினியத்தின் பங்கைப்பற்றிப் பரவலாக, சமீபகாலங்களில் பேசப்படுவதால், மனித திசுக்களிலும், உடல் நீரிலும் எவ்வளவு அளவு அலுமினியம் இருக்கும் என்பதை அறியப் புதுவைப் பல்கலைக்கழகத்தில் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. இந்த ஆய்வுகள் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவையாக மட்டுமில்லாமல், மருத்துவப் பயிற்சிக்கும் மிகவும் உபயோகமானதாக இருக்கும்.

சோதனை

அலுமினியத்தின் அளவை மனித ஈரல், பிளாஸ்மா, சிறுநீரகத்தில் அறிய சீமனின் திருத்தப்பட்ட அணு உட்கவர் நிறமாலைமானி பயன்படுத்தப்பட்டது. பெர்சின் எல்மர் சீமன் 5000 அணு உட்கவர் நிறமாலைமானியில் HGA-600 அடாமைஸர் AS-40 ஆட்டோ காம்பளர், பெர்சின் எல்மர் அலுமினியம் குழி எதிர் மின்விளக்கு பொருத்தப்பட்டுள்ளன. ஒளிமூலத்திற்கு 25 MA மின்சாரம் தேவைப்படுகிறது. 396.2nm அலை நீளம் உள்ள ஒளியை விளக்கு உமிழ்கிறது. அடாமைசேஷன் (atomisation) போது ஆர்கன் வாயு நிறுத்தப்பட்டு, சீமன் திருத்தப்படுகிறது (Zeemon corrected). சோதனைக்கு பைரோ எலக்ட்ரிக் பூசப்பட்ட கிராபைட் குழாய்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன.

முதல்படி

பிளாஸ்மா, சிறுநீரகம் போன்ற மாதிரிகள், சுகமானவர்களிடமிருந்தும், சிறுநீரகக் குணக்கேட்டால் அவதியுறுவர்களிடமிருந்தும் பெறப்பட்டன. இந்த மாதிரிகள் நேரடியாகவே சோதனைக்குட்படுத்தப்பட்டன.

20 microlitre aliquots of approximately pretreated samples dilutes 1+1 with an aquous solution of 0.01 Mole HNO_3 and 0.1% Triton X-100 were injected on to the platform and their concentration evaluated by the standard addition techniques.

அட்டவணை 1-ல் முடிவுகள் தரப்பட்டுள்ளன.

இரண்டாம்படி

Based on the above observation, we were tempted to examine aluminium accumulation in detail especially with the stage renal failure patients. Post-mortem liver biopsis have been obtained from local Hospitals Madras. They were freeze-dried and subsequently digested in concentrated HNO_3 under pressure. The samples were examined as described above.

இந்த ஆய்வின் முடிவுகள் அட்டவணை 2-ல் தரப்பட்டுள்ளன

முடிவுரை

மேற்கூறிய அட்டவணைகளில் இருந்து, ஆரோக்கியமான மனிதர்களிடம் பிளாஸ்மா அலுமினியம் 3ppbக்கும், சிறுநீரக அலுமினியம் 11ppbக்கும் குறைவாக உள்ளதை அறிகிறோம். மற்றும் சிறுநீரகக் குணக்கேட்டினால் மரணத்தின் வாசலில்

இருக்கும் நோயாளிகளின் உடலில் அலுமினியத்தின் பங்கு அதிக அளவில் இருப்பதை இந்த ஆய்வுகள் தெரிவிக்கின்றன. இந்த ஆய்வின் முடிவுகள், அலுமினியத்தின் குவித்தலை மனித மூளை, எலும்பு, இரத்தம், சிறுநீரகம், நுரையீரல், தசைகள், திசுக்களில் ஆராய எம்மை ஊக்குவிக்கிறது. இது குறித்த ஆய்வுகள் புதுவைப் பல்கலைக்கழகத்தில் சிறப்பாக நடந்தேறி வருகின்றன.

அட்டவணை - 1

மனித பிளாஸ்மா, சிறுநீரில் அலுமினியத்தின் பங்கு

Healthy Person	Aluminium in ppb		Renal failure patients	Aluminium in ppb	
	Plasma	Urine		Plasma	Urine
A	3	11	2	450	825
B	2	7	2	525	600
C	2	6	3	700	750
D	3	8			
E	2	5			

அட்டவணை - 2

மனித ஈரலில் அலுமினியத்தின் அளவு

Healthy Person	Aluminium in ppm Liver - Dry Weight
A	125
B	230
C	300
D	70
E	250

REFERENCES

1. Arfrey, A.L. Le Gendre, C.R. Kanchny, W.D., 1976, N. Engl. J. Med; 184 p. 294.

2. Jon Rud Anderson 1985, 23coll, Spectrose, Internationalle P. 444.

74

தொலைக்காட்சி அறுவை சிகிச்சை அல்லது துளை அறுவை சிகிச்சை

ஏ. ஜமீர் பாஷா

முன்னுரை

நமது பழம்பெரும் நாடான இந்தியத் துணைக்கண்டத்திலே தான் முதன்முறையாக அறுவை சிகிச்சைத் துறை தனியான சிறப்பு மருத்துவமாக விளங்கியது. "*சுஸ்ருதர்*" எனும் மருத்துவ மேதை பல்லாயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே அறுவை சிகிச்சையினை நிறுவினார். நமது நாட்டினரான இவரது பெயரிலிருந்து தான் சர்ஜரி எனும் பெயர் ஆங்கிலத்திலே மருவி வழங்கலாயிற்று. இந்தப் பெருமை நம்மைச் சாரும். இந்த நூற்றாண்டிலே மேலை நாட்டிலிருந்து அறுவை சிகிச்சையில் வியத்தகு முன்னேற்றங்கள் நமது நாட்டிற்கு மனித குல மேம்பாட்டிற்காக நாம் கடைப்பிடிக்கிறோம். அதிலும் முக்கியமாகச் சென்ற பத்து ஆண்டுகளில், எலக்டிரானிக் யுகத்தில், உடலில் ஒவ்வொரு பாகத்திற்கும் உள்சென்று வியாதியினைக் கண்டறிந்து, அதற்கேற்பச் சிகிச்சைதனை மேற்கொள்ளும் உள்நோக்கிக் கருவிகள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன. வியாதியை இன்னவென்று கண்டுபிடிப்பதோடு மட்டுமின்றி அதற்கான சிகிச்சை முறைகளை மேற்கொள்ளும் கருவிகளும் புழங்கலாயின. இதன் மூலமாகக், கிழிவு முறையில் அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்ளும் பழக்கம் சிறிது சிறிதாக மறையலாயிற்று. இதற்குப் பதிலாகச் சிறிய துளைகள் மூலமாகக் கருவிகளை உட்செலுத்தி, அதன் மூலம் அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்ள ஆரம்பித்தோம். இந்தச் செயல்முறை சாதாரண அன்றாட நடைமுறைக்கு வருவதற்கு முக்கிய மூலகாரணமாவது மிகச் சிறிய, நுண்ணிய அளவிலான சிப் காமிரா [Chip Camera] ஆகும். இந்தக் காமிரா மூலம் உள்ளே இருக்கும் உறுப்புகளின் பிம்பமானது வெளியே தொலைக்காட்சிப் பெட்டியின் திரையில் இருபது மடங்கு பெரிதாகத் தெரிகிறது. இதன் மூலம் நாம் அறுவை சிகிச்சைகளைத் துல்லியமாகச் செய்ய இயலுகிறது. இந்த முறையிலே முதன் முறையாக, 1987-ல் பிரான்ஸ் நாட்டிலுள்ள லியான் நகரத்தில் மௌரிஸெட்

[Mourisset] என்னும் அறுவைசிகிச்சை நிபுணர் வியாதியுற்ற பித்தப்பையை அகற்றினார். 1990முதல் இந்த அறுவை சிகிச்சைமுறை வெகுவேகமாக உலகமெங்கும் பரவலாயிற்று. நமது நாட்டிலும், 1991 முதல் இந்தச் செயல்முறை அறிமுகப் படுத்தப்பட்டது. தென் தமிழகத்திலும், நமது மருத்துவமனையிலும் 1992 முதல் அமுலுக்குக் கொண்டுவரப்பட்டது. பல்லாயிரக்கணக்கான அறுவைசிகிச்சைகளை இதன் மூலம் உலகெங்கும் மேற்கொண்டு பிணியாளர்களின் வலியினை, வியாதியினை, வியாதியினால் ஏற்படும் பக்க விளைவுகளை, பக்க விளைவுகளால் ஏற்படும் கோளாறுகளை, கோளாறுகளால் ஏற்படும் புதிய வியாதிகள் ஆகிய அனைத்தையும் நாம் வெற்றி கொண்டுள்ளோம்.

துளை அறுவை சிகிச்சையின் சிறப்பு அம்சங்கள்

இதனால் வயிற்றினைக் கிழிவு முறை கொண்டு திறக்க வேண்டிய அவசியம் இராது.

கிழிவு முறையிலே திறப்பதற்கும், பிறகு தைப்பதற்குமான நேரம் மிச்சமாகிறது.

வயிற்றினை முழுவதுமாகத் திறந்து அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்வதால் ஏற்படும் கிருமிகளின் தாக்குதல் இருக்காது.

வயிற்றினைத் திறப்பதினால் குடல் Paralyticileus என்னும் அசைவற்ற நிலையிலே ஏறத்தாழ 48 மணிநேரம் கிடக்கும் வாய்ப்பு இருக்காது.

கிழிவு முறையை மேற்கொள்ளும்போது, வயிற்றில் திசுக்களும், தசை நார்களும் அறுபடுகின்ற வாய்ப்பும், இதனால் ஏற்படும் இரத்தக் கசிவும் இருக்காது.

கிழிவு முறையிலே தசைகளின் ஊடே செல்லும் நரம்புகள் அறுபடுவதால் ஏற்படும் வலியின் கொடுமை இருக்காது.

இந்தப் புண்கள் பெரிதாக இருப்பதால் அவை ஆறுவதற்கு குறைந்தது ஒரு வார கால அவகாசம் தேவைப்படுகின்ற கட்டாயம் இருக்காது.

இந்தப் புண்கள் சீராக ஆறும் வரை தையல் விடுபடுவதற்கான வாய்ப்பு இருப்பதால் உடலினை ஓய்வாக வைக்கவேண்டிய அவகாசம் இருக்காது.

இந்தப் புண்கள் சில சமயங்களில் சீழ் கோர்த்துச் சரியாக ஆறாமல் தையல் விட்டுப்போகும் வாய்ப்பு இருக்காது.

தையலைப் பிரிக்கும் வரை மருத்துவ மனையிலே தங்க வேண்டிய அவசியம் இருக்காது.

மருத்துவமனையில் தங்கும் வேளையில் பயன்படுத்தப்படும் மருந்துகளின் தேவையிருக்காது.

இது மட்டுமின்றி, கிழிவு முறையிலே உள் உறுப்புகளினை கைகளால் அகற்றி, அதில் செயல்படும்போது இவை ஒன்றோடு ஒன்று ஒட்டிக்கொண்டு adhesion என்னும் குடல் ஒட்டுதல், குடல் அடைப்பு போன்றவை நிகழ வாய்ப்பு இருக்காது. புண் சரியாக ஆறாமல் தையல் விடுபட்டு, புண்ணின் வழியாகக் குடல் இறக்கம் (Incisional Hernia) ஏற்பட வாய்ப்பிருக்காது.

ஆக, குறுகிய காலத்தில், சிறிய தழும்புகளுடன், பெரிய அறுவை சிகிச்சை முறைகளை மேற்கொள்ளும் வியத்தகு செயல்முறை இது என்று உறுதியாகக் கூறலாம்.

ஏனெனில், உலகெங்கிலும் இம்முறை அமுல்படுத்தப்பட்டு, இதன் செயல் திறனையும், வெற்றியினையும் சீர்தூக்கி, இதன் விளைவுகளைப் பல மாநாடுகளில் ஆய்வு செய்து, இந்தச் செயல்முறையில் வெற்றியினை உறுதியாக்கியுள்ளோம். இந்தச் செயல்முறைக்குத் தேவையான கருவிகள்:

1. தொலைக்காட்சி மானிட்டர் (T.V. Monitor)

இது ஏனைய தொலைக்காட்சிப் பெட்டிகளைப் போல அல்லாது, Computer monitor ஒன்றோடு இணைக்கப்பட்டுள்ளது. இதனால், திரையில் தெரியும் பிம்பம் துல்லியமாகவும் தத்ரூபமாகவும் இருக்கிறது. இருபது மடங்கு இது பிம்பங்களை பெரிதாக்கிக் காட்டுகிறது. இதனால் ரத்த நாளங்களையோ, உறுப்புகளையோ சேதப்படுத்தும் வாய்ப்பு நிச்சயமாக இருக்காது.

2. Chlip Camera

இந்தக் காமிரா மிகவும் நுண்மையானது. நமது நக அளவே இருக்கும். இந்தக் காமிராவிலேயே பிம்பத்தைத் தெளிவாகக் காட்டும் focus முறை உள்ளது. அது மட்டுமின்றி, இதிலேயே Zoom செய்யும் வசதியும் உள்ளது. இந்தக் காமிரா தான் நமது கண் போன்றது. இந்தக் காமிராவில் வரும் பிம்பத்தினைப் பார்த்தவாறு நாம் உள்ளே அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்ள வேண்டும். அதாவது, நாம் நோயாளியின் வயிற்றுக்குள் காமிரா மூலமாகப் பார்க்கிறோம். ஆதலால், கைகள், கண்கள் பார்ப்பனவற்றைத் துல்லியமாக அறுவை சிகிச்சை மூலம் மேற்கொள்ளும் Hand to Eye Co-ordination அதாவது கண்கள், கைகள் இவை இணைந்து இயங்கும் செயல்திறன் நமக்கு அதீதமான முறையில் தேவை. இதற்காகப் பிரத்யேக பயிற்சி முறை நாம் மேற்கொள்ள வேண்டும். இதற்கு உதாரணமாவது, புராண காலத்தில் வில் வித்தையில் தேர்ச்சிபெற்ற அர்ஜுனனைக் கூறலாம். அதாவது, மேலே சுற்றிக் கொண்டிருக்கும்

மீன் வடிவிலான உருவ அமைப்பை, கீழே வைத்துள்ள பாத்திரத்தில் உள்ள நீரில் அந்த பிம்பத்தைக் கண்டவாறே குறி தவறாது, இலக்கினை நோக்கி, அம்பு எய்திய அர்ஜுனனின் வில் வித்தைதான் இந்தச் செயல்முறைக்கு ஒப்பாகும்.

3. Co_2 Insufflator

கரியமிலவாயு வயிற்றில் குடல், இரைப்பை, கல்லீரல், மண்ணீரல் போன்ற பல உறுப்புக்கள் ஒன்றோடு ஒன்று பின்னிக் கிடக்கும். இவற்றினுள் ஊடுருவிச் சென்று, வியாதியான உறுப்பை நீக்க, நமக்கு இட வசதி தேவை. இதற்காக Co_2 எனப்படும் கரியமிலவாயுவை நாம் உள்செலுத்தி வயிற்றை உப்பவைத்து, அந்த இடைவெளியில் அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்ள வேண்டும். கரியமிலவாயுவை ஏன் தேர்ந்தெடுக்கிறோமென்றால்,

அ. இந்த வாயு உடலிலிருந்து இரத்தத்தில் கலந்தாலும், உடனடியாகச் சுவாசப்பையின் மூலம் சில நொடிகளிலேயே வெளியேற்றப்படுகின்றது.

ஆ. திசுக்களைக் கத்தரிப்பதற்கும், இரத்தக் கசிவை நிறுத்துவதற்கும் Laser அல்லது Diathermy என்னும் வெப்பக்கதிர்களை உபயோகிக்கிறோம். இந்த வெப்பத்தில் O_2 போன்ற பிராணவாயு இருந்தால், உடனே பற்றிக் கொள்ளும் வாய்ப்பிருக்கிறது. ஆனால் கரியமிலவாயு, வெப்பம் பரவாமல், அந்த இடத்தில் உடனே, அப்படியே, அணைத்து விடும்.

இ. Embolism போன்ற பக்கவிளைவுகள் மற்ற வாயுக்களை பயன்படுத்துவதால் ஏற்படுகின்றது. ஆனால், கரியமிலவாயு பயன்படுத்துவதால், இந்த விளைவுகளைத் தவிர்க்கலாம். இந்த வாயுவை நாம் அறுவை சிகிச்சை முடியும் வரைப் பயன்படுத்த வேண்டும். இதற்கு வேண்டிய அழுத்தத்தை சீராக வைக்க, இந்த Co_2 Insufflator தேவைப்டுகின்றது. இதுவும் Computer மூலமாக கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது. நாம் இந்த வாயுவின் அளவு உடலிலே எந்த அளவு கலந்துள்ளது என்பதை கண்டுபிடிக்க $ETCo_2$ Monitor (End Tidel Co_2 Monitor) பயன்படுத்துகிறோம். இது மயக்க மருந்து கொடுக்கும் மருத்துவரின் மேற்பார்வையில் பொருத்தப்பட்டிருக்கும்.

4. Light source

ஒளியினை உள்ளே செலுத்தும் கருவி. இது மிகவும் சக்தி வாய்ந்த Xenon or Halide என்னும் ஒளிக்கற்றையாக ஒரு குழாயின் மூலம் வயிற்றில் செலுத்துகிறோம். இதன் மூலம் உள்ளே உள்ள இருளை அகற்றி வெளிச்சத்தை உண்டாக்கி, உறுப்புகளைப் பார்த்து அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்ளுகிறோம். இந்த ஒளியின் அளவை, கணினி மூலமாகவே எத்தனை அளவு தேவைப்படும் என்பதைத்

தீர்மானித்து உள் செலுத்துகிறோம். இந்த ஒளியின் அளவில் குறைவு இருந்தால், அறுவை சிகிச்சையில் தடங்கல் ஏற்படும்.

5. Suction, Irrigation கருவி

உள்ளே உள்ள உறுப்புகளில் நோயின் பாதிப்பினால் சீழ் கோர்த்திருந்தாலோ, இரத்தக் கசிவு ஏற்பட்டாலோ, இக்கருவியின் மூலம், அவை உறிந்து வெளியேற்றப்படுகின்றது. மேலும் இக்கருவியின் மூலம், உப்புக்கலவை நீரை உட்செலுத்தி, கழுவி, அதனையும் வெளியே உறிந்து விடுகின்றோம். அதே போல மிக அபூர்வமாக இரத்தக் கசிவு ஏற்படும்போது, இந்தக் கருவியின் மூலம் உறிந்து எடுத்து, இரத்தக் கசிவு ஏற்படும் இடத்திலே அந்த ஒழுக்கினை நிறுத்துகிறோம். அது மட்டுமின்றி, உயிர்கொல்லி மருந்தையும் இதன் மூலம் உள்ளே செலுத்துகிறோம்.

6. Diathermy / Laser கருவி

இந்தக் கருவியின் செயல்திறன் மிகவும் இன்றியமையாதது. இதன்மூலம், வெப்பம் வேண்டிய அளவிலே உள்ளே செலுத்தப்பட்டு, கத்தரிப்பதற்கும் கசிவினை நிறுத்துவதற்கும் (Coagulation) தனித்தனியாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இம்முறையில் நோயுற்ற திசுக்கள் சீர் செய்யப்படுகிறது Laser Nd yag or Argon Laser எனப்படுவது க்ரிப்டோன் [Krypton] என்னும் மூலப்பொருளிலிருந்து ஒளிக்கற்றையாக வெளியாகி, சிறிய நூலிழைப் போல், நீளமான கருவி மூலம் உள்ளே செலுத்தி, திசுவை அடையும் போது வெப்ப சக்தியாக மாற்றப்பட்டுத் துல்லியமான அறுவை சிகிச்சை மேற்கொள்ள முடிகின்றது. இதன் மூலமாகவே, இரத்த ஒழுக்கினையும் திறம்பட நிறுத்த முடிகின்றது. இந்தச் செயல்முறையில் இரத்தக் கசிவு ஏற்படுவதில்லை. இரத்ததானம் கொடுக்க வேண்டிய அவசியமில்லை. இரத்த தானத்தால் ஏற்படும் பக்க விளைவுகள் ஏற்படுவதில்லை, எய்ட்ஸ், மஞ்சள் காமாலை போன்ற நோய்கள் மற்றவர்களிடமிருந்து இந்த நோயாளிகளுக்கு வரும் வாய்ப்பில்லை.

செயல்முறைக்குத் தேவையான கருவிகள்

இவையாவன, சிறிய இடுக்கிகள், கத்திரிக்கோல்கள், சிறிய பல வடிவங்களிலான கருவிகள், தேவைப்பட்டால் உள்ளேயே உறுப்புக்களை இணைத்து தைக்கும் கருவிகள் ஆகியன. மிகவும் நுண்ணியமாகவும், வயிற்றுக்கு வெளியே இயக்குவதற்கான கைப்பிடியும் ஒவ்வொரு கருவியிலும் அமைக்கப்பட்டுள்ளன. கைப்பிடியின் உள்ளேயிருந்து டயாதெர்மி [Diathermy] என்ற வெப்பத்தை உள்ளே செலுத்தவும் வசதி இருக்கின்றது. இவை அனைத்தையும் விட முக்கியமானது உள்நோக்கி [Telescope] கருவி. இதைத் தான் நாம் முதல் முதலாக வயிற்றினுள் செலுத்துகிறோம்.

இதன் முனையில் உள்ள Lens 0°, 30°, 45° என்ற பல கோணங்களில் அமைந்திருக்கும். இதன்மூலம் உள்ளே உள்ள உறுப்புகளின் பிம்பத்தைக் காண முடிகிறது. அதேபோல Co_2 கரியமிலவாயுவை உள்ளே செலுத்த வெரஸ் ஊசி [Veress Needle] பயன்படுத்தப்படுகிறது.

அதன்பின் ட்ரோகர் [Trocar] கானுலா [Cannula] என்னும் கூரான நுனிகொண்ட கருவிகளை உள்ளே செலுத்தி, அவற்றின் மூலம் மற்ற கருவிகளை வயிற்றின் உள்ளே செலுத்துகிறோம். இந்தக் கருவிகளின் எண்ணிக்கைகளையும் இதன் பல்வேறு அமைப்பினையும் விவரிக்கும் போது ஏதோ வானவெளியில், விண்கலத்தில் செல்லுவது போன்ற பிரமை ஏற்படுவது இயற்கைதான். இருப்பினும் சீரிய விடா முயற்சியில் பெறப்பட்ட பயிற்சியினால் இக்கருவிகள் அனைத்தையும் சீராக அடுக்கி, சில வினாடிகளில் பலவிதமான அறுவை சிகிச்சைகளை நம்ப முடியாத அளவிற்குச் செய்வதற்கு, இந்த நவநாகரிக மின்னணு யுகம் நம் அனைவருக்கும் வசதி செய்திருக்கிறது.

இந்த செயல்முறையின் மூலம் செய்யப்படும் அறுவை சிகிச்சைகள்

பித்தப்பை அழற்சி - பித்தப்பை கல்லீரலுக்குக் கீழேயுள்ள ஓர் உறுப்பு. இங்கு அழற்சி ஏற்பட்டாலும், கற்கள் தோன்றினாலும் வலியினை உண்டாக்கும். இந்தக் கற்கள் ஏற்படுவதால் பித்தப்பை அடைப்பு, வீக்கம், சீழ் கோர்த்தல் போன்றவை தோன்றுகின்றன. சில சமயம் இந்தக் கற்கள் நழுவிப் பித்தப்பை பாதையை அடைத்து விட்டாலும் மஞ்சள் காமாலை ஏற்படும். இந்தக் கொடிய வியாதியினை நீக்குவதற்குப் பாதிக்கப்பட்ட பித்தப்பையை அகற்றவேண்டும். முன்பு கிழிவு முறை மூலம் பித்தப்பையை அகற்ற வேண்டும். ஆனால் தற்போது, சிறிய துளை சிகிச்சை மூலம், பித்தப்பையின் வாயினை கிளிப் [Clip] அல்லது ரோடெர்ஸ் முடிச்சு [Roder's Knot] என்னும் அடைப்பான் கொண்டு மூடி இந்தப் பையைக் கல்லோடு அகற்றுகிறோம். இந்த சிகிச்சைக்குப் பிறகு, அடுத்த நாளிலேயே சாதாரண நிலைக்கு நோயாளி திரும்பி மூன்றாவது நாளிலேயே வீட்டிற்குச் சென்று விடலாம்.

பெப்டிக் அல்சர் [Peptic Ulcer] என்னும் இரப்பைப் புண் நம் நாட்டில் பரவலாகக் காணப்படுகின்றது. வேலை, கவலை, வானிலை என்ற இந்த 3 காரணங்கள் பெப்டிக் அல்சர் அதிகம் காணப்படுவதற்குக் காரணம். இது வேகஸ் [vagus] என்னும் நரம்பின் தூண்டுதலால், ஹைட்ரோகுளோரிக் அமிலம் [Hydrochloric Acid] என்னும் அமிலம் அதிகமாகச் சுரந்து, இரைப்பையின் உட்சுவரை அரித்துப் புண் உண்டாக்குகிறது. இந்தப் புண் பரவும்போது இதிலிருந்து இரத்தக் கசிவு உண்டாகும். இந்தப் புண் பரவும்போது சில சமயம் இரைப்பையின் உட்சுவற்றினில் துளை உண்டாக்கி விடுகின்றது அல்லது குடல் அடைப்பு ஏற்படுகின்றது. இது வேகஸ்

நரம்பின் தூண்டுதலை நிறுத்துவதற்கு இந்த நரம்பினை இரைப்பையோடு சேரும் இடத்தில் துண்டிக்க வேண்டும். இதற்கு லாப்ரோஸ்கோபிக் வாகடபி [Laparoscopic Vagotomy] என்று பெயர். இது மட்டுமல்லாமல், குடல் அடைப்பு ஏற்பட்டால், அடைப்பு ஏற்பட்ட பகுதியை மட்டும் விடுத்து, இரைப்பையை யெஜுனம் [Jejunum] என்னும் சிறுகுடலோடு இணைக்க வேண்டும். இதற்கு லாப்ரோஸ்கோபிக் காட்ஸ்ரோயெஜுனோடமி [Laparoscopic Gastro Jejunontomy] என்று பெயர். இந்த முறை இப்பொழுது எளிதாகச் செய்யப்படுகின்றது. அதுமட்டுமல்லாமல், குடல் ஒன்றோடு ஒன்று ஒட்டி உண்டாகும் அட்ஹிசன் [Adhesion] என்னும் நோயும் இம்முறையால் மிக நளினமாக சீர் செய்யப்படுகிறது. இதற்கு லாப்ரோஸ்கோபிக் அட்ஹுசியோலிசிஸ் [Laparoscopic Adhesiolysis] என்று பெயர்.

சிறுகுடலும், பெருங்குடலும் சேரும் இடத்தில் அப்பண்டிக்ஸ் [Appendix] என்னும் குடல்வால் உள்ளது. இங்குக் கிருமியால் அழற்சி ஏற்படும் வாய்ப்பு இருக்கிறது. இந்தக் குடல்வால் அழற்சியால் சீழ் கோர்த்தல், வீங்குதல் போன்றவை ஏற்பட்டுச் சிலசமயம் வெடித்து விடும். அப்போது வயிறு உப்புசம் ஏற்பட்டு இரத்தத்தில் நஞ்சு பரவி, கொடிய விபரீத விளைவு ஏற்பட வாய்ப்பிருக்கிறது. இதற்கு அப்பெண்டிசைட்டிஸ் Appendicitis என்று பெயர். இந்த குடல்வால் அழற்சியைக் கண்டுபிடித்தவுடன், அறுவை சிகிச்சை மூலம் அகற்றி விடுவது சாலச் சிறந்தது. லாப்ரோஸ்கோபிக் [Laparoscopic] மூலம் இந்த அறுவை சிகிச்சையை மிகவும் குறுகிய காலத்திலே கிழிவு முறையின்றி சீர் செய்யலாம். இதைத்தவிர, ஹெர்னியா [Hernia] என்னும் குடல் இறக்கம் நோயும் இதனால் சீர் செய்யப்படும். இந்த [Hernia] மூலம் அடைப்பு ஏற்படச் சாத்தியங்கள் உள்ளன. இதைத் தடுக்க, லாப்ரோஸ்கோபி Laparoscopy மூலம் குடல் இறக்கம் ஏற்படும் துவாரத்தை மாலெக்ஸ்வலை Marlex கொண்டு அடைத்துவிட வேண்டும். இந்த வலை வைப்பதன் மூலம் குடல் கீழே இறங்காமல் இறுக்கமாகத் துவாரத்தினை அடைத்து விடுகிறோம். இதற்கு Laparoscopic Inguinal Hernioqaphy என்று பெயர். இவ்வாறு அறுவை சிகிச்சை செய்தால் 3 நாட்களிலே வீடு திரும்பி 10 நாட்களுக்குள் எல்லா வேலைகளையும் செய்ய ஆரம்பித்து விடலாம்.

இதைத்தவிர, ஆண்களுக்கு வெரிகோசில் [Vericocele] எனப்படும் வியாதியில், விதைக்கு செல்லும் இரத்த நாளங்கள் பருத்து, சுருண்டு இருக்கும். இதனால் ஏற்படும் அதிக இரத்த ஓட்டத்தில், வெப்பம் அதிகரிக்கின்றபடியால் விந்தில் ஆண் அணுக்களின் உற்பத்தி குறைகின்றது. இந்த வியாதியினை நீக்க, லாப்ரோஸ்கோபி மூலமாக, இரத்த நாளம் ஆரம்பமாகும் இடத்திலேயே வயிற்றின் அடிப்பாகத்தில் கிளிப் கொண்டு அடைத்து விடலாம். இதனால் ஆண்களுக்குப் பின்னால் எந்தப் பாதிப்பும் ஏற்படாது. விந்தின் உற்பத்தி அதிகரித்து, சுமுக நிலைக்குத் திரும்புவதால்

ஆண் அணுக்களின் எண்ணிக்கை அதிகரித்து, குழந்தை பிறக்கும் வாய்ப்பு பெருகுகிறது. மேலும் மலக்குடலில் ஏற்படும் வியாதிகளான Cancer அதாவது புற்றுநோய் துளை முறை மூலம் எளிதாக அகற்ற முடிகிறது. புற்று நோய்க்கு முற்றிலும் தீர்வு காணமுடியாத இந்த நவயுகத்திலும், துளை முறை மூலம் அறுவை சிகிச்சை மேற்கொண்டு நோயாளிகளின் நோயினைத் தடுக்க முடிகின்றது. பெண்களுக்கு, கர்ப்பப்பை, சினைப்பை, சூல்பை போன்றவற்றில் ஏற்படும் வியாதிகளைத் துளைமுறை மூலமாக மிக எளிதாக நீக்க முடிகின்றது.

குழந்தை பாக்கியம் இல்லாதவர்களுக்கு டயாக்னாஸ்டிக் லாப்ரோஸ்கோபி [Diagnostic Laparoscopy] என்னும் முறைப்படி அதன் காரணம் கண்டுபிடிக்கப்படுகின்றது. சினைப்பாதையில் அடைப்பு நீக்கப்படுகிறது. சூல்பையில் நீர்க்கட்டி இருந்தால் அவை நீக்கப்படுகிறது. அது மட்டுமல்லாமல், கர்ப்பப்பையில் அல்லாமல், கர்ப்பப்பைக்கு வெளியே சில சமயம் கர்ப்பம் தரிக்க வாய்ப்பிருக்கிறது. இதற்கு எக்டோபிக் கருவிறுதல் [Ectopic Pregnancy] என்று பெயர். இத்தகைய அபாயகரமான விபரீத வியாதியினைத் துளை முறை மூலம் எளிதாகச் சீர் செய்யலாம்.

குடும்பக் கட்டுப்பாடு அறுவை சிகிச்சை இம்முறை மூலம் மிக எளிதாகவும் சிறப்பாகவும் செய்யப்பட்டு வருகிறது. இதற்கு லாப்ரோஸ்கோபிக் ஸ்டெரிலைசேசன் [Laparoscopic Sterilisation] என்று பெயர்.

கர்ப்பப்பையில் உண்டாகும் கட்டியை இந்த அறுவை சிகிச்சை மூலம் நீக்கலாம். தற்பொழுது, துளை சிகிச்சை முறை மூலம் சிறுநீரகம், நீர்த்தாரையில் உள்ள கற்கள் போன்றவைகளை எளிதாக அகற்ற முடிகிறது. அதேபோல நோயுள்ள மண்ணீரலையும், துளை அறுவை சிகிச்சை மூலம் அகற்ற முடிகிறது. இன்ன வியாதியென்று கண்டறிய இயலாத நோயாளிகளுக்கு லாப்ரோஸ்கோப்பை உள் செலுத்தி, வியாதியின் தன்மையைக் கண்டறியலாம். இதுவே Diagnostic Laparoscopy. அதே போல இன்னவியாதியென்று கண்டறிய பையோப்சி [Biopsy] என்ற திசு பரிசோதனையையும் இம்முறையில் செய்யலாம். நெஞ்சுக் கூட்டுக்குள்ளேயே இந்த உள்நோக்கிக் கருவியை உள்செலுத்தி சுவாச வியாதிகளையும் பெரிகார்டிட்டிஸ் [Pericarditis] போன்றவற்றையும் மெடியாஸ்டினம் [Mediastinum] என்னும் உறுப்பைப் பற்றிய வியாதிகளையும் சீர் செய்யலாம்.

எல்லா விதமான வியாதிகளுக்கும் இந்த முறையை உபயோகிக்க இயலாது. முக்கியமாக வயிற்றில் ஏற்படும் கட்டிகள் மிகப் பெரியதாக இருந்தால் ஏற்கனவே பல அறுவை சிகிச்சைகள் கிழிவு முறையில் மேற்கொண்டிருந்தால் இந்த முறையைப் பிரயோகிக்க முடியாது. அதேபோல் சிசேரியன் முறையை கிழிவுமுறையில் தான் செய்ய வேண்டும்.

பயிற்சியின்மை காரணமாகவும், கருவிகளில் கோளாறு காரணமாகவும் உள்ளே உள்ள கோளாறு அதிகமாகப் பரவியிருந்தாலும், நோயாளி நலம் கருதி உடனடியாக நொடிப்பொழுதில் கிழிவு முறையில் அறுவை சிகிச்சையைச் செய்ய வேண்டியது மிக அவசியம். இத்தகைய அவசர கட்டம் நேர்ந்தால், உடனடியாக, நொடிப் பொழுதும் தயங்காமல் கிழிவு முறையில் சிகிச்சையை மேற்கொள்ள வேண்டும். அறுவை அரங்கில், ஏனைய கருவிகளைத் தயார் நிலையில் வைத்துக்கொண்டு அதன் பின்னர்தான் துளை முறையில் அறுவை சிகிச்சையை ஆரம்பிக்க வேண்டும். இதில் எவ்விதத் தயக்கமோ வெட்கமோ படுவதற்குத் தேவையில்லை.

நிறைவுரை

இந்த இருபதாம் நூற்றாண்டின் சிறந்த கண்டுபிடிப்பான இந்த நுண்துளை அறுவை சிகிச்சை முறை நோயாளிகளுக்கு மிகவும் பயனுள்ளது. அதே போன்று மருத்துவ உலகிலும் புரட்சிகரமான, வரவேற்கத்தக்க செயல்முறையாகும். இதற்கு நுண்ணிய எலக்டிரானிக் கருவிகளின் துணையோடு அறுவை சிகிச்சை நிபுணரின் பிரத்யேக பயிற்சியும் மிகவும் அவசியமாகும். இந்தப் பயிற்சி முறை குருகுலவாசம் போன்று மிகவும் பயபக்தியோடு, துல்லியமாக, நுண்ணியமாக, நளினமாக, மேற்கொள்ள வேண்டியது மிகவும் இன்றியமையாதது ஆகும். இந்தத் துளை அறுவை சிகிச்சை முறை இந்த நூற்றாண்டின் வரவேற்கத்தக்க கண்டுபிடிப்பு எனலாம்.

75

பழந்தமிழர்களின் நீர்வழிப் போக்குவரத்துத் திறன் : ஓர் இலக்கியக் கண்ணோட்டம்

வே. சா. அருள்ராஜ்

1. தோற்றுவாய்

வடக்கே வேங்கடம் முதல் தெற்கே குமரி வரையுள்ள நிலப்பகுதி தமிழகம் என அழைக்கப்பட்டது. இதனைச் சேர, சோழ, பாண்டிய மன்னர்கள் ஆண்டு வந்தனர். தொன்றுதொட்டே தமிழகம் மேற்கத்திய நாடுகளுடனும் கிழக்கத்திய நாடுகளுடனும் கடல்வாணிபத்தில் சிறப்புற்றிருந்ததைப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள், வெளிநாட்டுப் பயணிகளின் குறிப்புகள், வரலாற்றுச் சான்றுகள், கல்வெட்டு மற்றும் தொல்பொருள் சான்றுகள் முதலியன நமக்குத் தெளிவுபடுத்துகின்றன. தமிழகம் கடல் வணிகத்தில் சிறப்புற்றிருப்பதற்குக் காரணம் இதன் மூன்று பக்கங்களும் கடலால் சூழப்பட்டிருப்பதும் தமிழர்களின் நீர்வழிப் போக்குவரத்து அறிவும் ஆகும். வணிகத்திற்கு மட்டுமன்று; கடற்போருக்கும், மீன்பிடிப்பதற்கும், நீர்நிலை விளையாட்டிற்கும், கடற்கொள்ளைக்கும் நீர்வழி ஊர்திகள் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே பயன்படுத்தப்பட்டு வந்திருப்பதை இலக்கியங்கள் தெளிவாக உணர்த்துகின்றன. 19-ஆம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள தமிழ் இலக்கியங்களில் சுட்டப்பட்டுள்ள கலங்கள், அவற்றின் வகைகள், கட்டுமானம், பயன்பாடுகள், துறைமுகம் மற்றும் கலங்கரை விளக்குகள், வானியல், நீரியல் மற்றும் கப்பலோட்டும் அறிவு போன்ற பல செய்திகளை ஆய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

2. இலக்கியம் கூறும் கலங்களும் அவற்றின் வகைகளும்

18 கலங்களின் பெயர்கள் தமிழ் இலக்கியங்களில் கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். (1. அம்பி, 2. படகு, 3. கலம், 4. ஓடம், 5. தெப்பம், 6. கப்பல், 7. புணை, 8. திமில், 9. நாவாய், 10. வங்கம், 11. தோணி, 12. மதலை, 13. மிதவை, 14. கைப்பரிசு, 15. சோங்கு, 16. முடுகு, 17. பஃறி, 18. நீரணிமாடம்). இப்பதினெட்டு கலங்களையும் அவற்றின் உருவ அடிப்படையிலும் கட்டுமான அமைப்பின் அடிப்படையிலும்

மூன்று வகைகளாகப் பிரிக்கலாம். அவையாவன:

1. கட்டுமர வகை (Catamaran Type)
2. தோணி வகை (Dugout Type)
3. வள்ளம் வகை (Plank - built Type)

2.1 கட்டுமர வகை

இரண்டு அல்லது அதற்கு மேல் மரங்களை ஒன்றாக இணைத்துக் கட்டப்படும் கலம் கட்டுமரம் எனப்படும். இலக்கியங்களில் கூறப்பட்டிருக்கும் 18 கலங்களில் 'மிதவை', 'புணை', 'தெப்பம்' ஆகியன கட்டுமர வகையைச் சார்ந்தனவாகும். தற்காலத்தில் வழங்கப்படும் 'கட்டுமரம்' என்னும் கலத்தின் பெயர் பழங்காலத்தில் புணை என்று அழைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். காரணம் தமிழ் இலக்கியங்கள் எதிலுமே 'கட்டுமரம்' என்னும் சொல் எடுத்தாளப்படவில்லை. மரத்தினால் கட்டப்பட்ட புணையை 'மரப்புணை' என அழைத்தனர் (சிலப்பதிகாரம் 13:176, 177). வேழம் புல்லினாலும் புணை கட்டப்பட்டுள்ளதை அகநானூற்றுச் சான்றின் மூலம் அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது (அகநானூறு 186:9-11). தெப்பம் என்பதும் ஒரு மிதவையேயாகும். தெப்பம் மிதக்கும் குளத்தைத் 'தெப்பக்குளம்' என அழைத்தனர். தெப்பம் என்னும் சொல் முதன்முதலாகப் பெரியபுராணத்தில் எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது (பெரியபுராணம், பாடல் எண் 1393). புனல் விளையாட்டிற்குப் புணையும் மிதவையும் பயன்படுத்தப்பட்ட செய்தியை இலக்கியங்கள் வாயிலாக உணர்ந்து கொள்கிறோம் (குறுந்தொகை 168:5, பரிபாடல் 6: 35). புணை என்னும் கலம் புனல் விளையாட்டிற்கு மட்டுமன்று; மீன்பிடிப்பதற்கும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது (அகநானூறு 280:7-11).

2.2 தோணி வகை

கட்டுமர வகைக் கலங்களில் போதிய பாதுகாப்பு காணப்படாததால் தமிழன் தன் வசதிக்கேற்ப நீண்ட பெரிய மரத்தின் நடுவில் குழித்து அரைவட்டச் சந்திரன் அமைப்பில் கலத்தைச் செய்தான். இதனைத் தோணி என அழைத்தனர். தோண்டி எடுக்கப்படும் கலனுக்குத் 'தோணி' எனப் பெயர் சூட்டப்பட்டுள்ளது. படகு, ஓடம், தோணி, சோங்கு, முடுகு, கைப்பரிசு, நீரணிமாடம் ஆகியன இவ்வகைக் கலன்களாகும். இவை மீன்பிடிப்பதற்கும் பயணத்திற்கும் சரக்குகளை ஏற்றிச் செல்வதற்கும் பயன்படுத்தப்பட்டன. செல்வந்தர்கள் மகிழ்வுப் பயணத்திற்கு 'நீரணிமாடம் (சிலப்பதிகாரம் நாடுகாண்காதை வரிகள் 214-218; பரிபாடல் 10: 27-28; பெருங்கதை 1:38: 75) என்னும் கலத்தைப் பயன்படுத்தினர். இது 'பள்ளியோடம்' எனவும் அழைக்கப்படும். புனல் விளையாட்டிற்கும் இவ்வகைக் கலம் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது (சீவகசிந்தாமணி 967; பெருங்கதை 1:37: 264-267). பள்ளு இலக்கியங்களில்

இவ்வகைக் கலங்கள் நீர்வழிப் பயணத்திற்கும் மீன்பிடிப்பதற்கும் கடலிலும் ஆற்றிலும் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்ததற்கான ஆதாரங்கள் காணப்படுகின்றன (குருகூர்ப்பள்ளு 63:11.12; முக்கூடற்பள்ளு 36; பொய்கைப் பள்ளு 70:4-8; திருமலை முருகன் பள்ளு 63:9-12). ஓடம் குறித்து ஒருசில குறிப்புகளே இலக்கியங்களில் காணப்படுகின்றன (அகநானூறு 101: 12, 13). படகு, சோங்கு, தோணி ஆகியவை அமைப்பில் ஒன்றாக இருப்பினும் உருவத்தில் வேறுபடுகின்றன. 'படகு' என்னும் கலம் தோணியைவிடச் சிறியது எனவும், 'சோங்கு' என்பது தோணியை விடப் பெரியது எனவும் திருவிளையாடற் புராணம் (திருவிளையாடற் புராணம் 3: 57: 39) கூறுகின்றது. 'கைப்பரிசு' என்னும் கலம் முதன்முதலாகத் தாயுமானவர் திருப்பாடல்களில் (17-ஆம் நூற்றாண்டு) எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது (தாயுமானவர் திருப்பாடல்கள் 12:2:7-12).

2. 3 வள்ளம் வகை

மேலே கூறப்பட்ட இருவகைக் கலங்களும் நீண்டதூரக் கடற்பயணத்திற்கு ஏற்ற வகையில் காணப்படாததால் தமிழன் அதைவிட வசதியும் பெரிதுமான கலங்களைச் செய்ய விரும்பினான். எனவே, 'ஏரா' என அழைக்கப்படும் கலத்தின் அடிப்பலகையின் மேல் இருபக்கங்களிலும் பலகைகளை இணைத்து இடைவெளிகளில் நீர்புகாதவாறு பஞ்சு மற்றும் தார் பூசிப் பெரிய ஊர்திகளைச் செய்தான். இவை வள்ளம் என அழைக்கப்பட்டன. அம்பி, திமில், நாவாய், வங்கம், கலம், மதலை, கப்பல், பஃறி ஆகியன இவ்வகைக் கலத்தில் அடங்கும். இவ்வகைக் கலத்தின் முன்பகுதி 'அணியம்' என்றும் பின்பகுதி 'அமரம்' என்றும் அழைக்கப்படும். 'அம்பி' என்னும் ஊர்தி சங்க இலக்கியத்தில் மிகுதியாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அம்பியின் வடிவத்தை யானைக்கும் (சிலப்பதிகாரம் 13: 176, 177), எருமைக்கும் (ஐங்குறுநூறு 98:2,3), ஏற்றிற்கும் (கலித்தொகை (103:35-38) ஒப்பிடப்பட்டிருப்பதை இலக்கியங்களில் காணலாம். 'திண்பிணி அம்பி' என்பதிலிருந்தே அம்பியின் உறுதியான கட்டமைப்பை அறியலாம். கலங்களுக்கு அழகினைக் கூட்டும் விதத்தில் கலத்தின் முன்பகுதி குதிரை, யானை, சிங்கம் ஆகிய முகவடிவங்களில் அம்பி செய்யப்பட்டிருப்பதைச் சிலப்பதிகாரப் பாடல் (சிலப்பதிகாரம் 13: 176, 177).
வரிகள் சுட்டிக்காட்டுகின்றன

'திமில்' என்னும் கலம் சுறாமீன் வேட்டைக்கும் (குறுந்தொகை 123: 5,6) முத்துக்குளிப்பதற்கும் (அகநானூறு 350:10-15), புனல் விளையாட்டிற்கும் (பரிபாடல் 10: 70,71) பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளதை இலக்கியங்கள் வழி அறிந்துகொள்ள முடிகின்றது. இரவில் மீன்பிடிக்கச் செல்லும்போது 'திமில்' என்னும் கலத்தில் விளக்கு பயன்படுத்தப்பட்ட குறிப்பை அகநானூற்றுப் பாடல் தெளிவுபடுத்துகின்றது (அகநானூறு 172: 11-13).

'நாவாய்' என்னும் கலம் பாய் மற்றும் பாய்மரத்தின் உதவியினால் அயல்நாட்டு

வணிகத்திற்கும் கடல்பயணத்திற்கும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. சேரருடைய நாவாய்கள் செல்லும் குட கடலில் பிறருடைய கலங்கள் செல்லா எனப் புறநானூறும் (புறநானூறு 126:14-16) வெளிநாடுகளிலிருந்து குதிரைகளையும் மற்ற பொருட்களையும் கொண்டு வந்ததற்கான குறிப்புகளைப் பெருங்கதையும் (பெருங்கதை 3:26: 75-79) துடுப்பு பயன்படுத்தப்பட்டு நாவாய் செலுத்தப்பட்ட செய்தியைக் கம்பராமாயணமும் (கம்பராமாயணம் 2:7:35:3,4) குறிப்பிடுகின்றன. புறநானூற்றில் (புறநானூறு 13:5,6) யானைக்கும், கம்பராமாயணத்தில் (கம்பராமாயணம் 2:12:60:1,2) நண்டுக்கும் 'நாவாய்' ஒப்பிடப்பட்டிருப்பதின் மூலம் அதன் அமைப்பு முறையை நன்கு அறிந்துகொள்ள முடியும்.

'வங்கம்', 'கலம்', 'நாவாய்' ஆகியவற்றின் வர்ணனைகள் இலக்கியங்களில் ஒன்றுபோலவே கூறப்பட்டுள்ளன. இவற்றில் பாய் (மதுரைக்காஞ்சி வரி 536) மற்றும் பாய்மரங்கள் (நற்றிணை 189:4,5) காணப்படும். 'உலகு கிளர்ந்தன்ன வங்கம்' என்னும் அகநானூற்று வரியின் (அகநானூறு 255:1) மூலம் வங்கம் என்னும் கலம் மிகவும் பெரிதாக இருந்திருப்பதை அறியமுடிகின்றது. அயல்நாட்டு வணிகத்துக்கு 'வங்கம்' பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளதை மதுரைக்காஞ்சியும் (மதுரைக்காஞ்சி வரிகள் 536-544) 'கலம்' பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளதை அகநானூறும் (அகநானூறு 149:9-11) எடுத்து இயம்புகின்றன.

மதலையில் யானைகள் கொண்டு வரப்பட்டமையைக் குலோத்துங்கன் பிள்ளைத் தமிழ் (குலோத்துங்கன் பிள்ளைத்தமிழ் 38:1) வெளிப்படுத்துகின்றது. வெளிநாடுகளிலிருந்து 'கலம்' என்னும் ஊர்தியில் குதிரைகள் கொண்டு வரப்பட்டன (மதுரைக்காஞ்சி வரிகள் 321-324). 'கப்பல்' என்னும் கலம் முதன்முதலில் தாயுமானவர் (17-ஆம் நூற்றாண்டு) திருப்பாடல்களில் கூறப்பட்டுள்ளது.

3. துறைமுகங்களும் கலங்கரைவிளக்குகளும்

பல்வேறு வகையான கலங்களைக் கண்டுபிடித்த தமிழர்கள் அவை பாதுகாப்பாக ஓரிடத்திலிருந்து ஏற்றுமதி இறக்குமதி செய்வதற்கேற்ற இடங்களையும் தெரிவு செய்து, அங்குத் துறைமுகங்களை நிறுவினர். அதுபோன்றே கடலில் செல்லும் கலங்கள் கரையைக் கண்டுகொள்ளும் பொருட்டுக் கரையில் கலங்கரை விளக்குகளைத் துறைமுகங்களின் அருகே அமைத்தனர். கடல் வணிகத்தில் சிறப்புற்றிருந்த சேர, சோழ, பாண்டியர்களின் நிலப்பகுதி கடலால் சூழப்பட்டிருப்பதால் நீர்வழிப் போக்குவரத்துக்கு வேண்டிய துறைமுகங்கள் பல இயற்கையாகவே அமைந்திருந்தன.

இலக்கியத்தை நோக்கும்போது பல இடங்களில் முசிறி, தொண்டி, புகார்,

கொற்கை போன்ற துறைமுகங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. சங்க காலத் துறைமுகமாகிய முசிறி சேர மன்னனாகிய இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதனுக்குரியதென்றும் (C27-85 A.D) (Subrahmanian, N., 1978: 460), முசிறி துறைமுகத்தில் யவனர்கள் என்றழைக்கப்படும் உரோமர்கள் கலங்களில் பொன்னொடு வந்து அப்பொன்னுக்குப் பண்டமாற்றாக மிளகினை ஏற்றிச் சென்றனர் என்றும் அகநானூற்றுப் பாடல் மூலம் (அகநானூறு 149: 9-11) அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது.

தொண்டி என்னும் துறைமுகம் சேர அரசனாகிய கணைக்கால் இரும்பொறைக்குரியதென்றும் (C. 200 - 225 A.D), புகார் என்னும் துறைமுகம் சோழ அரசனாகிய கரிகால் பெருவளத்தானுக்குரியதென்றும் (C.50-95 A.D) (Subrahmanian, N., 1978: 460), புகார் துறைமுகத்தில் பெரிய கப்பல்கள் தங்களது பாய்களை இறக்காமலே கரைக்கு வந்தடையத்தக்க அமைப்பில் மிகப்பெரிய துறைமுகமாக விளங்கியது என்றும் தெரிய வருகின்றது (புறநானூறு 30: 11-13). தாமிரபரணி ஆற்றின் முகத்துவாரத்தில் அமைந்தது கொற்கைத் துறைமுகமாகும். கொற்கை பாண்டிய மன்னர்களின் தலைநகராகவும் விளங்கியது (C. 575-966 A.D.) Subrahmanian, N., 1978: 128). சங்க இலக்கியமாகிய அகநானூற்றில் (அகநானூறு 350: 10-15) கொற்கைத் துறைமுகம் முத்துக்குளித்தலுக்குப் புகழ்பெற்றது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இதற்குத் தொல்பொருள் சான்றுகளும் சான்று பகர்கின்றன (Indian Archaeology - A Review, 1968-69; 32, 33).

தமிழ் இலக்கியங்களில் மாந்தை (குறுந்தொகை 34), தொண்டி (ஐங்குறுநூறு 174: சிலப்பதிகாரம் 14: 107-110), காவிரிப்பூம்பட்டினம் (பட்டினப்பாலை வரிகள் 185, 186, 189-192; சிலப்பதிகாரம் 1:1:15,16; 1:2:1-7, சிலப்பதிகாரம் கானல்வரி 6), கொற்கை (மதுரைக்காஞ்சி வரிகள் 134-138); அகநானூறு 130, 350, திணைமாலை நூற்றைம்பது 48), மருங்கூர் (நற்றிணை 258), ஊனூர் (அகநானூறு 220), எயிற்பட்டினம் (சிறுபாணாற்றுப்படை வரிகள் 146-153), காண்டவாயில் (நற்றிணை 38) ஆகிய துறைமுகங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. தொல்லியல் ஆய்வுகள் தமிழகக் கடற்கரைகளில் நிகழ்த்தப்பட்டுப் பல துறைமுகங்கள் இருந்ததற்கான ஆதாரங்களை அளிக்கின்றன. மகாபலிபுரம், வாசனசமுத்திரம். பானர்ஜி, காஞ்சிபுரம், கொற்கை, தொண்டி, அழகன்குளம், காயல், பெரியபட்டினம், சிங்கமேடு, அரிக்கமேடு, காரைக்காடு, காவிரிப்பூம்பட்டினம் போன்ற துறைமுகங்கள் தொல்லியல் ஆய்வின்மூலம் புலப்படுகின்றன (Narayana Babu, Shivananda Venkatarao, 1983:111).

கி. மு. முதலாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த எரித்திரையக் கடற்செலவு என்னும் நூலின் ஆசிரியர் முசிறி, கொற்கை, கமரா, பொதுக்கா, நிகமா, கொமரி, சொபத்மா, நஊர, திண்டிஸ் போன்ற துறைமுகங்கள் தமிழகக் கடற்கரைகளில் இருந்தனவாகக்

குறிப்பிடுகின்றார். மேலே கூறப்பட்டிருக்கும் துறைமுகங்களாகிய கமரா, பொதுக்கா, சொபத்மா, நிகமா, கொமரி ஆகியன முறையே தற்காலத்தில் கூறப்படும் காரைக்கால், பாண்டிச்சேரி, சென்னை, நாகப்பட்டினம், கன்னியாகுமரி போன்ற துறைமுகங்களாகும் (Schoff, W.H., 1974). நஊர என்பதைத் தற்போதைய கண்ணூர் அல்லது கண்ணனூர் என்று கருதுகின்றனர். சங்க இலக்கியத்தில் கண்ணூர் குறித்த எந்தச் செய்தியும் கூறப்படவில்லை. ஆனால், நஊர என்ற ஊர் பதிற்றுப்பத்தில் குறிக்கப்படும் நறவு என்ற துறைமுகம் என்றும், திண்டிஸைச் சங்க இலக்கியத்தில் கூறப்படும் தொண்டி என்ற துறைமுகம் என்றும் கருதுகின்றனர் (சிவராஜபிள்ளை 1932:117).

பழைய கேரள வரலாற்று நூல்களில் முசிறி, தொண்டி, பக்காரே, நெல்சிண்டா, நௌரா, பலிதா, மாந்தை, வாகை, பந்தர், கொல்லம், கோழிக்கோடு போன்ற துறைமுகங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன (Padmanabha Menon, K.P., 1982:29,30).

இவ்வாறு நீர்வழி ஊர்திகள் கடலில் சென்று திரும்பக் கரைக்கு வந்து பாதுகாப்பாக நிற்பதற்குத் துறைமுகங்களை நிறுவிய தமிழர் கடலின் உள்ளே சென்ற கலங்கள் கரையைக் கண்டுகொள்ளும் வண்ணம் துறைமுகங்களின் அருகிலே கலங்கரை விளக்கங்களை ஏற்படுத்தினர். நற்றிணைப் பாடலொன்றில் (நற்றிணை 219) புகார்த் துறைமுகத்திற்கருகில் உயர்ந்து ஒளிவீசி புகார் நகர் இதுவென்று வெளிநாட்டுக் கலங்களை வரவேற்கவும், கலம் வழிதவறி சென்றுவிடாமல் வழிகாட்டவும் கலங்கரை விளக்கு இருந்தது எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. சிலப்பதிகாரத்திலும் (சிலப்பதிகாரம் 6:141, 142) வெளிநாட்டிலிருந்து வரும் ஊர்திகளுக்கு வழிகாட்டும் பொருட்டுக் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் பெரிய கலங்கரை விளக்குகள் ஒளிவீசிக் கொண்டிருந்தமை அழகுற எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது. பழங்காலத்தில் விண்முட்ட உயர்ந்து ஒளிவீசும் விளக்குகள் இரவில் அதிக ஒளியினை வீசிக் கடலில் செல்லும் ஊர்திகளுக்கு வழிகாட்டி வந்ததைப் பெரும்பாணாற்றுப்படை வரிகளால் அறியமுடிகின்றது (பெரும்பாணாற்றுப்படை வரிகள் 348-351). உலகமே நடுங்கக்கூடிய இரவிலும் பகலிலும் பெரிய அலைகளுக்கு இடையிலே ஊர்ந்து செல்லும் மிகப் பெரிய வங்கம் என்றழைக்கப்படும் கலத்தைச் செலுத்தும் நீகான்/மாலுமி கடற்கரையிலே ஓங்கி உயர்ந்த மாடத்திலே ஒளிவீசிக் கொண்டிருக்கும் கலங்கரைவிளக்கத்தின் துணைகொண்டு செலுத்தினான் என அகநானூற்றுப் பாடல் கூறுகின்றது (அகநானூறு 255:1-6). மேலும், பட்டினப்பாலை வரிகள் மூலம் திமில் என்னும் கலத்தில் கடலிலே மீன்பிடிக்கச் செல்லும் பரதவர் கடற்கரையிலே ஓங்கி உயர்ந்த மாடத்தில் உச்சியில் ஒளிவீசிக் கொண்டிருக்கும் வெண்மையான ஒளியினைக் கண்டு தங்களது கரையை அறிந்து கொண்டனர் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது (பட்டினப்பாலை வரிகள் 111, 112). மேற்கூறப்பட்ட இலக்கியச்

சான்றின்வழி, பழந்தமிழர்கள் கலங்களை நிறுத்துவதற்குத் தேவையான துறைமுகங்களையும் கலங்கரை விளக்குகளையும் அமைத்திருந்தனர் என்பது தெரிய வருகிறது.

4. காற்றின் பயன்பாட்டு அறிவு

தமிழர்கள் கடலில் கலங்கள் செல்வதற்கேற்ற காற்றின் பருவநிலையை நன்கறிந்து காற்றின் துணையினால் தொலைவில் உள்ள நாடுகளுக்கெல்லாம் தங்களது கலங்களை ஓட்டிச் சென்று வாணிபம் செய்தும் போர்புரிந்தும் வந்துள்ளனர். இதனை,

நளியிரு முன்னீர் நாவாயோட்டி
வளிதொழி லாண்ட வுரவோன் மருக
களியியல் யானைக் கரிகால் வளவ

என்னும் புறநானூற்று வரிகளால் அறியலாம் (புறநானூறு 66:1-3). இப்பாடலில் வெண்ணிக்குயத்தியார் என்னும் புலவர் சேரமான் பெருஞ்சேரலாதனோடு பொருது வெற்றிபெற்று மகிழ்ந்த சோழ வேந்தன் கரிகால் பெருவளத்தானைப் புகழ்ந்து பாடியுள்ளார். இப்பாட்டிற்கு உரைகண்ட அறிஞர் ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை அவர்கள் கடலில் இயங்கும் காற்றைக் கலஞ்செலுத்துவதற்குப் பணி கொள்ளும் முயற்சியை முதலில் கண்டவர் தமிழரே; உரோமர்கள் அல்லர் என ஒரு குறிப்பும் வரைந்துள்ளார். காற்றின் செலவு பற்றிய அறிவு பழந்தமிழர்களுக்கு மிகுதியாக இருந்தது என்பதற்குக் கீழே கொடுக்கப்பட்டிருக்கும் செய்திகள் சான்று பகர்கின்றன. காற்றின் உதவியினால் 'திமில்' என்னும் கலம் செலுத்தப்பட்டதை அகநானூறு எடுத்து இயம்புகின்றது (அகநானூறு 340:18-20). கலங்கள் காற்றின் உதவியினால் செலுத்தப்பட்ட செய்தி இலக்கியங்களில் பல இடங்களில் கூறப்பட்டுள்ளது (நற்றிணை 295:5,6: மதுரைக்காஞ்சி வரிகள் 78-83; பெருங்கதை 1:36:171-174).

5. நீரியல் அறிவு

கடல் நீரோட்டம் மற்றும் ஓதத்தின் அறிவு பண்டைத் தமிழர்களுக்கு இருந்துள்ளன. அவர்கள் தங்களது கலங்களைக் கடல் நீரோட்டம் மற்றும் ஓதம் குறித்த தெளிவான அறிவு இருந்தால் மட்டுமே கலங்களைக் கடலில் செலுத்தியிருக்க முடியும். அவர்களுக்கு நீரியல் அறிவு நிரம்ப இருந்ததற்கான செய்திகளை இலக்கியங்கள் அள்ளித் தருகின்றன. அவையாவன:

5.1 கடல் நீரோட்ட அறிவு

திமில் என்னும் கலத்தில் ஏறி விரைந்து ஒழுகும் நீரோட்டத்தில் தங்களது கலனை ஒரு சேரச் செலுத்திய செய்தி பரிபாடலில் மிக அழகாகக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது (பரிபாடல் 10:102). மேலும் "செல்யாற்றுத் தீம்புனலிற் சென்மரம் போல்" என்னும் பரிபாடல் அடியாலும் (பரிபாடல் 6:79), 'நீர்வழிப்படூஉம் புனை போல' என்னும் புறநானூற்று அடியாலும் (புறநானூறு 192:9) 'நீடு புனை வாங்க' என்னும் பரிபாடல் அடியாலும் (பரிபாடல் 11: 108) தமிழர்கள் தங்களது கலங்களை நீரோட்டத்தின் அறிவினை அறிந்து செலுத்தி வந்திருப்பது விளங்குகின்றது.

5.2 ஓத அறிவு

பரதவர்கள் அமாவாசை, பௌர்ணமி நாட்களில் கடலில் மீன்பிடிக்கச் செல்ல மாட்டார்கள். அதற்குக் காரணம் அந்நாட்களில் ஓதத்தின் அதாவது அலையின் அளவு மிகக் கூடுதலாக இருக்கும். சங்க இலக்கியத்திலும் இந்நாட்களில் பரதவர் கடலில் மீன்பிடிக்கச் செல்ல மாட்டார்கள் என்பதற்கு குறிப்பு உள்ளது (பட்டினபாலை வரிகள் 129-136).

6. கப்பல் கட்டும் மற்றும் செலுத்தும் அறிவு

பண்டைத் தமிழர் கலங்கள் செய்வதிலும், அவற்றில் பழுது ஏற்படின் அதைச் சரிசெய்வதிலும், கலங்களைச் செலுத்துவதிலும் அபரிமிதமான தேர்ச்சி பெற்றுக் காணப்பட்டனர். மணிமேகலை நூலில் 'கலம்புணர் கம்மியர்' மற்றும் 'கலஞ்செய் கம்மியர்' என்ற குறிப்பின் வாயிலாகவும் (மணிமேகலை 7:70, 25:124), பதிற்றுப்பத்துப் பாடல் வரிகளில் மரம் என்றழைக்கப்படும் கலத்திலிருந்து பெரிய கலமாகிய 'உரு' என்னும் கலத்தை செய்யும் ஆற்றல்மிக்க வலைஞர் காணப்பட்டனர் என்ற குறிப்பின் வாயிலாகவும் (பதிற்றுப்பத்து 76:4,5) பல்வேறு வகையான கலங்களைச் செய்யும் வல்லுநர்கள் தமிழகத்தில் இருந்தனர் என்பது தெரிய வருகின்றது. கலங்கள் கட்டுவதில் மட்டுமல்ல; அவற்றில் பழுது ஏற்பட்டால் அதனைச் சரிசெய்யவும் அறிந்திருந்தனர். கடலில் செல்லும்போது கலம் பழுதுற்றால் அருகிலுள்ள துறைமுகத்துக்குச் சென்று நங்கூரம் பாய்ச்சிப் பழுதுபார்த்துக் கொண்டு மாலுமிகள் செல்வது பழக்கம். பரிபாடலில் பழுதுபட்ட கலத்தைச் சீர் செய்து திசை அறிந்து செல்லுதல் மிக்க கப்பலோட்டிகள் இருந்த செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது (பரிபாடல் 10: 53-55). இப்பாடலில் பலத்த காற்றினால் கலத்தில் கட்டப்பட்ட பாயும் கயிறும் பாய்மரங்களும் கெட்டு அழிந்து அலைப்புண்டு ஓடும் மரக்கலத்தைப் 'பயின்' என்றழைக்கப்படும் ஒருவகை அரக்கின் உதவியினால் சீர்திருத்தி அதன் உள்ளிருப்போர் நடுக்கத்தைக் களையும் திசையறிந்து செலுத்துதல் மிக்க கப்பலோட்டிகள் இருந்தனர் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது.

தமிழர்களிடம் ஆய்வு மேற்கொண்ட வெங்கட்ராமன் (1988:109) கூறும்போது தமிழர்கள் 10 நட்சத்திரங்களையும் 2 கிரகங்களையும் தங்களது தொழிலுக்குப் பயன்படும் விதத்தில் தெரிந்து வைத்திருப்பதாகவும் நட்சத்திரங்களையும் கிரகங்களையும் வெள்ளியென்றே அழைப்பதாகவும் ஒவ்வொரு வெள்ளிக்கும் தனித்தனிப் பெயர்கள் வைத்திருப்பதாகவும் குறிப்பிடுகின்றார். இதிலிருந்து பழந்தமிழர்கள் வானியல் அறிவும் நிரம்ப பெற்றிருந்தனர் என்பது புலனாகின்றது.

7. முடிவுரை

தற்காலக் கப்பலோட்டிகளுக்கு நவீனக் கருவிகள், வரைபடங்கள் ஆகியன இருந்தும் அவர்கள் சில வேளைகளில் ஏதாவது காரணத்தினால் துன்பத்துக்கு ஆளாவதை இன்று காணலாம். ஆனால் பழங்காலத்தில் எவ்விதக் கருவிகளோ வரைபடங்களோ இல்லாதிருந்தும் நம்மவர் வெளிநாட்டினரோடு கடல்வழி வணிகம், போர் ஆகியன செய்து வந்துள்ளனர் என்பதைப் பார்க்கும்போது அவர்களது கப்பற்கலை மற்றும் கப்பலோட்ட அறிவுகுறித்து நாம் நன்கு புரிந்து கொள்ள முடிகின்றது. தமிழ் இலக்கியங்களில் கூறப்பட்ட கலங்களின் வகைகளும், அவற்றின் அமைப்பு முறையும், செயல்பாட்டுத் திறனும், அவற்றைச் செலுத்த கையாண்ட உத்திகளும் பழந்தமிழர் கப்பற்கலையில் திறமை வாய்ந்து காணப்பட்டனர் என்பதை உறுதி செய்கின்றன. இவ்வாய்வின் மூலம் பழந்தமிழர்களின் கப்பற்கலைத் தொழில் நுட்பத்திறன், நீரியல், வானியல், அறிவியல் துறைகள் சார்ந்த அறிவு வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன. அறிவியல் மேம்பாடுமிக்க இக்காலத்தில் காணப்பெறும் பல்வேறு துறைகள் சார்ந்த அறிவினை நம் பழந்தமிழர் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே பெற்றிருந்த திறம் இவ்வாய்வின் மூலம் உலக அறிஞர்கள் அரங்கில் வெளிப்படுத்தப்படும் என்பது திண்ணம்.

துணைநூல்கள்

1. இராகவன், அ. (1968), *நம் நாட்டுக் கப்பற்கலை*, தமிழ்ப் புத்தகாலயம், சென்னை.

2. இராகவையங்கார், மு. (1984), *ஆராய்ச்சித் தொகுதி*, தமிழ்ப்பல்கலைக்கழக வெளியீடு, தஞ்சாவூர்.

3. தமிழ்நாட்டு வரலாற்றுக் குழு, (1983), *தமிழ்நாட்டு வரலாறு - சங்ககாலம் - வாழ்வியல்*, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், சென்னை.

4. Arulraj, V.S. and G., Victor Rajamanickam, (1988), 'Traditional Boats in Tamil Literature' in *History of Traditional Navigation*, Eds. G. Victor Rajamanickam, Y. Subbarayalu, Tamil University Publication, Thanjavur, pp. 7-18.

5. Arulraj, V.S. and G. Victor Rajamanickam, (1988) 'Maritime Activities of Keralites' in *History of Traditional Navigation*, Eds. G. Victor Rajamanickam and Y. Subbarayalu, Tamil University Publication, Thanjavur, pp. 19-36.

6. Arulraj, V.S., C. Sivashanmugam and C.V. Rajamanickam (1987), 'The History of Traditional Navigation in South India' in *Fourth International Congress on the History of Oceanography - Abstracts of Papers and Exhibits*, Hamburg, West Germany.

7. Schoff, W.H. (Ed.) (1912), *The Periplus of the Erythrean Sea*, New York.

8. Sivaaraja Pillai, K.N., (1932), *The Chronology of the Early Tamils, University of Madras*, Madras.

9. Subrahmanian, N., (1980), *Sangam Polity*, Ennes Publication, Madurai.

10. Venkatraman, R., (1988), 'Astronomy of the Tamils : A Field Study in Kanyakumari' in *History of Traditional Navigation*, Eds G. Victor Rajamanickam and Y. Subbarayalu, Tamil University Publication, Thanjavur, pp. 107-114.

76

பழந்தமிழர் காலக்கணிப்பு முறை

அன்னிதாமசு

முன்னுரை

இன்றைய தமிழில் 'நாட்காட்டி' எனப் பொதுவாகவும் பரவலாகவும் வழங்கிவருகின்ற 'காலக்கணி' பற்றிய முழுமையான கருத்தாக்கம் எந்த அளவு பழைமையுடையது, எவ்வளவு தெளிவுடையது, எத்தகு கூறுபாடுகளுடையது, என்ன பாகுபாடுடையது எனக் காண்பதற்குத் தொல்காப்பியம், சங்க இலக்கியம் ஆகிய பழந்தமிழ்ப் படைப்புகள் வாய்ப்பான களம் நல்குகின்றன.

தொல்காப்பியம்

காலம், பொழுது ஆகிய இரு பொதுச் சொற்கள் தொல்காப்பியத்தில் இடம்பெறுகின்றன. எழுத்ததிகாரத்தில் காலமென்பது நேரக்குறிப்பைத் (time) தந்து கால(ம்), காலை எனும் வடிவு கொள்கின்றது. பருவ காலம் (season) என்ற குறிப்பும் இதில் உட்படுகின்றது.

பனியென வரூஉம் கால வேற்றுமைக்கு. -தொல் எழுத். 242

இனி அணி என்னும் காலையும் இடனும். - தொல். எழுத். 237

நேரக் குறிப்புடன் காலக்குறிப்பும் (tense) தரும் பாங்கு இதன் சொல்லதிகாரத்தில் அமையும்.

காலம் உலகம் உயிரே உடம்பே.. - தொல். சொல். 57

பெயர்நிலைக் கிளவி காலந் தோன்றா.. - தொல். சொல். 70

காலப்பகுப்பு (time-span) என்ற பாங்கில் 'பொழுது' எனும் சொல்லாக்கம் அதன் பொருளதிகாரத்தில் காணப்படுகின்றது.

முதல் எனப்படுவது நிலம் பொழு திரண்டின்
இயல்பென மொழிப இயல்புணர்ந் தோரே. - தொல். பொருள்.4

கால், அதாவது காற்றுப் போல் கடிய விரைவதால், கடந்து செல்வதால் கால், காலம் எனவும் அவ்வாறே போவதால் போது, பொழுது எனவும் சொல்லாக்கம் உருவாகியிருக்க வாய்ப்பாகலாம்.

நாட்காட்டி

நாட்காட்டியாக வெளிப்படும் காலக்கணிப்பு 'காலண்டர்' என வழங்கப்படுவதைப் பிரித்தானிய, அமெரிக்கானக் கலைக்களஞ்சியங்கள் சுட்டுகின்றன; அவற்றிலிருந்து காலண்டர் (calendar) எனும் சொல் 'காலெந்தே' (Kalendae) எனும் இலத்தீனச் சொல்வழி வந்து, 'கணக்கீட்டுக்குரிய நாள்' எனப் பொருள்படுகின்றது[1] எனவும், ரோமர் காலத்தில் மர்தத்தின் முதல்நாளைக் குறிக்கிறது[2] எனவும் தெரிகிறது.

தமிழில், 'நாட்காட்டி' என்ற முழுமையான அமைப்புமுறை இருந்தது. எனவே அதனைச் சுட்டி இடுகுறியாகவோ காரணப் பெயராகவோ ஒரு சொல் வழங்கியது. எனவே தொல்காப்பிய அளவில் தெரிய இயலவில்லை.

எனினும், காலக் கூறுபாடுகளைக் குறிக்கும் நாள், திங்கள், யாண்டு என்பனவும், பாகுபாடுகளைச் சுட்டும் மாலை, யாமம் போன்றளவும், பெயர்நிலை தரும் கூதிர், பனி முதலியனவும் காணப்பெறுதல் தொல்காப்பிய எழுச்சிக்கு முன்பே இத்தகு கருத்தாக்கங்கள் நிலவியதைத் தெளிவுறுத்தும்.

நாட்பெயர்க் கிளவி மேற்கிளந் தன்ன.. - தொல். எழுத், 332

எனவும்,

திங்களும் நாளும் முந்துகிளந் தன்ன.. - தொல். எழுத். 287

எனவும்,

வேந்துறு தொழிலே யாண்டினது அகமே - தொல்பொருள். 1887

எனவும் வருவன நாள், திங்கள், யாண்டு (ஆண்டு) எனும் கூறுபாடுகள் அமைந்தமைக் காட்டும். மேலும் நாளின் பகுதிகளும், ஆண்டின் பகுதிகளும் அமைந்ததும் அங்குத் தெரிய வரும்.

மாலை, யாமம், வைகறை விடியல், ஏற்பாடு, நண்பகல் என்பன (தொல். பொருள் 6,7,9,10,11) நாளின் கூறுபாடுகளாகவும் கார், கூதிர், பனிஎதிர்பருவம், வேனில், பின்பனி என்பன யாண்டின் கூறுபாடுகளாகவும் (தொல், பொருள் 6, 7, 8, 11, 12) தரப்படுகின்றன. மணி (Hour) அடிப்படையிலான நாளின் கூறுபாடோ, மாத (Month) அடிப்படையிலான யாண்டின் கூறுபாடோ அங்குத் தரப்படவில்லை. நாளின் கூறுபாடுகட்குப் பொதுப்பெயர் எதுவும் தென்படவில்லை; ஆயின் ஆண்டின் கூறுபாட்டிற்குப் 'பருவம்' என்ற பெயர் இருப்பது உணர முடிகின்றது.

பனிஎதிர் பருவமும் உரித்தென மொழிப.. -தொல். பொருள்.8

ஒன்றாகத் தமரினும் பருவத்தும் சுரத்தும்.. -தொல்.பொருள். 44

தானவட் பிழைத்த பருவத் தானும்.. -தொல். பொருள். 144

பருவம் என்பதற்குப் பரியாயச் சொல்லாகக் காலம் (கால வேற்றுமை) என்பது அமைந்திருக்கலாம் எனவும் தோன்றுகின்றது.

பனி என வரூஉம் கால வேற்றுமை.. -தொல். எழுத். 242

தொல்காப்பியம் நாட்பெயர், திங்கட் பெயர்ப் புணர்ச்சி பற்றிய விதிகளை எழுத்ததிகாரத்தில் கூறியபோதும் அப்பெயர்களைத் தனித்தோ பட்டியலாகப் பெறவோ வாய்ப்பு அளிக்கவில்லை. ஆனால், ஈற்றெழுத்தின் அடிப்படையில் புணர்ச்சி விதிகளைக் கூறிக்கொண்டு வருவதால், என்ன எழுத்தில்/எழுத்துக்களில் நாட்பெயர் திங்கட்பெயர் முடிவுறுகின்றன என உய்த்துணர இயல்கின்றது. புணரியலின் சாரியைப் புணர்ச்சியில் அ(ம்), இ.ஐ. ஈறுகள் சுட்டப் பெறுகின்றன.

(தொல். எழுத்.125-128) உயிர் மயங்கியலில், இகர ஈறுபற்றிக் கூறுமிடத்து, நாள் திங்கள் பற்றிய குறிப்பு உண்டு.

நாள் முன் தோன்றும் தொழில்நிலைக் கிளவிக்கு

ஆன் இடைவருதல் ஐயம் இன்றே.. -தொல். எழுத். 248

திங்கள் முன்வரின் இக்கே சாரியை.. -தொல். எழுத். 249

அதே இயலில் ஐகார ஈறுபற்றிக் கூறுமிடத்தும் நாள், திங்கள் பற்றிய குறிப்பு உண்டு.

திங்களும் நாளும் முந்து கிளந்தன்ன.. -தொல். எழுத். 287

தொடர்ந்து வரும் புள்ளிமயங்கியலில் மகரம் பற்றிக் கூறுமிடத்தும் நாள் பற்றி

மட்டும் குறிப்பு வருகிறது.

நாட்பெயர்க் கிளவி மேற்கிளந் தன்ன.. -தொல். எழுத். 332

இவற்றிலிருந்து நாட்பெயர்கள் இ அல்லது ஐ அல்லது ம் என்பதில் முடியுமெனவும், திங்கட்பெயர்கள் இ அல்லது ஐ என்பதில் முடியுமெனவும் உணரலாம்.

எனவே இன்றைய வழக்கு முறையிலுள்ள வாரநாட்கள் (அல்லது கிழமைப் பெயர்கள்) அன்றைய நாட்பெயராக முடியாது.

(வெள்ளி, சனி என்ற இரண்டே இகாரத்தில் முடிகின்றன; ஞாயிறு குற்றியலுகரம்; திங்கள், செவ்வாய், புதன், வியாழன் என்பன ள், ய், ன் ஒற்றீறு[3]. ஆனால் இன்றைய வழக்கிலிருக்கும் திங்கட் பெயர்கள் இ அல்லது ஐ என்ற ஈற்றிலேயே முடிவுற்று அவைதாம் பழந்தமிழரின் திங்கட்பெயர்களோ என்ற ஐயத்தை ஏற்படுத்துகின்றன.

எண்ணக்களன்

அவ்வாறாயின், நாள் எது? நாட்கள் எவை? எத்தனை? திங்கள் எவை? அவற்றின் அளவென்ன? நாளெண்ணிக்கை அளவா? மாதம் எனும் திங்களுக்கும் மதியென்னும் திங்களுக்குமுள்ள தொடர்பு எவ்வகையில் வெளிப்படுகிறது? இயற்கை சார்ந்த அளவீடு, செயற்கை சார்ந்த அளவீடு என்பன உளவா? நாளின் தொடக்கம் எது? திங்கள் என்று தொடங்குகிறது? ஆண்டின் துவக்கம் யாது? நாளின் கூறுபாட்டைக் கணக்கிடும் அல்லது பொழுது அறியும் செயற்கைக் கருவிநிலை எவ்வாறமைந்தது? யாண்டைப் பருவப் பாகுபாடு செய்வது ஒருசார் கோட்பாடு (a school of thought) எனவும், அதே யாண்டைத் திங்கட் பாகுபாடு செய்வது மற்றொருசார் கோட்பாடு எனவும் கருதலாமா? ஏழுநாட்களை ஒரு தொகுப்பாக இணைக்கும் பாங்கு எவ்வளவு பழமையுடையது? வாரம் / கிழமை சங்கக் கருத்தா? யாண்டுக்கு மேலாக ஊழி எனவும் வெள்ளம் எனவும் அமைவன கணக்கீடா? கற்பனையா? சங்க இலக்கியம் வரை ஆராயும்போது கிடைக்கும் நாட்பெயர், திங்கட்பெயர் எவை? அவை எந்தவளவு தனித்தன்மையும் பிற பண்பாட்டுத் தாக்கமின்மையும் காட்டுகின்றன? இவற்றிற்கு ஒரே பெயர் நிலையா, பரியாயச் சொற்பாங்கு அமையுமா? 'நாட்காட்டி' என்ற ஒன்றிருந்ததா? இன்றுபோல் அனைவரும் பயன்கொள்ளும் பாங்கு அமைந்ததா? வாய்ப்பு இருந்ததா? இல்லாதவர் எவ்வாறு கணக்கீடு செய்தனர் என்பன போன்ற எண்ணங்கள் - ஐயங்கள் எழுவதைப் பழந்தமிழ் இலக்கியக்களனிலிருந்து (எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு) தெளிய முயலலாம்.

நாள்

நாளின் கணக்கீடு இயற்கையின் அடிப்படையில் இருவகையாகச் செய்யப்படுகின்றது. ஒன்று இருள் நீங்கி ஒளி தோன்றும் நிலையில் கதிரெழுச்சியில் அமையும்.

புல்இருள் விடிய புலம்பு சேண் அகல
பாய் இருள் நீங்க பல்கதிர் பரப்பி
ஞாயிறு குணமுதல் தோன்றி.. - பதிற் 59,4-6

நாள் எனும் சொல் காலை (விடியல்) எனப் பொருள்படும் நிலையில் இது பொருத்தமாக அமையும். பெரும்பாணாற்றுப்படை, 'நாள்மோர்மாறும் நன்மா மேனி' (வரி. 160) என்பதில் நாளெனும் சொல்லுக்கு இவ் 'விடியல்' பொருள் தருகின்றது (பார்க்க: தமிழ் லெக்சிகன். தொகுதி 1982, ப. 2232).

மற்றொன்று, விண்மீனாகிய 'நாள்' என்பதன் அடிப்படையில் இனங்காணல், விண்மீனை நாள்மீன் எனக் கூறல் பயின்றது.

நின்று நிலைஇயர் நின் நாள்மீன் நில்லாது
படாஅச் செலீஇயர் நின் பகைவர் மீனே -புறம். 24:23 - 24

தலைநாள்மீன் நிலைதிரிய
நிலைநாள்மீன் அதன்எதிர் ஏர்தர
தொல்நாள்மீன் துறைபடிய.. -புறம் 225: 6-8

எல்லா மீன்களும் (நட்சத்திரம்) நாள் என அடைபெறவில்லை என்பதும், நாளுக்குத் தம்பெயரளித்து இனங்காட்டுவனவே (identify) நாள் மீன் எனப்படுகின்றன என்பதும் கருத முடிகின்றது.

கதிரெழுச்சியினடிப்படையில் எல்லா நாளும் எந்த வேறுபாடுமற்று ஓரளவேனும் ஒத்து அமைகின்றன எனலாம். 'பகல் நீடு ஆகாது இரவுப் பொழுது பெருகி' (பதிற்.59.1) என்பது போல் குறுகிய பகல் நீண்ட இரவு என்பதால் கதிரெழுச்சி 'நேரம்' மாறலாம் என்பது வேறு. ஆனால் விண்மீன் அடிப்படைநாள், ஒன்றிலிருந்து அடுத்தது வேறுபடுத்திக் கூறினால், பகல் பொழுது எனும் நாள் (day-time) கதிரவனை அடிப்படையாக்கியும், ஒருநாள் அல்லது முழுநாள் (the day) என்பது விண்மீனை அடிப்படையாக்கியும் பொருந்துகின்றது எனல் தகும்.

இன்றைய நிலையில் 27 விண்மீன்களினடிப்படையில் நாள் சுட்டப்படும் நிலை

காணப்படுகின்றதெனினும் அவற்றுள் ஓரிரண்டினைப்பற்றியே பழந்தமிழில் அறிய முடிகிறது.

மாயோன் மேய ஓணநல்நாள்.. -மதுரை. 591

உரோகிணி நினைவனள் நோக்கி நெடிது உயிரா. -நெடுநல். 163

சகட மண்டிய துகடீர் குட்டத்து.. -அகம். 136.5

மழைநீங்கிய மா விசும்பில்
மதி சேர்ந்த மக வெண்மீன்.. -பட்டினப் 34-35.

ஓணம், உரோகிணி, (சகடம்) மகம் ஆகிய இம் மூன்றும் தவிர, கார்த்திகை[4], திருவாதிரை[5] தொடர்பான சுட்டும் பரியாயச் சொல்வழி அமைதல் புலப்படுகின்றது. முன்னது ‘அழல்’, ‘அறுமீன்’ எனவும் பின்னது ‘செம்மீன்’ எனவும் தரப்பெறுகின்றன.

ஆடியல் அழற்குட்டத்து.. -புறம். 229.1
மதி நிறைந், தறுமீன் சேரும்.. -அகம். 141.8
செம்மீன் இமைக்கும் மாக விசும்பு.. -புறம் 60.2

கதிரவன் மறைந்து இருள்சூழும் நேரத்தில் மட்டுமே விண்மீனை நாண்மீனைக் காண்டல் இயலும் என்ற நிலையில் இவ்வந்திப்பொழுது மாலை நேரம், முதன்மை பெறுகின்றது. பகலின் தொடக்கம் சூரியன் தோற்றத்தில் அமைந்தாலும் நாளின் தொடக்கம் விண்மீன் தோன்றும் மாலையில் தொடங்குகின்றது போலும் என்பது குறிப்பு.

தொல்காப்பியமும், பொருளதிகாரத்தில் ‘மாயோன் மேயும் முல்லையை முதலிலமைத்து’, ‘காரும் மாலையும் முல்லை’ (தொல். பொருள். 6) என மாலையைத் தொடக்கமாக்கினார்.

இன்றைய நிலையில், நாள் நள்ளிரவில் தொடங்குகின்றது; நண்பகலை நடுவாகக் கொண்டு (a.m, p.m. என்ற பாகுபாட்டுடன்) அமையும். விடியல் முதல் மறுவிடியல் வரைக் கொள்வது பிறிதொரு நிலை. நடு இரவு, ‘பானாள்’ எனவும் ‘நடுநாள்’ எனவும் குறிக்கப்படும் நிலையில் நண்பகலில் அதாவது நடுப்பகலில் நாள் தொடங்குகிறது என்ற கருத்தும் காணப்படுகின்றது.[6] எனினும் நாளின் கூறுபாட்டில் மாலை முதலில் கூறப்படுதலானும், மாலையில் புலப்படும் விண்மீன் நாண்மீன் நாளைக் குறிப்பிட்டு நிற்றலாலும், நாளின் தொடக்கம் மாலை என வலியுறுத்த வாய்ப்பு ஏற்படுகின்றது. யூதரின் உலகளாவிய நிலையிலும் இதற்கு வாய்ப்பமைவது புலப்படுகின்றது.

நாட்காட்டியின்படி, நாள், மாலைக்கதிர் மறைவில், மாலை 6 மணிக்குத் தொடங்குகின்றது,[7] கிரேக்க நாட்காட்டியிலும், மாதத்தின் முதல்நாள் கதிர்மறைவில் தொடங்குகின்றது.[8]

இயற்கையின் அடிப்படையிலான இத்தகைய நாளைக் காட்டும்/ இனங்காணும்முறை நாளின் கூறுபாட்டைச் சுட்டுவதிலும் அமைகின்றது. ஒளி ஒளியின்மை / இருள் என்ற அடிப்படையில் பெரும் பகுப்பாகப் பகல் இரவு என்பன அமையலாம்.

இரவுக் குறியே இல்லகத் துள்ளும்.. -தொல். பொருள். 129

பகற் புணர் களனே புறனென மொழிப. -தொல். பொருள். 130

தொல்காப்பியம் தரும் மற்றொருசார் கோட்பாட்டுக் கூறுபாடு ஏற்கனவே சுட்டிய மாலை, யாமம், வைகறை விடியல், ஏற்பாடு, நண்பகல் என்பது (இவை ஐந்தா அன்றி ஆறா என்ற சிந்தனை வேறு). இவ்விருவகை இயற்கை நிலை தவிர, நாளைச் செயற்கைமுறையில் இன்றுபோல் நொடி (வினாடி), மணித்துளி, மணி (second/minute/ hour) எனப் பகுத்தல் புலப்படவில்லை.

இத்தகு அமைப்பொழுங்கு புலப்படாத போதும், மாத்திரை, ஓரை, நாழிகை பற்றிய குறிப்புகள், செயற்கை முறையில் கருவியாலோ கணக்கீட்டாலோ நாளைக் கூறுபடுத்தி நினைத்ததைக் கருத்தளவிலேனும் தருகின்றது.

மாத்திரை

தொல்காப்பிய எழுத்ததிகாரம் குறைந்த கால அளவாக மாத்திரை என்பதைப் பெற உதவுகின்றது.

கண்ணிமை நொடியென அவ்வே மாத்திரை
நுண்ணிதின் உணர்ந்தோர் கண்ட வாறே.. -தொல். எழுத். 7

இவ் அளவு அல்லது அளபு, ஓரளபு, ஈரளபு, மூவளபு (தொல். எழுத். 3,4,5) என ஏறுவதுடன்,

மெய்யின் அளவே அரையென மொழிப. -தொல். எழுத். 11

அரையளபு குறுகல் மகரம் உடைத்தே.. -தொல். எழுத். 13

என அரையாகவும் (காலாகவும்) குறுகுவது மாத்திரை அல்லது 'நொடி'யின் இன்னும் நுண்மையான கூறுபாட்டை உணர்த்தும்.

காலக்கருவி

இதயத் துடிப்பாகிய நாடியே, நொடியை உருவாக்கிக் கணக்கிடச் செய்த இயற்கை உந்துதலாக அமைந்திருக்கலாம் எனில், அதுவே நாடி - நாழி - நாழிகை என்ற அமைப்புருவாக்கத்திற்கும் காரணமாகலாம்.[9] மேலும் முகத்தலளவைக் கருவியான நாழி, மணல் அல்லது தண்ணீரின் ஒழுகுதல் வழி மணிகணக்கிடப்படும் பிற கருவியின் (hour-glass) முன்னோடி நிலையும் கொண்டிருக்கலாம்.

இத்தகு கன்னல் என்னும் கருவி பற்றிய குறிப்புப் பழந்தமிழர்க்குரியது. தண்ணீர் ஊற்றி வைக்கப்பெறும் மட்குடம் கன்னல் எனப்படுகிறது.

தொடுவாய்க் கன்னற் றண்ணீ ருண்ணார்.. -நெடுநல். 65

ஒத்த நிலையில் அமைக்கப்பட்ட காலங்கணிக்கும் கருவியும் சுட்டுப்பெறுகின்றது.

பொழுது அளந்து அறியும் பொய்யா மாக்கள்
தொழுது காண் கையர் தோன்ற வாழ்த்தி
எறிநீர் வையகம் வெலீஇய செல்வோய் நின்
குறுநீர் கன்னல் இனைத்து என்று இசைப்ப.. -முல்லை. 55-58

கதிரோ, மதியோ, மீனோ தோன்ற முடியாத கண்ணுக்குத் தென்படாத மேகம் சூழ்ந்த/இரவுப் பொழுதினும் இத்தகு கருவி பயன்படலாம். பகற்பொழுதில் கதிரொளியிருக்கும் போது நிழல் விழுவதனடிப்படையிலும் காலக்கணிப்பு நிகழும் வாய்ப்பை அறியமுடிகிறது. இரு கோல் நடப்பெற்று, நடுப்பகலில் நிழல் ஒருபுறம் சாயாது அமைகின்றது.

மாதிரம்
விரிகதிர் பரப்பிய வியல்வாய் மண்டிலம்
இருகோல் குறிநிலை வழுக்காது குடக்கு ஏர்பு
ஒருதிறம் சாரா அரைநாள் அமையத்து.. -நெடுநல். 72-75

ஒவ்வொரு இல்லமும் இத்தகு வாய்ப்பைப் பெற்றிருந்தது என்று கருத இயலாவிடினும், அரசர்க்கு, வேதாளிகர், இவ்வேதேனும் முறையடிப்படையில் நாழிகையைத் தெரிவிக்கின்றனர்.

சூதர் வாழ்த்த மாகதர் நுவல
வேதாளிகரொடு நாழிகை இசைப்ப.. -மதுரை. 670. 71

சாதாரணக்குடிகட்கு, பொதுமக்கட்கு இயற்கைப் பொருட்களே காலத்தை உணர்த்தியிருக்க வேண்டும். கோழிகூவல் விடியலையும் முல்லை (பித்திகம்) மலர்ச்சி மாலைப்பொழுதையும் தெரிவித்தமை சான்றாகும்.

பொறிமயிர் வாரணம் வைகறை இயம்ப.. -மதுரை. 674
பிடகை பெய்த

செவ்வி அரும்பின் பைங்காற் பித்திகத்து
அவ் இதழ் அவிழ்பதம் கமழ பொழுது அறிந்து -நெடுநல். 39-44.

அன்றியும், 'மறைந்த ஒழுக்கத்து ஓரையும் நாளும்' (தொல். பொருள். 133) என்பதில் மற்றொரு காலக்கணிப்பு நிலை இருந்தமை சுட்டுப்பெறுகின்றது.

நாளும் கோளும்

நாட்கள், நாண்மீனால் கணக்கிடப்படுகின்றன எனவும், 'ஏழுநாட்கள்' எனும் காலத்தொகுதி (வாரம்/கிழமை) கதிர், திங்களாகியவற்றுடன் வானூர் கோள்களால் கணக்கிடப்படுகின்றது எனவும் கருதுதல் பொதுமையும் தெளிவுமாகும்.[10] ஆயின்,

நாள் கோள் திங்கள் ஞாயிறு கனை அழல்.. -பதிற் 14.3

என்ற கோட்குறிப்பு வரினும், வார நாட்கள் பற்றிய தெளிவான வரையறையும் பெயர்க்குறிப்பும் தொகைபாட்டில் காணப்பெறவில்லை. கோள்களில் வெள்ளி (வெண்மீன்) பன்முறை வானிலையில் குறிபெறுகின்றது. வார நாள் நிலையிலில்லை.

வறிது வடக்கு இறைஞ்சிய சீர் சால் வெள்ளி
பயங்கெழு பொழுதொடு ஆநியம் நிற்ப -பதிற். 24:23

வசையில் புகழ் வயங்கு விண்மீன் -பட்டினப் . 1

சனி, மைம்மீன் எனவும், செவ்வாய் செம்மீன் எனவும் குறிக்கப்படுகின்றன.

மைம்மீன் புகையினும் தூமந் தோன்றினும்
தென்திசை மருங்கின் வெள்ளி ஓடினும் -புறம் 117: 1-2

முந்நீர் நாப்பண் தீயில் சுடர் போல
செம்மீன் இமைக்கும் மாக விசும்பின்.. -புறம் 60: 1-2

ஒரு நாள், இருநாள், பலநாள் என்ற எண் குறிப்புக் காணப்படுவது[11]

பொதுமையாயினும் அருகி மூன்று, ஆறு, ஏழு, எட்டு நாட்குறிப்பு அமைவது சிந்திக்கத்தக்கது.[12] இவை ஒரு எண் தொகுதியே தவிர, ஏழு என்பது கூட வாரக்குறிப்பு ஆவது புலப்பட்டிலது.

கழுநீர் கொண்ட எழுநாள் அந்தி
ஆடுதுவன்று விழவின் நாடு ஆர்த்தன்றே.. -மதுரை 427-428

அஞ்சினம், எழுநாள் வந்தன்று இன்றே.. -புறம். 229. 17

எனவே 'கோள்' அடிப்படையிலான 'வார'க்குறிப்பு பெறப்படவியல வில்லை. மேலும், வாரம் என்பது இயற்கையான பாகுபாடன்று செயற்கைப் பாகுபாடு எனும் கருத்தும் உன்னத்தக்கது.[13] சிலப்பதிகாரமே வெள்ளி வாரம் (23,135) என்ற குறிப்பைத் தருகிறது.

திங்கள்

சொல்நிலை பற்றியே, திங்கள் என்பது வானூர்மதியை அடிப்படையாகக் கொண்டு கணக்கிடப்படும் 'மாசம்' (மாதம்) எனும் காலப் பகுதி என உணரலாம். ஆனால் கதிர், திங்கள் இவை தனித்தும், இணைந்து மூன்றாம் வகையிலும் வெவ்வேறுபட்ட நிலையிலுள்ள காலக் கணிப்பு உலகளாவிய நிலையில் அமைவதாகத் தெரிகிறது.[14]

பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் தை, மாசி, பங்குனி ஆகிய மூன்று திங்களின் பெயர் புலப்படுகின்றது.

தைஇத் திங்கட் தண்கயம் போல.. -புறம் 70.6

தைஇ நின்ற தண்பெயற் கடைநாள்.. -அகம் 24.5

பகல்நீடு ஆகாது இரவுப்பொழுது பெருகி
மாசிநின்ற மாகூர்த் திங்கள்
பனிச்சுரம் படரும் பாண்மகள் உவப்ப.. -பதிற் 59: 1.3

உருவ வெண்மணன் முருகு நாறு தண்பொழிற்
பங்குனி முயக்கங் கழிந்த வழிநாள்.. -அகம் 137: 8-9

பங்குனி உயர் அழுவத்து... -புறம் 229.5

பிறையாகத் தோன்றி வளர்ந்து முழு நிலவாகி, பின்பு தேய்ந்து மறையும்

திங்களின் தன்மை,[15] அம்முழுக் காலப்பகுதியை ஒரு காலக்குறிப்பாகக் கணித்துக் கொள்ளக் களம் வழங்கியுள்ளது. வளரும் நாள் எத்தனை, தேயும் நாள் எத்தனை எனக் கூறாத போதும், முன் (அடிக்குறிப்பு 12இல்) சுட்டிய 'எண் நாள் திங்கள்' என்பதில் ஒரு கணக்கீடு புலப்படுகின்றது. வளர்ச்சி அல்லது தேய்வின் சுமாரான நடுப்பகுதியை அது சுட்டுகின்றது. காருவா (அமாவாசை) ஏற்பட்டுப் பதினைந்தாம் நாள் உவாமதி (முழுநிலவு) உருவாகிப் பின்பு பதினான்கு நாட்கள் தேய்ந்து மறைகின்றது. இவ் 29 நாட்களுள் 27 நாட்கள் ஒளியுடனும் இருநாட்கள் ஒளியற்றும் அமைகின்றன.

இதில் இருவகை மாதக்கணிப்பு தென்படுகின்றது. ஒன்று நாண்மீனடிப் படையில் திங்களின் ஒளிநாள் அடிப்படையிலான 27 நாள் மாதம்; மற்றொன்று திங்களின் தேய்தல் பிறத்தல் அடிப்படையிலான 29 நாள் மாதம்.

திங்களும் விண்மீனும் இணைந்து பெறப்பட்ட இந்த மாதக் கணிப்பு பிறை தோன்றலை மாதத் தொடக்கமாகவோ, முழுநிலவினை அத்தொடக்கமாகவோ, நிலவில்லாத நாளை (காருவா) அதே தொடக்கமாகவோ கொண்டிருக்க முடியும். இவற்றுள் நிலவில்லாத நாளைத் திங்களின் முதல் நாளன்று என விளக்கலாம் போலும்[16] இருள் மதிபோலப் பகைவர் கெடுக எனும் கருத்து இதனை ஆக்கும்.

> குடமுதல் தோன்றிய தொன்று தொழு பிறையின்
> வழிவழி சிறக்க நின் வலம்படு கொற்றம்
> குணமுதல் தோன்றிய ஆர்இருள் மதியின்
> தேய்வன கெடுகநின் தெவ்வர் ஆக்கம்.. -மதுரை 193-196

பிறையில் மாதத் தொடக்கம் அமைய வாய்ப்பு இருக்கலாம்.[17] பிறை தொழுவதற்குரியது தொழத்தக்கது என்ற மேற்படி அடிகளே இதை உணர்த்தப் போதுமானது. ஆனால் தமிழிலக்கியக் குறிப்புகளில் முழுமதிநாள் தான் மாதத்தின் முதல்நாள் போலும் என்ற கருத்துப் படிந்துள்ளது.

முழுநிலவு நாள் 'பெருநாள்' எனச் சிறப்பிக்கப்பெறுகின்றது; தலைவன் முழுமதியாகக் காட்டப்படுகின்றான்.

> உலவுத்தலை வந்த பெருநாள் அமையத்து... -புறம் 65.6

> திங்கள்
> நாள் நிறை மதியத்து அனையை.. -புறம் 102.6-7

மேலும் பாரி மகளிர் கூற்றில் 'அற்றைத் திங்கள் அவ்வெண்ணிலவில்' எனவும்,

'இற்றைத் திங்கள் இவ்வெண்ணிலவில்' எனவும் (புறம்.112:1-3) திங்களும் முழுநிலாவும் இணையுறுகின்றன.

பிற இரவுகளை விட ஒளிநிறைந்த இரவாக (பகல் போல) இருத்தலும், கதிர் மறைந்ததும் எதிர்திசையில் முழுமதி தோன்றுவதும் அதனையே விழா நாளாகவும் முதல் நாளாகவும் கொள்ள இடம் தரலாம்.

ஒண் சுடர் உருப்பு ஒளி மழுங்க சினம் தணிந்து
சென்ற ஞாயிறு நன்பகற் கொண்டு
குடமுதல் குன்றம் சேர, குணமுதல்
நாள் முதிர் மதியம் தோன்றி நிலாவிரிபு
பகல் உரு உற்ற இரவு வர... - மதுரை 545-549

மேலும், சூரியமாதம் எனத்தக்க கருத்தும் ஒருபால் பழந்தமிழில் அமைந்தது புலப்படுகின்றது. 'ஆடு இயல் அழல் குட்டத்து...' (புறம் 229) எனத் தொடங்கும் பாடல், 'ஆடு' என்பதால் மேடராசியைக் காட்டுவதாக உரைக்குறிப்புப் பெறுவது சுட்டத்தக்கது. இந்தியாவின் பழைய காலக்கணிப்பு முறை இந்நிலை பெறுவதாகத் தெரிகிறது.[18]

வார எண்ணிக்கை அடிப்படையில் திங்கள் பாகுபாடு பற்றிய குறிப்பும் காணப்பெறவில்லை.

நின் நாள் திங்கள் அனைய.. -பதிற். 90-51

என்ற வாழ்த்து அமைவதால், நாளுக்கும் திங்களுக்கும் இடையே வேறு செயற்கைப் பகுப்பு அமைவது புலப்பட்டிலது.

யாண்டு

இத்தனை நாட்கள் ஓர்யாண்டாகுமெனவோ, இத்தனை திங்கள் அதன்கண் அமையுமெனவோ வரையறுத்த தெளிவான குறிப்புகள் காணப்பெறவில்லை, எனினும்,

நின்... திங்கள்
யாண்டு ஓரனைய ஆக.. -பதிற். 90: 1-2

என்பதால் பிண்டப் பொருளும் பிண்டித்த பொருளும் புலப்படுகின்றன. எனவே 'திங்களடிப்படையாண்டு' என்ற பாகுபாடு அமைந்தமை தெரியவருகிறது. மேலும், ஏற்கனவே சுட்டிய வண்ணம் பருவங்களாலான யாண்டு (seasonal year) தொல்காப்பியக் களத்திலேயே உள்ளதாகின்றது. எனினும் இன்றையது போன்ற ஒரு

முழுமையான நாட்காட்டி பற்றிய குறிப்பு கிடைத்திலது அன்றியும், 'காரும் மாலையும் முல்லை' என்றதன் துணைக்கொண்டு, நாளின் தொடக்கம் மாலையாகக் கணிக்கப் பெற்றது போல அதே நூற்பாவின் துணையுடன், யாண்டின் தொடக்கம் 'கார்' எனக் கொள்ள இடமமைகின்றது.[19]

ஆண்டுகளின் தொகுதியை அறுபது எனவோ நூறு எனவோ கொள்ளும் பாங்கும் காணப்படவில்லை.[20] எண்ணிக்கை சுட்டப்பெற்று 'யாண்டு மூன்று இறவாது' எனத் தொல்காப்பியத்திலும் (தொல். பொருள். 186), பல ஆண்டு என, வரையறுக்கப்படாது, சங்க இலக்கியத்திலும் அமைகின்றன.

வாழும் நாளோடு யாண்டு பல உண்மையின்.. -புறம் 159.1

யாண்டு பல ஆக நரை இல ஆகுதல்.. -புறம் 191.1

பெருஞ்சோறு பயந்து பல் யாண்டு புரந்த.. -புறம் 220.1

மற்றும், யாண்டுகளாலானது ஊழி எனவும் ஊழிகளாலானது வெள்ளம் எனவும் வரையில்லாத கணக்கீடு தென்படுகின்றது; அருகி 'ஆயிரம்' என எண்ணிக்கையும் உட்பட்டது.

நின்...
.... யாண்டே
ஊழி அனைய ஆக ஊழி
வெள்ள வரம்பின ஆக... - பதிற்.90,1-4

ஆயிர வெள்ள ஊழி
வாழி ஆத வாழிய பலவே... -பதிற் 63.20

நன் பல்ஊழி நடுவுநின்று ஒழுக.. -பதிற். 89.8

வியாழவட்ட அடிப்படையில் அறுபதாகப் பிரித்தலும் பெயர் வழங்குதலும் (பார்க்க. தமிழ் லெக்சிகன், தொகுதி VI 19822, பக் 3523-2 4) பிற மரபு புகுதலாகும்.

தொகுப்புரை

தமிழரின் காலக் கணிப்புமுறை தொல்காப்பியத்திற்கு முந்திய பழைமையுடையது. நாள், திங்கள், யாண்டு எனும் குறிப்பு அங்கமைகின்றது. அவற்றின் இன்றைய பெயர் நிலைகள் இல்லை. மாலை முதலிய நாளின் கூறுபாடும், கார் முதலிய காலப் பாகுபாடும் அங்கு உண்டு. மாலை நாளின் தொடக்கமாகவும், கார் யாண்டின் தொடக்கமாகவும்

கணக்கீடு செய்யப் பெற்றமையை உணர முடிகின்றது.

விண்மீனில் குறிப்பிட்ட சிலவற்றின் அடிப்படையில் நாள் அமைவதும், மதியின் தோற்றம் வளர்ச்சி தேய்வின் அடிப்படையில் திங்கள் அளவிடப்படுவதும் சங்க இலக்கியத்தில் புலப்படும் ஒரு சில நாள், திங்கட் பெயர்கள் இங்குக் கிடைப்பது, தொல்காப்பிய (புணர்ச்சி) விதிச் சூழலின் சுட்டுக்கு ஏற்பவே அமைகின்றன. முழுநிலவு நாள் திங்கள் தொடக்கமாவதும் தெரிகிறது.

நாளின் கூறுபாடு, கன்னல், நாழிகை வழி உணரப்படுவது சங்க இலக்கியக் களனில் விளங்கும். தொல்காப்பியத்தின் நொடி மாத்திரை என்பதில் குறுகிய கால அளவு (unit of time) புலப்படுகின்றது.

வாரம் என்ற கருத்து வெளிப்படவில்லை. திங்களை ஆக்கும் நாளின் எண்ணிக்கையை உய்த்துணர முடிவது போல, யாண்டை ஆக்கும் திங்கள்களின் எண்ணிக்கை பெறப்படவில்லை.

யாண்டுகளின் தொகுதி ஊழி, வெள்ளம் என வருவது காலக்கணிப்புக்கு உட்படாத தனித்தன்மை பெறுகின்றது.

அடிக்குறிப்பு

1. Calendar, a word derived from the Latin Kalendae (calends), literally, the day on which the accounts are due. Encyclopaedia Britanica, Vol.4, 1972, p. 611.

2. The term 'calendar' derives from the Latin word Kalendae, which designates the first day of the month in Roman times. Encyclopaedia Americana, Vol 5, 1969, p. 184.

3. கோளறு பதிகம் தான் முதன்முதலாக, ஏழுநாள் பெயர்ப் பட்டியலைத் தருவதாகத் தோன்றுகின்றது.

'வேயுறு தோளி பங்கன்...

. . . . .

'ஞாயிறு திங்கள் செவ்வாய் புதன் வியாழன் வெள்ளி சனி பாம்பிரண்டுமுடனே

ஆசறு நல்ல நல்ல அவை நல்ல நல்ல அடியாரவர்க்கு மிகவே'

'திருஞான சம்பந்த சுவாமிகள் தேவாரம், தலமுறை, குமர குருபர சுவாமிகள் மடம்', 1971, ப. 729.

4. அழல் எனக் கார்த்திகை தரப்படுவதான புறம் 229 இல், மேலும் பல

நாண்மீன்களை உரையாசிரியர் இனம் காட்டுவார். அவை அனுடநாள், புனர்பூசம், உத்திரம், மூலம், மிருகசீரிடம் என்பன. பார்க்க: புறம் 229 உரை (உ. வே. சா. பதிப்பு, சென்னை, 1971, ப. 399.)

5. செம்மீன் செவ்வாய் மீன் (Mars) எனவும் காட்டப்படுகிறது (மேற்படி பக். 146-147).

6. The Tamil people reckoned the time of their solar day in times of yore from meridian to meridian, and not from sun rise to sun rise - The Papers of Dr. Navalar Somasundara Bharathiyar,Navalar Puthaka Nilayam, Madurai, 1967, p. 135.

7. For practical purposes, e.g., for reckoning the commencement of sabbaths, the day begins at sunset: but the calendar day of 24 hours always begins at 6 p.m. Encyclopaedia Britannica, Vol 4, p. 623.

8. The first day of the month (noumemia) officially began at sunset, but was ordinarily reckoned from the following dawn.
Encyclopaedia Britannica, Vol 4, p. 625.

9. ழ ட மாற்றம் தனியாய்வுக்குரியது. நாழி எனும் அளவுப்பெயர் புணர்ச்சியில் நாழி + உரி = நாடுரி என வருவது தொல்காப்பியத்தில் சுட்டப்படுவதில் ழ ட தொடர்பு புலப்படுகிறது.

10. In most languages the names of the days of the week are associated with the 7 moving celestial objects that were known to the ancients; the Sun, the Moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus and Saturn. Encyclopaedia Americana, Vol 5. p. 185.

11. பார்க்க :
ஒருநாள் செல்லலம் இருநாள் செல்லலம்
பலநாள் பயின்று பலரொடு செல்லினும்
தலைநாள் போன்ற விருப்பினன் மாதோ.. -புறம் 101.1-3

12. பார்க்க : முந்நாளல்லது துணையின்று கழியாது.. -தொல். பொருள். 120
பூப்பின் புறப்பாடு ஈராறு நாளும்... -தொல். பொருள். 185
அறையும் பொறையும் மணந்த தலைய
எண்நாள் திங்கள் அனைய கொடுங்கரை.. -புறம் 18:1-2
எண்நாள் திங்கள் வடிவிற்றாகி
அண்நா இல்லா அமைவரு வறுவாய்.. -பொருந 11-12

இவற்றுள் பின்னைய இரண்டும் தன்மதியின் பிறைவளர்ச்சியைச் சுட்டுவன.

13. The week is another calendar unit that is in use today in almost all civilized nations. Its length of 7 days relates it to the phases of the moon, but in reality it is an artificial unit of time. Encyclopaedia Americana, Vol 5, p. 185.

14. சாந்திர மாதம்.. சந்திரகதியைக் கொண்டளவிடப்படும் பன்னிரு மாதங்கள் (தமிழ் லெக்சிகன், தொகுதி III, 1982 ப.1371) சௌரமாசம் - சூரிய கதியினால் ஏற்படும் மாதம் (மேற்படி. ப.1682). A lunar month is the time it takes the moon to complete a cycle of phases (I synodical revolution of the moon . . . . Three basic kinds of calendars have been developed by man. There are the lunar, lunisolar, and solar calendars. Encyclopaedia Americana, Vol 5, p. 184, 185.

15. பிறை பிறந்தன்ன பின் ஏந்து கவைக் கடை -பெரும். 11

அவ்வாய் வளர்பிறை சூடிச் செவ்வாய்
அந்தி வானத்து ஆடு மழை கடுப்ப.. -பெரும். 412

தேய்தல் உண்மையும் பெருகல் உண்மையும்
மாய்தல் உண்மையும் பிறத்தல் உண்மையும்
அறியா தோரை அறியக் காட்டி
திங்கள் புத்தேள் திரிதரும் உலகத்து -புறம் 27.11-14

16. காருவா மாதத் தொடக்கமாக உலகளாவிய நிலையில் அமையலாம் என்பது வேறுபாடு. The oldest kind of calendar, and formerly the most widely used, is the lunar calendar. In this calendar, the civil month is approximately the same length as the actual lunar month, and the first day of each civil month is approximately the day on which new moon occurs. Encyclopaedia Americana, Vol 5, p. 185.

17. The fixed calendar is not used for religious purposes by the muslims. The religious month starts when the crescent of the new moon appears. This occurrence is usually 2 days after the occurrence of the new moon according to the fixed lunar calendar. Encyclopaedia Americana, Vol 5, p. 188.

18. See : 'The Sanskrit names of zodiacal signs (rasi) are: Mesha (Aries)... In the Malayalam country, the names of the months are borrowed

from the names of the zodiacal constellations in which the sun is situated. Encyclopaedia Britannica, Vol 4, p. 621

19. யாண்டு (ஆண்டு) என்பதைத் தரும் 'வருஷம்' என்ற சொல், வர்ஷ என்பதால் கார்காலம் மழை/மாரி என்பதைக் குறிப்பதும் எண்ணத்தக்கது (பார்க்க. தமிழ் லெக்சிகன், தொகுதி VI, பக் 3523- 24), கார் காலம் 'ஐப்பசி' யாக இன்று அமைவதைக் கருதலாம் எனின் ஆண்டுத் தொடக்கத்தையோ, சித்திரையோ, ஆவணியோவாக அமையும் இன்றைய நிலையை மறு ஆய்வுக்கு உட்படுத்த வேண்டும்.

20. பதிற்றுப்பத்தில் அரசர்களின் ஆட்சி யாண்டுகளின் எண்ணிக்கை தரப்படுகின்றது. சான்று

இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதன் ஐம்பத்து எட்டு யாண்டு
வீற்றிருந்தான் (இரண்டாம் பத்து);
கடல் பிறக்கு ஓட்டிய செங்குட்டுவன் ஐம்பத்தையாண்டு
வீற்றிருந்தான். (ஐந்தாம் பத்து)

துணைநூற் பட்டியல்

1. *Encyclopaedia Britannica*, (1972), William Benton, Chicago.

2. *Encyclopaedia Americana*, (1969), Americana Corporation, New York.

3. *The Papers of Dr. Navalar Somamundara Bharathiar*, (1967), Navalar Puthaka Nilayam, Madurai.

77

தமிழ் இலக்கியமும் தொல் அறிவியலும்

ச. பரிமளா

உலகில் தோன்றிய பழங்குடிகளில் ஒன்று என்னும் பெருமைபெற்ற நம் பண்டைத் தமிழர்களது அறிவியல் வளர்ச்சி, அவர்தம் இலக்கியப் படைப்புக்களின் வழியே வெளிப்படுவது கண்கூடு. துறை துறையாகச் சிந்தித்து, இவ்வுலக மாந்தர் நெறி பிறழாது வாழ்வதற்கு நம் தமிழ்ச் சான்றோர்கள் நமக்கு அளித்திட்ட இலக்கியச் செல்வங்களே, கலைபொதி கருவூலமாய், ஆழ்ந்த அறிவியல் செய்திகளையும் நமக்கு அள்ளித் தருகின்றன. ஏறத்தாழ ஈராயிரம் ஆண்டுகட்கு முன்பு எழுந்ததெனக் கூறப்படும் இத் தமிழ் இலக்கியங்களில் செந்தமிழ்ச் சான்றோர்கள், கற்பனை வளத்துடன், இயற்கையின் சூழலை உற்றுநோக்கித் தாம் கண்டுணர்ந்த உண்மைகளைத் தத்தம் பாடல்களில் பொதிந்து வைத்துள்ளனர். இயல், இசை, நாடகம் என்னும் கலைத்துறைகளில் மட்டுமல்லாது, வாணிகக்கலை, போர்க்கலை, வானநூற்கலை, மருத்துவக்கலை, கட்டிடக்கலை, சிற்பக்கலை, ஓவியக்கலை, நகரமைப்புக்கலை போன்ற பல்வேறு துறைகளில் சிறப்புற்று விளங்கியதை நாம் ஒரு சில எடுத்துக்காட்டுகளால் அறியலாம்.

வேளாண்மை, உயிரியல், கணிதவியல், தாவரவியல், கடலுயிரியல், மருந்தியல் போன்ற பலதுறைகளில் பண்டைத் தமிழர்கள் அறிந்திருந்த அனுபவத்தால் பயன்படுத்தி வந்த பல அரிய செய்திகள் இன்றைய அறிவியல் ஆய்வுகளுக்கு உட்படுத்த வேண்டிய உண்மைச் செய்திகளாக அமைந்துள்ளன.

கடலுயிரியல் (Marine Biology)

கடலில் வாழ்கின்ற உயிரினங்களைப் பற்றி இன்று நாம் அறிந்து கொள்ளப் பல அறிவியல் நூல்கள் பயன்பட்டாலும், தமிழ் இலக்கியங்கள் அவற்றிற்கேயுரிய வகையில் அக்காலத்தில் வாழ்ந்த பல வகையான கடலுயிரினங்களைப் பற்றிக் கூறியுள்ளன.

புகழ்மலி சிறப்பின் கொற்கை முன்துறை
அவிர்கதிர் முத்தமொடு வலம்புரிச் சொரிந்து

என்னும் அகநானூற்றுப் (201:4-5) பாடல் அடிகளும்,

முழங்குகடல் தந்த விளங்கு கதிர்முத்தம்
அரம் போழ்ந்து அறுத்த கண்நேர் இலங்குவளை

என்னும் மதுரைக்காஞ்சிப் பாடல் (315-316) அடிகளும், புகழ்மிக்க கொற்கை நகரின் ஒளிவீசும் முத்துக்களையும், வலம்புரிச் சங்குகளையும், அரம் கொண்டு அறுக்கப்பட்ட சங்கு வளையல்களைப் பற்றியும் கூறுகின்றன.

முத்தும், சங்கும் அணிமணிகளுக்கேயுரிய அழகுப் பொருள்களாகப் பயன்படுவது மட்டுமன்றி, அரிய மருத்துவக்குணம் கொண்ட மருந்துப் பொருட்களாகவும் திகழ்ந்தன என்பதைச் சித்த மருத்துவ நூல்கள் பகர்கின்றன.

கசிவா மிரத்த பித்தங் கண்ணோய்களேகும்
பசியாறும் வாதம் பறக்கு - மிசிவுடனே
தங்கு முளை விரணந் தானகலுமே வெள்ளைச்
சங்கமது வுண்டாயிற்றான்

என்னும் (குணபாடம், 1962) பாடல் அடிகள் வெண்சங்குப் பற்பத்தினால் தீரும் நோய்களைப் பட்டியலிடுகின்றன.

அத்திசுரம் சோபையருசி தூர்ப்பலம் கண்ணோய்
பித்துவிடஞ் சீதளநோய் பேசுகபம் - சுத்தத்
தயிரிய நட்டத்தோடு தாதுநட்டமும் போம்
உயிருறு முத்திருந்தா லோது

என்னும் பாடலடிகள் முத்துப்பற்பம் போக்கிடும் நோய்களைக் குறித்துக் கூறுகின்றன.

இவ்வாறு, கடலுயிரினங்களைப் பற்றிய பல செய்திகள் சங்ககால இலக்கியங்கள், பிற்கால இலக்கியங்கள் மற்றும் சித்தர் நூல்களிலிருந்து நமக்குக் கிடைக்கின்றன. இறால், நண்டு, பலவகை மீன்கள், ஆமை, திமிங்கலம் போன்ற பல்வேறு கடலுயிரினங்களைப் பற்றியும் அவற்றின் அரிய மருத்துவக் குணங்களைக் குறித்தும் பல செய்திகள் நமக்கு இவ்விலக்கியங்கள் வாயிலாகவே தெரிய வருகின்றன எனில் அது மிகையன்று.

வானவியல் (Astronomy)

வானவியல் பற்றிய ஆய்வுகளுக்கு இக்காலத்தில் செயற்கைக் கோள்களும், ஆற்றல் வாய்ந்த தொலைநோக்கிகளும் பயன்பட்டு வருகின்றன. ஆனால் நவீன தொழில் நுட்பம் ஏதுமில்லாத அக்காலக்கட்டத்தில் கண்டறியப்பட்ட பல உண்மைகள் நம்மை வியப்பில் ஆழ்த்துவன எனலாம்.

வடமீன்புரையும் கற்பின் - என்று புறநானூறும் (122:8),

வடமீன்போல் தொழுதேத்த
வயங்கிய கற்பினாள் - என்று கலித்தொகையும் (1:21),

பெருநல் வானத்து வடவயின் விளங்கும்
சிறுமீன்புரையும் கற்பின் - என்று பெரும்பாணாற்றுப்படையும் (302-303)

காட்டும் ஆதாரங்கள் "North star" என்பதைப்பற்றிச் சங்க காலத்திலேயே தமிழர்கள் அறிந்திருந்ததை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இவ்விண்மீனையே சாலினி என்கிற 'அருந்ததியாகிய' கடவுள் விண்மீனாகச் சங்க இலக்கியங்கள் கூறுகின்றன.

வடவயின் விளங்கால் உறைஎழு மகளிருள்
கடவுளொரு மீன் சாலினி

என்ற பரிபாடல் (5: 43-44). அடிகள், பண்டைத்தமிழர்கள் "Ursa Major" என்னும் விண்மீன் தொகுதியில் உள்ள ஏழு விண்மீன்களை ஏழு பத்தினிக் கடவுளராக வணங்கி வழிபட்டனர் என்றுரைக்கின்றது. இவ்விண்மீன் கூட்டத்தையே இன்று 'சப்தரிஷி மண்டலம்' என்று அழைக்கின்றோம்.

மேலும், எருதுவடிவ ரிஷபராசி (Taurus)யின் ஒரு பகுதியாகத் திகழும் ரோகிணி (Aldeberan), தன் கணவன் சந்திரனோடு நிலைபெற்று இணைந்து விளங்கும் ஓவியம் - தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியனின் அரண்மனைமேல் விதானத்தில் தீட்டப் பெற்றிருந்ததாக நெடுநல்வாடை சுட்டுகின்றது.

இவ்வாறு வானவியல் குறித்துத் தமிழ் இலக்கியங்கள் கூறும் பிற செய்திகள் இன்றைய அறிவியல் தமிழுக்கு அணிகூட்டுவதுடன், செறிவூட்டும் அறிவியல் ஆய்வுக்கு வழிவகுக்கின்றன எனலாம்.

புவியியல் (Geography)

பண்டைத் தமிழ் இலக்கியங்களில் புவியியல் சார்ந்த கருத்துகளும் இடம்

பெற்றுள்ளன. கோள்கள் உருண்டை வடிவானவை என்பதும், அவை சூரியனைச் சுற்றி அமைந்துள்ளன என்பதும்,

வானிற விசும்பிற் கோள்மீன் சூழ்ந்த
விளங்குகதிர் ஞாயிறு (சிறுபாணாற்றுப்படை: 242-243)

என்னும் பாடல் அடிகளால் மெய்ப்பிக்கப்படுகின்றன.

பவ்வமு உடுத்த இப்பயம் கெழு மாநிலம் (புறநானூறு : 58: 22)

என்னும் பாடல் அடிகள் இவ்வுலகமானது நீர் சூழ்ந்தது என்பதைக் குறிக்கின்றது.

வடாஅது பனிபடு நெடுவரை வடக்கும்
குணாஅது கரைபொரு தொடு கடற்குணக்கும்
குடாஅது தொன்று முதிர் பவ்வத்தின் குடக்கும் (புறநானூறு: 6:1-3)

என்னும் பாடல், வடக்கே பனிமலை எல்லை என்றும்; குணகடல் கரையோரங்களில் ஆழமற்றது என்றும், குடகடல் கரையிலேயே ஆழம்மிகுந்த முதிர்பவ்வம் என்னும் உண்மைகளை உரைக்கின்றது. மேலும் மண்ணின் தன்மைகளையும், மண்வளத்தையும் அறிந்திடக் கீழ்வரும் பல பாடல் அடிகள் உதவுகின்றன.

கீழது முப்புணர் அடுக்கிய முறை முதற்கட்டின்
நீர்நிலை நிவப்பின் கீழுமேல (புறநானூறு 6:5-6)

உறும் இடத்து உதவாது உவர்நிலைம் ஊட்டியும்

(புறநானூறு.142:2)

அரக்கத்தன்ன நுண்மணல் (பதிற்றுப்பத்து 30:27)

தீம்நீர்க் கான்யாற்று அவிர்அறல் போன்றே (அகநானூறு 117:19)

முள் ளெயிற்றுத் துவர் வாய் (குறுந்தொகை 26:6)

கணிதவியல் (Mathematics)

கணக்கியலின் அடிப்படையாகத் திகழும் எண்ணும் சுழியும் நம்மிடையே பிறந்தன என்பது அறிஞர் பெருமக்களின் கூற்று. “கட்டடக்கலையே கணக்கியலின் உச்சி” என்ற கூற்றும் பலருக்குத் தெரிந்திருக்கலாம். தமிழ் நாட்டிலுள்ள பல கோயில்களின் வடிவமைப்பு இன்று அயல்நாட்டுக் கட்டடக்கலை வல்லுநர்களை நம் நாட்டிற்கு ஈர்த்துக் கொண்டிருக்கின்றன.

ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னர்க் கட்டப்பட்ட தஞ்சைப் பெரிய கோவிலும், காவிரியின் குறுக்கே சோழன் கட்டிய கல்லணையின் நேர்த்தியும் அக்காலக் கட்டடக்கலை வல்லுநர்களின் கணித அறிவின் செயல்திறனை இன்றளவும் பேசி நிற்கின்றன. நாடுகள், நகரங்கள், வீடுகள், மன்றங்கள், மற்றும் கோயில்கள் இவற்றுடன் மரக்கலம், விண்கலம் போன்ற பயணச் சாதனங்களையும் பற்றி நாம் அறிந்துகொள்ள இலக்கியப் பாடல்களே சான்றளிக்கின்றன. மயன் என்னும் பண்டைய சிற்பி படைத்தளித்த "மரக்கலச் செந்நூல்" "விண்கலச் செந்நூல்" என்னும் இரு நூல்களைப் பற்றிய செய்திகள் இருக்கின்றன. 'ஏரம்பம்' "ஓரம்பம்" என்னும் கணித நூல் சுவடிகள் முன்னர் இருந்ததாகச் செய்திகள் உள்ளன. கால், அரை முதலிய ஏகதேச எண்கள், இவற்றின் குறியீடுகள், பேரெண்கள், சங்கம் போன்ற பல செய்திகளை நாம் அறிவதற்கும் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களே துணையாகின்றன.

பறவையியல் (Ornithology)

தமிழ் இலக்கியங்களில், நாரை, கொக்கு, குருகு, அன்னம், சிரல், கணந்துள், புறா, போகில், கானக்கோழி, இதல், மயில், குயில், குக்கில் காரி, வங்கா, செந்தார்க்கிளி, வானம்பாடி, முதுக்குறை குருவி, காக்கை, கூகை, எழால், கழுகு, பருந்து என்பன போன்ற பறவைகளைப் பற்றிய பல செய்திகளைப் பரவலாகக் காண முடிகின்றது.

பறவை நூலறிவோடு, இலக்கியங்களில் கூறப்பட்டுள்ள செய்திகளை ஆராயப்புகின், அவை பல உண்மைச் செய்திகளையும், இயற்கைச் செய்திகளையும் எடுத்தியம்புவது கண்கூடு.

நந்து நாரையொடு செவ்வரியுகளும்
கழனி வாயிற் பழனப்படப்பை -

என்ற பதிற்றுப்பத்துப் (23:21-22) பாடல் அடிகள் நந்து நாரை, அதாவது "நத்தை குத்தி நாரை"யானது, நத்தைகளை அலகால் நசுக்கியோ அல்லது மூடிகளை உடைத்தோ உண்ணும் உணவுப் பழக்கமுடையவை என்று கூறுகிறது. இதனையே பறவை நூல் அறிஞர்களும் கூறியுள்ளமை இங்கு நோக்கத்தக்கது. வலசை போகும் புள்ளினங்கள் (Migration of Birds) குறித்து நம் சங்க இலக்கியங்களில் சில குறிப்புகள் உள்ளன.

அழாஅம் உறைதலும் உரியம் பராரை
அலங்கல் அஞ்சினைக் குடம்பை புல்லெனப்
புலம்பெயர் மருங்கில் புள்ளெழுந்தாங்கு
மெய்யிவ ணொழியப் போகி அவர்
செய்வினை மருங்கில் செலீஇயரென் உயிரே (அகநானூறு-113)

என்னும் பாடல் பெரிய கிளைகளில் கட்டியிருந்த கூடுகள் புல்லெனப் போகும்படி நெடும் பயணம் சென்ற பறவைகள் என்று கூறப்பட்டிருப்பதால் சங்கத் தமிழர்கள், பறவைகள் ஓரிடத்திலிருந்து மற்றொரு இடத்திற்குப் பயணம் செல்வதை அன்றே அறிந்து வைத்திருந்தனர் என்பதை நமக்கு உணர்த்துகிறது. மேலும் புறாக்களைப் பற்றிக் கூறும்போது கீழ்வரும் பாடல் அடிகள்,

மனையுறை புறவின் செங்கால் பேடைக்
காமர் துணையொடு சேவல் சேர
புலம்பின்று எழுதரு புன்கண் மாலை (நற்றிணை - 162: 1-3)

இட்டிகை நெடுஞ்சுவர் விட்டம் வீழ்ந்தென
மணிப்புறாத் துறந்த மரஞ்சோர் மாடத்து (அகநானூறு-167:13-14)

பொறித்த போலும் புள்ளி யெருத்திற்
புன்புறப் புறவின் கணநிரை யலற (பதிற்றுப்பத்து- 39:11)

கருங்கைக் கொல்லன் இரும்புவிசைத் தெறிந்த
கூடத் திண்ணிசை வெரீஇ மாடத்து
இறையுறை புறவின் செங்காற்சேவல்
இன்றுயில் இரியும் பொன் துஞ்சுவியனகர்"
(பெரும்பாணாற்றுப்படை - 437 - 440)

மாடப்புறா, மணிப்புறா, மனைப்புறா, சாம்பற்புறா என்று பல வகையான புறாக்களைக் குறித்த செய்திகளைக் கூறுகின்றன. புறாக்களைப் பற்றி மட்டுமல்லாது, புறாவின் ஊன் எவ்வகையான மருத்துவக் குணங்களைக் கொண்டது என்று சித்த மருத்துவ நூல்கள் உரைக்கின்றன.

கணிப்புறா இன்பக் களஞ்சியமே கேளாய்
மணிப்புறா பத்தியமாம் வாதப் - பிணிப்பறும்உள்
கொண்டாற் கயந்தீரும் குன்மரோகங்கள் அறும்
கண்டாலும் ஐயம் போங்கான் (பதார்த்த குண விளக்கம்)

என்ற பாடலும்

பத்தியத்திற்காகாது பல்மனைப்புறாக் கறிதான்
ஒத்தகரப்பான் சொறியை உண்டாக்கும் - மெத்தவுமே
நாவுருசி யாயிருக்கும் நற்சுக்கிலம் பெருக்குந்

தாவுகயல் விழியாய் சாற்று (பதார்த்த குண விளக்கம்)

என்ற பாடலும் முறையே மணிப்புறா உண்பதற்கேற்றதென்றும் மனைப்புறா உண்பதற்கு ஏற்புடைத்தன்று என்றும் கூறுகின்றன. இவை ஆய்வுக்குரிய செய்திகளாகும்.

விலங்கியல் (Zoology)

இலக்கியங்களில் விலங்குகளைப் பற்றியும் எண்ணிறந்த செய்திகள் காணப்படுகின்றன. கலைமான், எருது, யானை, புலி, முயல், பசு போன்ற எண்ணற்ற விலங்குகளைக் குறித்து நாம் அறிந்துகொள்ள நம் இலக்கியங்களே சான்றளிக்கின்றன.

சங்க நூல்களில் கலைமானின் கொம்பு பற்றிய அருமையான அறிவியல் செய்திகள் காணப்படுகின்றன. கலைமான் தன் கொம்புகளை உதிர்ப்பதும் பின் புதிய கொம்புகள் முளைப்பதும் இன்றைய விலங்கு நூலார் ஆராய்ந்தறிந்த உண்மை! இதனையே, அதாவது கொம்புகள் உதிர்வதும், பின் முளைப்பதும், அவ்வாறு முளைக்கும் புதிய கொம்பு முதலில் தோலாலும் பின் மயிராலும் மூடப்பட்ட சிறிய மொண்ணைக் கொம்பாகக் காணப்படும் என்பதைக் கீழ்வரும்,

புள்ளி அம்பிணை உணீஇய உள்ளி
அறு மருப்பு ஒழித்த தலைய தோல்பொதி
மறுமருப்பிளங்கோடதிரக்கஉம்

என்னும் அகநானூற்று பாடல் (291: 18-20) உரைக்கின்றது. மேலும், கலைமானுக்கு முதலில் முளைக்கும் கொம்பு ஒரே ஒரு கலையாக இருக்கும் என்பதையும் பின்னர்ப் புதியதாக முளைக்கும் கொம்புகள் ஒரு கிளைக்கு மேற்பட்டுக் கிளைத்திருக்கும் என்பதையும்

---- ---- ---- பொறிவரிக்
கலைமான் தலையின் முதல்முதற் கவர்த்த
கோடலங் கவட்ட குறுங்கால் உழுஞ்சில்

என மற்றொரு பாடல் (அகநானூறு - 151:6-8) விளக்குகின்றது. கலைமானை, கவைக்கலை என்றும், அதன் தலையைக் கவைத்தலை என்றும் அழைத்தனர் என்பதை,

கவைத்தலை முதுகலை காலினொற்றி

என்னும் குறுந்தொகை (213:2) அடிகளும்,

புலிக்கோட் பிழைத்த கலைக்கோட்டு முதுகலை

என்று ஐங்குறுநூற்று (373:2) அடிகளும் உணர்த்துகின்றன. பொதுவாக, இரலை, நவ்வி, மரையான், உழை (கலைமான்), கடமான் என்னும் ஐந்து வகையான மானினங்கள் இடம்பெறுகின்றன.

இம் மான்களின் கொம்பு, தோல், குளம்பு, இறைச்சி போன்றவை அரிய மருத்துவக் குணங்கள் கொண்டவை என்பதற்கும் பல பாடல்களைச் சித்தர்களின் நூல் திரட்டில் நாம் காணலாம்.

தாவரவியலும் (Botany) வேளாண்மையும் (Agriculture)

பண்டைத்தமிழர்கள் இயற்கையோடு இயைந்த வாழ்வு நடத்தியதால் குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், பாலை, நெய்தல் என்னும் ஐவகை நிலப்பரப்பிற்குரிய தாவரங்களைப் பற்றித் தெளிவாக அறிந்திருந்தனர். பலவகையான தாவரங்களின் அமைப்பு, அவை பூக்கும் காலம் இவற்றின் பயன்பாடு, மலர்களின் நிறம், அரிய தாவர (மூலிகைகளின்) வகைகளின் மருத்துவப் பயன்பாடு என்பன போன்ற பல செய்திகளை நம் முன்னோர்கள் உணர்ந்து பயன்படுத்தி வந்துள்ளனர் என்பதற்குப் பல இலக்கியச் சான்றுகள் உள்ளன.

பொதுவாகத் தாவரங்களைப் பற்றிப் பலவாறான செய்திகள் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. இலவமரத்தைப் பற்றி இலக்கியங்கள் கூறும் அறிவியல் உண்மைகள் இங்கு நோக்கற்பாலன. வெயிற்காலத்தில் இலவமரம் தன் இலைகளை உதிர்ப்பதும் இலவு பூக்கும் காலத்து இலைகள் இரா என்பதையும் சங்கப் புலவர்கள் நன்கு உணர்ந்திருந்ததை,

இலையில் மலர்ந்த முகையில் இலவம்

என்னும் அகநானூற்றுப் பாடலும் (11:3),

- - - -   - - - -   - - - -   சாரல்
இலையில் மலர்ந்த வோங்குநிலை இலவம்

என்னும் ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலும் (338:2) விளக்குகின்றன. மேலும்,

பெருவிழா விளக்கம் போலப் பலவுடன்
இலைஇல மலர்ந்த இலவமொடு
நிலையுயர் பிறங்கல்மலை இறந்தோரே

அகநானூறு 185 (11-13) என்னும் பாடல், இலவமரம் கொத்தாகப் பூப்பதில்லை என்பதையும் தனித்தனியாக வரிசையாக இருக்கும் கார்த்திகை விளக்குகளைப்போல இலவம் பூக்கள் இருப்பதையும் சுட்டுகின்றன. இலவம்பூக்களை மட்டுமல்லாது அதன் காயைப் பற்றியும், அது வெடிக்கும் தோற்றத்தை அணிலின் வரித்த மேற்புறத்திற்கு ஒப்பிட்டும் கீழ்க்காணும் பாடல் வரைந்துள்ளது.

- - - -   - - - -   *வியன்காட்டியலி*
நீளரையிலவத் தலங்கு சினை பயந்த
பூளையம் பசுங்காய் புடைவிரிந்தன்ன
வரிப்புற வணிலோடு கருப்பை யாடன்
(பெரும்பாணாற்றுப்படை : 82-85)

துணைநூல்கள்

1) எட்டுத்தொகை நூல்கள்

அகநானூறு, (1968), ந. மு. வேங்கடசாமி நாட்டார் உரையுடன், கழகப்பதிப்பு.

ஐங்குறுநூறு, (1968), அவ்வை துரைசாமிப்பிள்ளை உரையுடன், கழகப் பதிப்பு.

கலித்தொகை, (1962), நச்சினாக்கினியர் உரையுடன், கழகப் பதிப்பு.

குறுந்தொகை, (1955), உ.வே. சாமிநாத அய்யர் உரையுடன், கழகப் பதிப்பு.

பதிற்றுப்பத்து, (1955), பழைய கழகப் பதிப்பு உரையுடன்.

பரிபாடல், (1955), பழைய உரையுடன், கழகப் பதிப்பு.

புறநானூறு, (1971), பழைய உரையுடன் , உ.வே. சாமிநாத அய்யர், ஏழாம் பதிப்பு.

நற்றிணை, (1961), பின்னத்தூர் அ. நாராயணசாமி அய்யர் உரையுடன், கழகப் பதிப்பு.

2) *பத்துப்பாட்டு நூல்கள்*, (1961), நச்சினார்க்கினியர் உரையுடன் உ. வே. சாமிநாத அய்யர், ஆறாம் பதிப்பு.

சிறுபாணாற்றுப்படை, நத்தத்தனார்.

பெரும்பாணாற்றுப்படை, உருத்திரங்கண்ணனார்

நெடுநல்வாடை, நக்கீரனார்.

மதுரைக்காஞ்சி, மாங்குடி மருதனார்.

3) கண்ணுசாமிபிள்ளை, சி., (1941), *பதார்த்த குணவிளக்கம்* (தாது சீவ வர்க்கம்) பி. இரத்தின நாயகர் சன்ஸ், திருமகள் விலாச அச்சு நிலையம், சென்னை.

4) முத்து - கண்ணப்பன், தி., (1978), *சங்க இலக்கியத்தில் நெய்தல் நிலம்*, அதிபத்தர் பதிப்பகம் , அருணாசலபுரம், சென்னை - 20.

5) சாமி, பி. எல்., (1976), *சங்க இலக்கியத்தில் புள்ளின விளக்கம்*, கழகப் பதிப்பு, பிரகாசம் சாலை, சென்னை - 1.

6) தியாகராசன், இரா., (1968), *குணபாடம்* (தாது - சீவ வகுப்பு), தமிழ்நாடு அரசினர் வெளியீடு, சென்னை.

78

மாமன்னன் கரிகாலனும் காவிரிப் பெரும்பாசனத் திட்டமும் : ஓர் ஆய்வு

செ. புருடோத்தமன்

முன்னுரை

"நீரின்றி அமையாது உலகு" எனும் கோட்பாட்டினை ஏற்ற தமிழகம், தொன்றுதொட்டு நீரினை நன்முறையில் மக்களின் வாழ்க்கைக்குப் பயன்படுத்தி வந்துள்ளது என்பது சரித்திர உண்மை. கடல்நீரைப் பயன்படுத்திப் படகுகள் செலுத்தி வாணிபத்தை உலகுக்கு ஈந்த முன்னோடிகள் தமிழர்களே. அதேபோல் வெள்ளப் பெருக்கெடுத்தோடும் ஆறுகளைப் பணியவைத்து உலகே வியப்புறப் பாசன வசதிகளைப் பெருக்கியவர்களும் தமிழர்களே. நெல்லிக் கட்டை மற்றும் தேற்றாங் கொட்டையால் நீரைத் தூய்மைப்படுத்திக் குழாய்கள் மூலமாகப் பாதுகாக்கப்பட்ட குடிநீர் வழங்கிய முன்னோடிகளும் தமிழர்களேயாவார்கள். இவைகளெல்லாம் பண்பாட்டின் சான்றுகள். மற்றும் இவை சிறிய பெரிய அளவுகளில் அந்தந்தக்கால கட்டங்களில் வாழ்ந்தவர்கள், அறிவின் திறத்திற்கொப்பச் செய்து முடித்த சாதனைகள். இச் சாதனைகள் நிறைந்த தமிழகத்தில் பிறந்த கரிகால் மன்னன் அந்நாளைய பொறியியல் அறிவுக்குச் சான்றாக மிகப்பெரிய சாதனை ஒன்றினை மிகக் குறைந்த செலவில் இன்றைய தொழில்நுட்ப அறிவும் வணங்கி ஏற்கும் வகையில் காவிரிப் பெரும் பாசனத் திட்டத்தை உலகிக்கீந்து உயர்ந்து நிற்கிறான். அவன் நிற்கும் உயரத்தை மதிப்பிடுவதற்கும், அவன் ஈந்த திட்டம் நீர்சார்ந்த ஆய்விற்குத் தற்காலப் பொறியாளர்களை எவ்வகை ஆற்றுப்படுத்தி இருபத்தொன்றாம் நூற்றாண்டில் அடியெடுத்து வைக்கத் தூண்டுகிறதென்பதின் அளவுகோலைக் கணிப்பதற்கும் தீட்டப்பட்டதே இக்கட்டுரை.

கரிகால்சோழன்

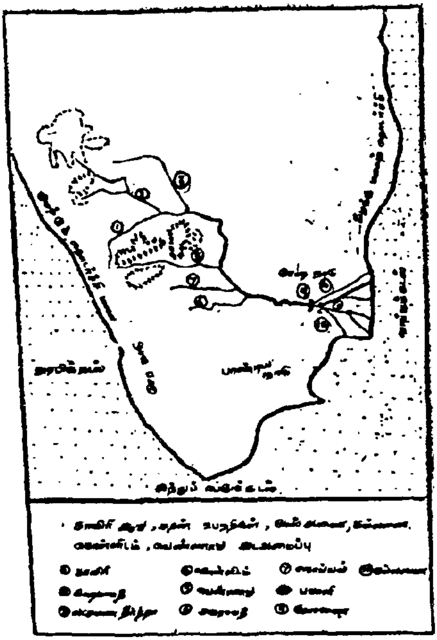
தொன்றுதொட்டுச் சிறப்பு வாய்ந்த தமிழகத்தை ஆண்ட சேர, சோழ, பாண்டியர்களின் வரலாற்றில் முதன்முதலாகப் பேரரசினை ஏற்படுத்திய பெருமை

கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த மாமன்னன் கரிகால் சோழனையே சாரும். இத்தகு பெருமையை அந்நாளைய வரலாறு கண்டதுண்டு; கேட்டதுண்டு; ஆனால் கண்டும் கேட்டுமிராத மாபெரும் காவிரிப் பெரும்பாசனத் திட்டத்தை உருவாக்கிய கரிகாலனை, மாமன்னன் எனச் சிறப்பித்துக் கூறுவதைக் காட்டிலும் "உலகின் பாசனத்திட்டத்தின் முன்னோடிகளின் முதல் குடிமகன் அல்லது தந்தை" என்று கூறின் சாலப் பொருந்தும்.

காவிரி

காவிரி இந்தியாவின் தென்பாகத்தில் ஓடும் மிகப் பெரிய ஆறாகும். மேற்குத் தொடர்ச்சி மலையிலுள்ள குடகுப் பகுதியில் 4,400 அடி உயரத்திலுள்ள பிரமகிரி மலையில் உற்பத்தியாகி, கர்நாடகப் பகுதியில் ஓடி, ஒகேனக்கல் வழியாகத் தமிழ் நாட்டில் நுழைந்து, சேலம் மாவட்டத்தில் மேட்டூர் அணையில் களைப்பாறிய பின் பயணத்தைத் தொடர்கிறது. பிறகு திருச்சி, தஞ்சாவூர் மாவட்டங்கள் வழியே ஓடியும், நடந்தும், ஆடியும் கடலில் கலக்கிறது. இந்த ஓட்ட நடை அழகினைக் கண்டு மயங்கி ஹேமாவதி, லட்சுமண தீர்த்தா, கபினி, அமராவதி, நொய்யல் போன்ற கிளை ஆறுகள் விரைந்தோடிக் காவிரியில் கலந்து பெருமை அடைந்தன என்றால் மிகையாகாது.

படம் - 1
காவிரி ஆறும் உபநதிகளும்



தமிழகத்தின் தொன்மைப் பாசனமுறைமை

பஃறுளி யாற்றுடன் பன்மலை அடுக்கத்துக்
குமரிக் கோடும் கொடுங்கடல் கொள்ள (சிலப்பதிகாரம் 1982: 11:19-20)

என்னும் சிலப்பதிகார வரிகளும், தலைச்சங்க காலத்தில் இயற்றப்பட்டதாகக் கூறப்படும் "செங்கோன் தரைச்செலவு" என்னும் நூலில் பஃறுளியாற்றுத் தலைப்பாய்ச்சல் ஏழ்தெங்க நாட்டு முத்தூர் அகத்தியன் கூற்றும் (பாண்டியர் வரலாறு 1978:109) பஃறுளி ஆறு இருந்தமையும், அது தலைச்சங்க காலத்திலேயே பாசனத்திற்குப் பயன்பட்டு வந்தமையும், பின்பு கடல்கோளால் அழிக்கப்பட்டமையும் தெளிவாகிறது. மேலும் அந்நாளிலேயே தலைமடைப் பாய்ச்சல் சிறப்புப் பெற்றிருந்தது என்பதும் தெள்ளெனத் தெரிகிறது.

கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தில் ஓடும் பறளி என்னும் ஆறு பண்டைய நாளில் பழையாறு என்ற பெயருடன் விளங்கியது. அந்நாளிலேயே இவ்வாற்றின் குறுக்கே "பாண்டியன் அணை" (பாண்டியர் வரலாறு 1978: 86) கட்டப்பட்டதாகவும் அறிகிறோம். இன்றும் இவ்வணை செயல்பட்டு வருகின்றது.

கரிகாலன் திட்டம்தீட்டுதல்

மேற்கண்ட பஃறுளி ஆற்றுப் படுகையிலும், மற்றுமுள்ள பகுதியிலும், தலைச் சங்க காலம் முதலாகப் பாண்டிய மன்னர்கள் பகிர்ந்தளிக்கும் பாசன முறையைக் கையாண்டு வந்திருந்ததை அறிந்த கரிகாலன் தானும் எழுச்சி கொண்டான். அளவிலும் தன்மையிலும் பஃறுளியினும் பெரிதான காவிரிப் படுகையில், "நாமும் ஏன் பகிர்ந்தளிக்கும் பாசனத் திட்டத்தை உருவாக்கக் கூடாதென" எண்ணினான்; காவிரி ஆறு, பாசனத்திற்குப் பயன்படாமல் வீணாகக் கடலிற்குச் செல்வதை உற்று, உற்று நோக்கினான். இந்நோக்கு அவன் சிந்தனையைத் தூண்டியது. தூண்டிய சிந்தனை நாட்டிலுள்ள பரந்த நிலப்பரப்பு முழுவதும் பாசனம் பெற்றுச் செழித்தோங்கச் செய்யும் திட்டத்தை நெஞ்சினில் வரையச் செய்தது. காவிரிப் பெரும்பாசனப் பகிர்வுத் திட்டம் பிறந்தது.

பொதுவாகத் திட்டம் எதுவாகிலும் நான்கு கூறுகளைக் கொண்டிருக்கும். முதலாவது, திட்டம் தீட்டுதல்; இரண்டாவது, திட்டத்தை நிறைவேற்றுதல்; மூன்றாவது, திட்டத்தைத் தொடங்கி வைத்தல்; நான்காவது, திட்டத்தைத் தணிக்கை செய்தல்.

இன்றுள்ள மேல் அணை, கல்லணை, காவிரி, வெண்ணாறு, பாசனம் பெறும் பெரும் நிலப்பரப்பு, சங்க இலக்கியப்பாக்கள், மற்றும் சரித்திரச் சான்றுகளையும்

அடிப்படையாகக் கொண்டு திட்டத்தின் நான்கு கூறுகளையும் கீழ்க்கண்டவாறு வரிசைப்படுத்தி அறிந்து கொள்ளுவோம்.

திட்ட விபரம்

உறையூருக்கு வடமேற்கே சுமார் 16 கிலோ மீட்டர் தொலைவில் காவிரியின் குறுக்கே மேல் அணையைக் கட்டுவித்தல்; இவ்வணையிலிருந்து உறையூர் வரையிலும் ஆறு போன்ற புதுக்கால்வாயை வெட்டுவித்தல்; உறையூருக்கு மேற்கே ஓடிக்கொண்டிருந்த, குடமுருட்டி ஆற்றின் போக்கையும், நிலமட்டத்தையும் துணையாகக் கொண்டு கல்லணை வரையிலும் ஆறு போன்ற கால்வாயை வெட்டி, இருமருங்கிலும் கரையிட்டு வலுப்படுத்துதல்; இக் கால்வாய்ப் போக்கின் இடது கரையில் கல்லணை என்னும் கலிங்கலைக் கட்டி உபரி நீரை வழிந்தோடச் செய்வித்தல்; வழிந்தோடும் உபரி நீரை வெளியேற்ற, உள்ளாறெனும் பெரும் கால்வாய் வெட்டி இப்பொழுது கொள்ளிடம் என்றழைக்கப்படும் பழைய காவிரி ஆற்றில் கலக்கச் செய்தல்; இக்கல்லணையிலிருந்து காவிரி, வெண்ணாறு என்னும் இரு சிற்றாறுகள் போன்ற பெரும் கால்வாய்கள் வெட்டி அவைகளில் நீரை ஓடச்செய்து பாசனத்திற்கு வழிவகை செய்வித்தல்.

மேல்அணை கட்டி, மேல்மட்டத்தில் காவிரி ஆறு போன்ற புதிய கால்வாய் வெட்டி, அதனைக் கடல் வரையில் எடுத்துச் செல்லும்பொழுது ஆங்காங்குப் பாசனத்தைப் பெறுவதற்குத் தேவையான நிலப்பரப்பைத் தயார்செய்தல்.

மேலும் நீர்ப்பாசன வசதிகள் இல்லாத நிலப்பரப்பில் பாசன வசதிகளைப் பெருக்க பாசனக் குளங்களை வெட்டுவித்தல்.

திட்டத்தை நிறைவேற்றுதல்

தான் தீட்டிய திட்டத்தின்படியே மேல் அணை, கல்லணை ஆகியவைகளைக் கட்டுவித்தான். காவிரி ஆறு, வெண்ணாறு மற்றும் கிளை ஆறுகளை வெட்டுவித்தான். இவைகளைச் சிறப்புடன் நிறைவேற்றி முடித்தான் என்பதை இன்றும் வெற்றியுடனும், காண்போர் வியப்படையும் வண்ணமும் இயங்கிவரும் பாசனக் கட்டுமானங்கள் மற்றும் கால்வாய்களால் அறியலாம்.

கரிகாலன் இலங்கைமேல் படையெடுத்து அங்கிருந்து 12,000 ஆட்களைக் கொணர்ந்து இத்திட்டப் பணிகளுக்குப் பயன்படுத்தியிருக்கிறான் என்று சரித்திரம் சான்றளிப்பதால் இக்காவிரிப் பெரும் திட்டம் முழுவதும் கரிகாலனாலேயே வெற்றிகரமாகச் செய்து முடிக்கப்பட்டதென்று உறுதி செய்யலாம் (Ancient India: 1983, 588).

பாசன நிலங்களை வேண்டிய அளவில் பெருக்கினான் என்பதைப் பத்துப்பாட்டில் ஒருபகுதியான பட்டினப்பாலை வழி அறியலாம். இந்நூலில் கரிகாலனைப் புகழ்ந்து பாடும்பொழுது கடியலூர் உருத்திரங்கண்ணனார்

காடு கொன்று நாடு ஆக்கி (யோன்) (பட்டினப்பாலை : 283)

என்று சிறப்பித்துள்ளார்.

அவன் மேலும் நீர்ப்பாசன வசதி இல்லாத இடங்களில், குளங்களை வெட்டிப் பாசன வசதி பெருக்கினான் என்பதை

குளம் தொட்டு வளம் பெருக்கி (யோன்) (பட்டினப்பாலை : 284)

என்ற வரிகளால் அறியலாம்.

திட்டத்தைத் தொடங்கிவைத்தல்

மேல் அணை, கல்லணை, காவிரி ஆறு, வெண்ணாறு ஆகியவைகளை இன்றும் நாம் கண்கூடாகப் பார்க்கிறோம். அவைகளின் பயன்களை உணர்கிறோம். கல்லணைக்குக்கீழ் உள்ள பாசனப் பரப்பு பத்து இலட்சம் ஏக்கருக்கும் மேலாக விரிவடைந்துள்ளதைக் கண்டு களிப்புறுகிறோம். இவற்றால் காவரிப் பெரும் பாசனத் திட்டம், கரிகால் பெருவளத்தானால் வெற்றிகரமாகத் தொடங்கி வைக்கப்பட்டிருக்கும் என்று உறுதியாக நம்பலாம்.

திட்டத்தைத் தணிக்கைசெய்தல்

தற்கால உலகில் முடிக்கப்பட்ட பாசனத் திட்டம் எதுவாகிலும் அத்திட்டம் தொடங்கி வைக்கப்பட்ட நான்கு அல்லது ஐந்து ஆண்டுகளுக்குள் அத்திட்ட விளைவுகளைத் தணிக்கை செய்வது வழக்கம். அத்திட்டத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது போல் "எதிர்பார்த்த விளைச்சலின் பெருக்கத்தை" முடிக்கப்பட்ட திட்டம் எட்டியுள்ளதாவெனக் கணக்கர்கள் தணிக்கை செய்வர். பிறகு அந்தத் திட்டத்தின் வெற்றித் தோல்விகளை நிர்ணயிப்பர். கரிகாலன் காலத்தில் இத் தணிக்கை முறைகள் நடைமுறையில் இருந்தனவோ என வியக்கிறோம். புலவர்களே தணிக்கையாளர்கள் போல் செயல்பட்டனரோ என்றும் மயங்கி நிற்கிறோம். ஏனெனில் கரிகாலனின் திட்ட விளைவுகளுக்குக் கீழ்க்கண்ட சங்கப் பாடல்கள் மற்றும் தனிப்பாடல்கள் சான்றாகத் திகழ்கின்றன. இந்நாளைய தணிக்கையாளர்களையும் மிஞ்சுமளவு அவர்களின் பாக்கள் அமைந்துள்ளன.

விளைவு அறா வியன் கழனி
கார்க் கரும்பின் கமழ் ஆலைத் (பட்டினப்பாலை: 9-10)

கோட் தெங்கின் குலை வாழை
காய்க் கமுகின் கமழ் மஞ்சள்
இன மாவின் இணர்ப் பெண்ணை
முதற் சேம்பன், முளை இஞ்சி (பட்டினப்பாலை: 16-19)

கூனி குயத்தின் வாய்நெல் அரிந்து
சூடு கோடாகப் பிறக்கி நாள்தொறும்
குன்று எனக் குவைஇய குன்றாக் குப்பை
(பொருநராற்றுப்படை: 242-44)

ஆயிரம் விளையிட்டு ஆக
காவிரி புரக்கும் நாடு கிழவோனே (பொருநராற்றுப்படை: 247-48)

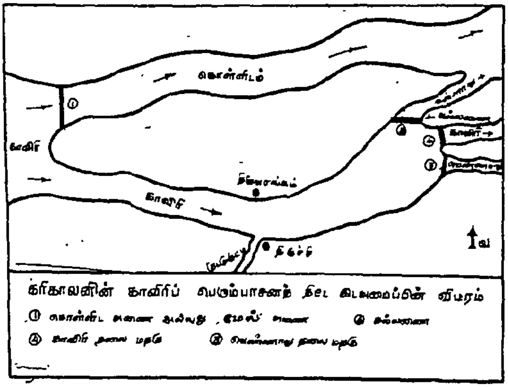
ஏரியும், ஏற்றத்தினாலும், பிறர்நாட்டு
வாரி சுரக்கும் வளன் எல்லாம் தேரின்
அரிகாலின் கீழ் உகூஉம் அந்நெல்லே சாலும்
கரிகாலன் காவிரி சூழ் நாடு (பொருநராற்றுப்படை: தனிப்பாடல்)

ஆராய்ச்சிக்கூறுகள்

கரிகாலன் திட்டத்தை உய்த்துணர உதவிய சான்றுகள்

கீழுள்ள வரைபடத்தைப் பாருங்கள். இப்படம் இன்றுமுள்ள காவிரிப் பெரும்பாசனத் திட்டத்தின் சிறப்புக் கூறுகளாகும். இவைகளை ஒவ்வொன்றாகப் பார்ப்போம்.

படம் - 2
மேல் அணை மற்றும் கல்லணை இட அமைப்புப் படம்



மேல் அணை அமைப்பு

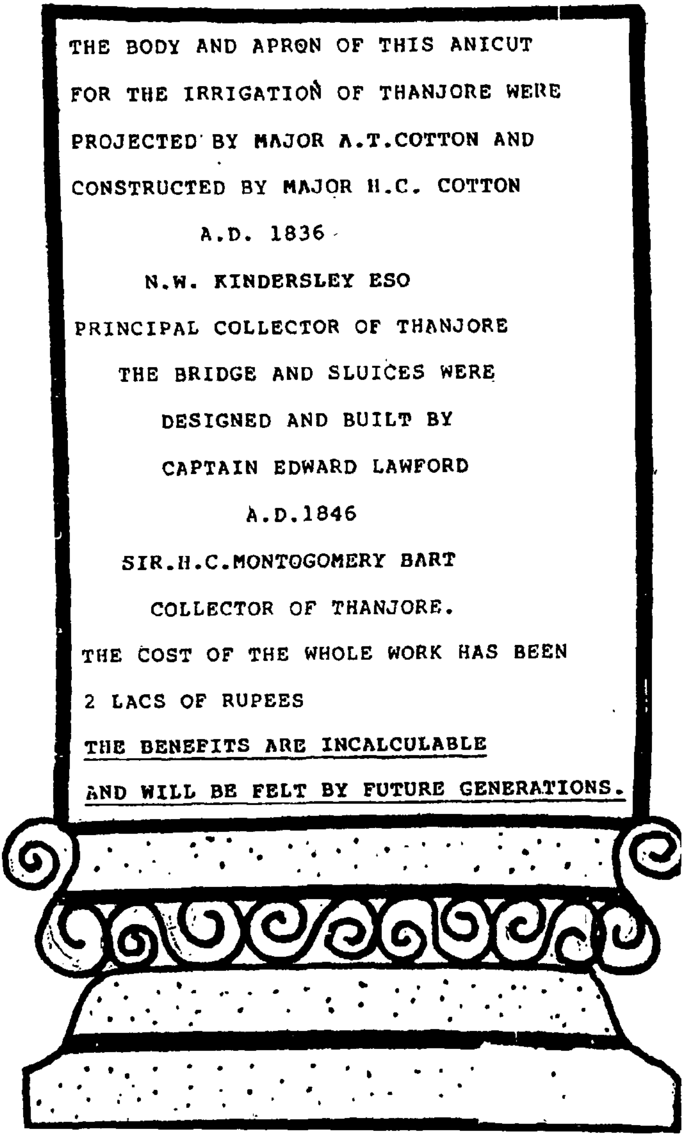
அணைக்கட்டெனின் பயன்கருதிக் கட்டப்படுவதேயன்றி இயற்கையாய் அமைவதல்ல; ஆகவே முக்கொம்பு என்னும் இடத்தில் நீரோட்டத்தைத் தடுத்து நீர்மட்டத்தை உயர்த்தக் கட்டப்பட்டதே மேல் அணையாகும். மேலும் இது இயற்கைப்பிரிவு அல்ல என்பதற்கும் கீழ்க்கண்ட ஆதாரங்கள் உதவுகின்றன. மேல் அணையில் காவிரியின் நிலமட்டம் கொள்ளிட ஆற்றின் நிலமட்டத்தைக் காட்டிலும் இரண்டு அடிகள் உயரமாக உள்ளது.

மேல் அணை கல்வெட்டுச் செய்திகள்

கி. பி. 1836-ம் ஆண்டு மேல்அணையை ஆங்கிலேயர்கள் வலுப்படுத்தும் பொழுது காவிரி கொள்ளிட நிலமட்ட வேறுபாட்டை உண்டாக்கவில்லை. இது கரிகால் சோழனாலே உண்டாக்கப்பட்டது என்பதற்கு, "கி.பி. 1836-ம் ஆண்டிற்கு முன்னர் தஞ்சாவூர் மாவட்ட ஆட்சியர் ஒவ்வொரு ஆண்டும் காவிரியில் வெள்ளப்பெருக்கு ஏற்படுவதற்கு முன்பு தஞ்சையிலிருந்து நூற்றுக்கணக்கான ஆட்களைக்கொணர்ந்து கொள்ளிட ஆற்றின் குறுக்கே "கொரம்பு" என்று சொல்லப்படுகின்ற செத்தை, கூளம், மண் ஆகியவைகளைக் கொண்ட அணையைக் கட்டுவிப்பது வழக்கமாகும் என்று ஆவணங்கள் காட்டுகின்றன. இப்படி ஒவ்வொரு ஆண்டும் திருவிழாப்போன்று செய்யும் செய்கையைத் தடுத்து நிறுத்தவே அந்நாளயை தஞ்சை மாவட்ட ஆட்சித் தலைவரின் தூண்டுதலின் பேரில் உறுதியான அணை கொள்ளிடத்தில் மட்டுமே கட்டப்பட்டது. இதற்குச் சாட்சியாகக் கொள்ளிடம் கரையில் இன்றுமுள்ள கல்வெட்டைக் கூறலாம். இந்தக் கல்வெட்டில் தஞ்சாவூர் மாவட்ட ஆட்சித்தலைவர் பெயர், அணைகட்டிய பொறியாளர் பெயர்கள் மட்டுமே செதுக்கப்பட்டுள்ளன. திருச்சி மாவட்ட ஆட்சி எல்லைக்கு உட்பட்டு இருந்தும் அவர் பெயர் இல்லை. மேலும் இந்நாளிலும் திருச்சி மாநகரில் திருச்சி மாவட்டப் பொதுப்பணிக்கெனப் பொதுப்பணித்துறையைச் சேர்ந்த கண்காணிப்புப் பொறியாளர்

படம் - 3

மேல் அணை கல்வெட்டுச் செய்தி



அலுவலகம் இயங்கியும் இந்த மேல் அணை தஞ்சாவூர் மாவட்டப் பொதுப்பணிக்கென இயங்கும் பொதுப்பணித்துறை கண்காணிப்புப் பொறியாளரின் ஆட்சி எல்லைக்கு உட்பட்டே செயல்படுகின்றது என்பதையும் சாட்சிகளாகக் கூறலாம்.

அகன்ற காவிரி அமைப்பு

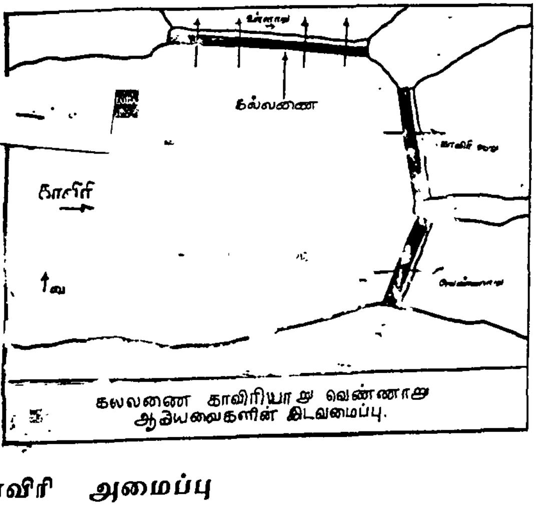
மேல் அணையில் கொள்ளிடத்தை விட இரண்டு அடிகள் மட்டுமே உயரமாகக் கொண்ட தரைமட்டமுடன் ஓடும் காவிரி, உறையூர் வழியாகக் கல்லணை சென்றதும் அதன் தரைமட்டம் அவ்விடத்திலுள்ள கொள்ளிட ஆற்றின் தரைமட்டத்தைவிட இருபது அடிகளுக்கு மேலாக இருப்பதால், இது திட்டமிடப்பட்டு நிறைவேற்றப்பட்டதாக உறுதியாகக் கொள்ளலாம்.

கல்லணை அமைப்பு

அணையென்றால் நீரோட்டத்தின் குறுக்கே கட்டப்படும் உறுதியான கட்டுமானமாகும். ஆனால், நீர்ப்போக்கு வழியில் ஏதாவது ஒரு கரையில் கட்டப்படும் உறுதியான கட்டுமானம் கலிங்கல் என்றே அழைக்கப்படும். கல்லணை நீர்ப்போக்கின் இடது கரையில் கட்டப்பட்டுள்ளதால் கலிங்கலின் இயல்புகளையே பெற்றிருக்கிறது.

படம் - 4

கல்லணை, காவிரி, வெண்ணாறு இட அமைப்பு விவரம்



கீழ்க்காவிரி அமைப்பு

கல்லணையிலிருந்து வங்கம் வரை ஓடும் காவிரி ஆறு, நீர்ப்பாசனத் தலைமை வாய்க்காலின் தன்மையையே பெற்றிருக்கின்றது. திருக்காட்டுப் பள்ளியில் குடமுருட்டி என்ற கிளை வாய்க்கால் பிரிந்ததும், காவிரியின் அகலம் குறைந்தும், அதன்பின் மேட்டுத்தெரு என்ற இடத்தில், மன்னியாறு, அரசலாறுகள் பிரிந்ததும், மீண்டும் குறைந்தும், அதன்பின் மஞ்சனேரியில் மீண்டும் குறைந்தும், கடைசியில் கடலில் கலக்கும்பொழுது சிறு வாய்க்கால் போன்ற அமைப்பையே பெற்றிருக்கிறது.

இதை இன்றும் நாம் கண்கூடாகக் கண்டு வியக்கிறோம். இதே போன்று வெண்ணாறும் கல்லணையில் அகலமாகவும், போகப்போகக் குறுகியும் கால்வாய் போன்ற அமைப்பையே பெற்றுள்ளது. இதே சமயத்தில் முக்கொம்பில் பிரியும் கொள்ளிடம் ஒரு ஆற்றிற்குண்டான பண்புகள் அனைத்தையும் பெற்றிருக்கின்றது.

திட்டத்தின் பொறியியல் சிறப்புகள்

இயற்கையாக ஓடும் ஆற்றின் குறுக்கே அணை கட்டாவிட்டால் நீரைத் திருப்பமுடியாது. இது இயற்கை விதியாகும். ஏனெனில் ஆறுகளின் ஓட்டம் இயற்கையாகவே பள்ளத்தாக்கில் தான் அமையும். இப்பெருந் தொழில் நுட்பத்தை உணர்ந்த கரிகாலன் முக்கொம்பில் காவிரியின் குறுக்கே "கொரம்பு" என்னும் தற்காலிகமான அணையைக் கட்டி, ஆற்றின் நீர்ப்போக்கு இரண்டு அடி நிலமட்ட உயரத்தில் பிரிந்து செல்லும்படியாகக் கால்வாயை வெட்டியவன், அதே கால்வாயை ஆறுபோன்று அகலப்படுத்தினான். தனது தலைநகரான உறையூரை ஒட்டிச் செல்லும்படிச் செய்தான். அதை மீண்டும் நீட்டிக் கல்லணை வரையில் எடுத்துச் சென்று அங்குப் பாசன வசதிக்காகக் காவிரி, வெண்ணாறு என்று இரண்டு ஆறுகளாகப் பிரித்தான். இவை தொழில் நுட்பச் சிறப்பின் உச்ச கட்டங்களாகும்.

இதனினும் சிறப்பு யாதெனின் தான் பிரித்து அனுப்பும் நீரின் கொள்ளளவின் அளவை சரியாகக் கணக்கிட்டு, அதற்குமேல் வெள்ளப் பெருக்கெடுக்கின் அந்நீரை மீண்டும் பழைய காவிரியும் தற்பொழுது கொள்ளிடம் என்றழைக்கப்படுவதுமான ஆற்றில் வெளியேற்ற கல்லணை என்னும் கலிங்கல் கட்டியதாகும். கல்லணை வழியே வெளியேறும் உபரி நீரை வெளியேற்றும் கால்வாயை வளைத்து, வெட்டி, தாய் ஆற்றின் நீரோட்டத்திற்கு இணையாக எடுத்துச் சென்று, தாய் ஆற்றுடன் கலக்காமல் இணையச் செய்ததும் சிறப்பான தொழில் நுட்ப அறிவாகும். கல்லணையின் மேல்மட்டத்திற்கும், காவிரி, வெண்ணாறு நிலமட்டத்திற்கும் உள்ள வேறுபாடு ஐந்து அடிகள். அதாவது காவிரி, வெண்ணாறுகள் ஐந்து அடி ஆழமுள்ள நீரைத் தாங்கிச் செல்லும் வலிமை பெற்றுள்ளன. இதற்கு மேல் வெள்ளப்பெருக்கெடுத்தால் தான் கல்லணை வழியே உபரி நீர் வெளியேறும்.

மேலே கூறப்பட்ட செய்திகள் தொழில் நுட்பக் கோட்பாடுகளாகும். தொழில் நுட்பச் செயல்பாடுகளில் கரிகாலனின் சிறப்பு மெய்சிலிர்க்க வைக்கின்றது.

கல்லணையின் கட்டுமானச் சிறப்புகள்

நீரியல் சார்ந்த பொறியியல் கலை, வளர்ச்சி பெறாத காலகட்டத்தில் தென்னாட்டின் மிகப் பெரிய ஆறான காவிரியைப் பணியவைக்கக் கட்டப்பட்ட கட்டுமானம் என்ற பெருமையை 1,080 அடி நீளமும் 40 அடி முதல் 60 அடி

வரையிலுமான அகலமும், 15 அடி முதல் 18 அடி வரையிலுமான உயரமும் கொண்ட கல்லணை சுமந்து நிற்கின்றது. இக்கட்டுமானம் திகைப்பையும், மயக்கத்தையும் ஒரு சேர ஊட்டக் கூடிய நீரியல் சார்ந்த பணியெனின் மிகையாகாது. இக்கட்டுமானம் சுமார் 1,800 ஆண்டுகளுக்கு முன்பாகக் கட்டப்பட்டதென்பது வரலாற்று உண்மையாகும். ஒவ்வொரு ஆண்டும் இதன்மேல் வெள்ளப் பெருக்கெடுத்து ஓடுகிறதென்பது நடைமுறைச் செயல். கல்லணையின் மேல்மட்டம், பின்புறமுள்ள நிலமட்டத்தை விட சுமார் 20 அடிகள் உயிரத்திலிருக்கிறதென்பது கண்கூடு. இந்த அமைப்பைக் கொண்ட நீரியல் கட்டுமானத்தின் மேல் வெள்ளப் பெருக்கெடுக்கும்பொழுது, வெள்ளத்தின் கோபத்தால் அணையின் மேல்பரப்பிலுள்ள கற்களை இணைக்கும் சாந்து அரிக்கப்படலாம்; அல்லது கற்களே அடித்துச் செல்லப்படலாம். பின்புறமுள்ள நிலமட்டத்தில் எதிரோட்டம் ஏற்படுவதால் உள் அரிப்பு ஏற்பட்டுக் கட்டுமானத்தையே நிலைகுலையச் செய்யலாம். இவ்வளவு அழிவுச் சக்திகளிடமும் போராடி 1,800 ஆண்டுகளாக இக்கல்லணை இன்றும் வலிமையை இழக்காமலேயே இருக்கிறதெனின் யார்தான் திகைப்படையாமல் இருப்பர்! இதனினும் சிறப்பு என்னவெனின் தொழில் நுட்பவியல் பெருகியுள்ள இக்கால கட்டத்தில் வாழும் பொறியாளர்கள் இக்கல்லணையின் வலிமையை ஏற்றுக்கொண்டு இதன்மேல் ஊர்திகள் செல்லும் பாலத்தையும் நீர்த்தடுப்புக் கதவுகள் பொருத்தும் பாலத்தையும் கட்டிப் பெருமைப்படுத்தியதேயாகும்.

இப்பெரும் சிறப்புமிக்க கட்டுமானம் எப்படிக் கட்டப்பட்டதென்பதற்கு வேண்டிய ஆவணங்கள் இல்லை; கடைக்காலும், கட்டுமானமும் எப்படிக் கட்டப்பட்டுள்ளதென்பதைக் கண்கூடாகத் துருவி ஆராயும் விருப்பம் மேலிட்டாலும், கட்டுமானத்தின் நிறைவான உறுதியைக் கண்டு வியக்கும் பொறியாளர்கள் இதை இடித்துப் பார்த்து ஆராயும் துணிவினைப் பெறவில்லை. இருப்பினும் இக்கல்லணையின் நடுப்பகுதி பெரும் பெரும் கருங்கற்களை நிரப்பி மண்சாந்து ஊற்றி கட்டப்பட்டதாகவும், ஏனைய பகுதி கருங்கற்களைப் பரப்பிக் கட்டப்பட்டதாகவும் ஒப்புக்கொண்டுள்ளனர். இக்கலிங்கலின் வலிமையைக் கணிக்கும்போது மண் சாந்துடன் அந்நாள் பழக்கத்தில் இருந்த ஒட்டுத்தன்மையை மிகச் சிறப்பாகப் பெற்றிருந்த பசைப் பொருட்களையும் சேர்த்திருக்கக் கூடும் என்று செப்புவதில் தவறேதும் இல்லை.

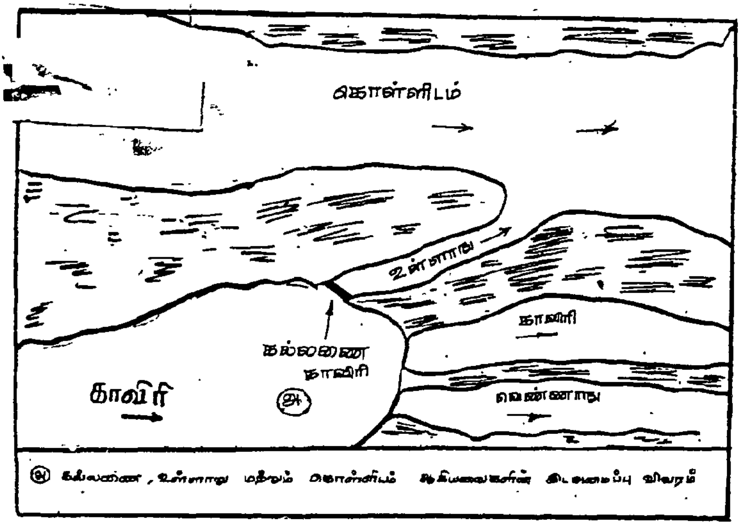
உள்ளாற்றுத் தனிச்சிறப்பு

ஏரிகள், குளங்கள், அணைக்கட்டுகள் ஆகியவைகளில் நீர் நிரம்பிய பின்னும் நீர்வரத்து இருப்பின் இந்த உபரி நீரை வெளியேற்ற கலிங்கல் என்னும் கட்டுமானத்தை ஏரி, குளம், அணை ஆகியவைகளின் இடது அல்லது வலது கரைக் கோடியில்

கட்டுவது வழக்கம். அங்கிருந்து ஒரு கால்வாயைத் தேவையான அளவிலும், சாய்மானத்திலும் வெட்டித் தாய் ஆற்றுடன் அல்லது தாய் ஓடையுடன் இணைப்பதென்பது தொழில்நுட்பக் கோட்பாடாகும். இந்தக் கோட்பாட்டைக் காவிரிப் பெரும்பாசனத் திட்டத்தில் புகுத்திய கரிகாலன் அரிய செயலொன்றினைச் சிறப்புறச் செய்துள்ளான். ஏரி குளங்கள் போலல்லாமல் இந்தக் கல்லணையின் மேல் வெள்ளம் புரண்டோடும்போது, தாய் ஆற்றிலும் வெள்ளப் பெருக்கெடுத்தோடும் நிலை ஏற்படலாம் என்று கணித்தான். ஆகவே கல்லணையின் உபரி நீரைச் சுமக்கும் கால்வாயை நேராக வெட்டித் தாய் ஆற்றுடன் சேர்த்தால் தாய் ஆற்று நீரோட்டத்தின் எதிர்ப்புச் சக்தியால் கல்லணை நீரோட்டத்தில் தடையேற்பட்டு வெள்ளம் வடிவதில் காலதாமதமாகும் என்று கணித்தான். இந்தத் தொழில் நுட்பக் கணிப்பின் அடிப்படையில் உபரி நீர்க் கால்வாயை நேராகக் கொள்ளிடம் எடுத்துச் செல்லாமல் வேண்டிய தூரம் வளைத்து வெட்டிக் கொள்ளிடத்திற்கு இணையாக எடுத்துச் சென்றான். பின்பு கொள்ளிட வெள்ளப் பெருக்கிலேயே கலக்கவிடாமல், இணையவிட்டுக் காலத்தை வென்றான். இதைப் பிற்காலச் சந்ததியினர் உய்த்துணர வேண்டும் என்பதற்காகவே உபரிநீர் சுமக்கும் கால்வாய்க்கு "உள்ளாறு" என்று சிறப்புப் பெயரிட்டுத் தனிமைப்படுத்திக் காட்டியும் உள்ளான். இதை உய்த்துணரும் பொழுதெல்லாம் உள்ளமெல்லாம் பொங்கிப் பொங்கி இன்ப வெள்ளத்தில் தத்தளிக்கிறது.

படம் - 5

கல்லணை, உள்ளாறு மற்றும் கொள்ளிடம் ஆகியவைகளின் இட அமைப்பு விவரம்



அ கல்லணை, உள்ளாறு மற்றும் கொள்ளிடம் ஆகியவைகளின் இட அமைப்பு விவரம்

காவிரி ஆற்றைக் கால்வாய் ஆக்கிய அரிய செய்கை

காவிரிப் பெரும் பாசனத் திட்டத்தின் கூறுகளை ஒவ்வொன்றாக ஆராய ஆராய கரிகாலன் நம் காலத்தில் வாழும் திறமை மிக்க பாசனப் பொறியாளராகவே தென்படுகிறான். "காவிரியையே கால்வாய் ஆக்கி" அணையா விளக்காக்கிவிட்டான். கல்லணையிலிருந்து பிரிந்து செல்லும்படிக் காவிரி, வெண்ணாறு என்னும் இரண்டு ஆறுகளை வெட்டும்பொழுதே காவிரியின் சிறப்புக் கருதி அதன் நீளத்தை 75 மைல்களாகவும் அகலத்தை 609' அடிகளாகவும்; வெண்ணாற்றின் நீளத்தை 70 மைல்களாகவும் அகலத்தை 483' அடிகளாகவும் தீர்மானித்தான்.

காவிரி வெண்ணாறு இரண்டையும் தனது இரண்டு மகவுகளாகவே கருதியதால் கல்லணையில் அவைகளின் நிலமட்டத்தை ஒரே மட்டத்தில் வைத்துத் தன் பாசத்தைக் காட்டிக் கொண்டான். இன்னும் இவன் பொறியியல் சிறப்பினைப் பாருங்கள். காவிரியின் நிலமட்டம் கல்லணையில் 184.25 அடிகளாகும். 75 மைல்கள் ஓடிக் கடலில் ± 0 மட்டத்தில் கலப்பதால் காவிரி ஒரு மைலுக்கு 2.46 அடி சாய்மானத்தைக் கொண்டு வினாடிக்கு 3.60 அடிவேகத்தில் ஓடுகிறது எனக் கொள்ளலாம். இதேபோல் வெண்ணாறு 2.63 அடி சாய்மானத்தைக் கொண்டு வினாடிக்கு 3.80 அடிவேகத்தில் ஓடுகிறது எனவும் கொள்ளலாம். இது தலை மகளை விட இளைய மகள் சற்றுச் சுட்டியாக இருக்கும் இயல்பினை ஒப்புகிறதல்லவா? இந்த இரண்டு ஆறுகளின் நீரோட்ட வேகத்தைப் பாசனத் தொழில் நுட்பம் ஒப்புக் கொள்கிறது. 1,800 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு தொடங்கப்பட்ட திட்டமெனும் அடிப்படைக் கூற்றுடன் ஆயுந்தொறும் ஆயுந்தொறும் எல்லையற்ற மகிழ்ச்சிக் கடலில் மூழ்குகிறோம். காவிரியின் அகலம் தலைப் பரப்பான கல்லணையில் 609 அடிகளாகும். இந்த அகலம் கீழ்மடையான திருக்காட்டுப்பள்ளியில் குறைந்தும், அதற்கும் கீழ்மடையான மயிலாடுதுறையில் மீண்டும் குறைந்தும் கடைமடையான காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் சிறிய ஓடை போன்று கடலில் கலக்கிறது.

வெட்டப்படும் கால்வாய்கள் பாசனப் பரப்புக் குறையக் குறைய கால்வாயின் உருவத்தைத் தலைமடையிலிருந்து, கடைமடை வரையிலும் பாசனப் பரப்பிற்கேற்றவாறு குறைப்பது தொழில் நுட்பக் கோட்பாடாகும். இதே கோட்பாட்டினைக் கி. பி. 200-ல் கரிகாலன் கடைபிடித்துக் கல்லணையிலிருந்து, வங்கக் கடல் வரையிலுமான காவிரி ஆற்றையே கால்வாயாக ஆக்கினன் என்பதை அறியும் பொழுது மெய்யெல்லாம் சிலிர்க்கிறதல்லவா?

கொள்ளிட ஆற்றைப் பாதுகாத்த சிறப்பு

மேல் அணையிலிருந்து காவிரி ஆறானது கொள்ளிடம் என்ற பெயர்

மாற்றத்துடன் ஓடி வங்கக் கடலில் கலக்கிறது என்றுதான் கொள்ளவேண்டும். ஏனெனில் ஒரு ஆற்றிற்குண்டான அனைத்துப் பண்புகளையும் குறைவரப் பெற்றிருக்கிறதென்பதைக் கண்கூடாகப் பார்க்கிறோம். இதன் அகலம் மேல் அணையிலிருந்து கடல்வரையிலும் குறுகவில்லை. இருமருங்கும் கரைகள் இடப்படவில்லை, பள்ளத்தாக்கில் ஓடுகிறது. வழிநெடுகிலும் சுடுகாடுகள் அமைந்துள்ளன. இக்கூறுகள் இயற்கையாக ஓடிக் கொண்டிருக்கும் ஆறு என்பதை உறுதிப்படுத்துகிறது. இதற்கெல்லாம் மேலாக வைஷ்ணவர்களின் மதகுருவாகிய மேன்மைதங்கிய ஜீயர் அவர்கள் கொள்ளிட ஆற்றின் கரையில் வாழ்ந்து வருவதால், கொள்ளிடம் இயற்கையான ஆறு என்று உறுதி செய்யவும் உதவுகிறது. இவ்வாற்றை எந்த வகையிலும் பழுதுறச் செய்யாமல் முக்கொம்பிலும் கல்லணையிலும் வெளியேற்றப்படும் உபரி நீர்ப்பெருக்கைப் பெற்றுக் கடல்வரையிலும் சுமந்து செல்லும் செயலுக்கு மட்டும் பயன்படுத்தியது அரியச் செயலாகும்.

ஆகவே ஆராய்ச்சியாளர் மற்றும் தொல்பொருள் ஆய்வாளர் ஆகியோரின் ஆய்விற்கு உட்பட்டுக் கீழ்க்கண்ட உண்மைகளை வெளியிடுகிறேன்.

உய்த்துணர்ந்த உண்மைகள்

1. மேல் அணைப்பகுதியில் கொள்ளிடம், காவிரி என காவிரியாறு இயற்கையில் இரண்டாகப் பிரியவில்லை, ஆனால் கரிகாலனால் பிரிக்கப்பட்டன; இப்பொழுது கொள்ளிடம் என்றழைக்கப்படும் பழைய காவிரியின் குறுக்கே மண்ணணை (கொரம்பு) கட்டுவிக்கப்பட்டுப் புதிய காவிரி வெட்டப்பட்டு, இரண்டாகப் பிரிக்கப்பட்டதாகக் கொள்வதில் தவறில்லை.

2. இப்பொழுது காவிரி என்றழைக்கப்படும் ஆறானது மேல் அணையிலிருந்து கல்லணை வரையிலும் இயற்கையான ஆற்றிற்குண்டான அடிப்படை இயல்புகள் எதனையும் பெற்றிருக்கவில்லையாதலால் இந்த நெடு ஓட்டம் முழுவதும் கரிகால் சோழனால் கட்டுவிக்கப்பட்டதாகும் என்பதில் உண்மை பொதிந்திருக்கிறது.

3. ஆறெனின் பள்ளத்தாக்கில்தான் ஓடும். அப்படி ஓடும் ஆற்றிற்குப் போடப்பட்ட கரையும் கட்டப்பட்ட கலிங்கலும் இருக்காது. ஆனால் மேல் அணையிலிருந்து கல்லணை வரையிலுமான காவிரி இரண்டையும் பெற்றிருக்கின்றது. ஆகவே இது இயற்கையான ஆறெனக் கூறுதற்குத் தொழில் நுட்ப அறிவு இடம் கொடுக்கவில்லை.

4. இயற்கை ஆறுகள் உற்பத்திப் பகுதியில் குறுகலாக ஓடிக் கீழே செல்லச்செல்ல விரிவடைந்து அகலமாக ஓடுவது இயல்பு. ஆனால் வெட்டப்பட்ட

கால்வாய்களில் தலைமடைப்பகுதியில் கால்வாய் அகன்றும் கடைமடைப் பகுதியில் கால்வாய் குறுகியும் இருப்பது இயல்பு. கல்லணையிலிருந்து வங்கம் வரை ஓடும் காவிரி, கால்வாயின் இயல்புகளையே பெற்றிருக்கின்றது.

பெயர்மாற்றங்களின் அடிப்படை விபரம்

திருச்சிராப்பள்ளிக்கு மேற்கே குடமுருட்டி என்னும் சிற்றாறு இப்பொழுது காவிரி என்றழைக்கப்படும் ஆற்றில் கலக்கிறது. கரிகாலனின் காவிரிப் பாசனத் திட்டத்திற்கு முன்பு, இது தனியாக ஓடிக்கொண்டிருந்திருக்கலாம். கரிகாலன் மேல்காவிரி வெட்டிய பொழுது இச்சிற்றாறு மேல்காவிரியைக் கல்லணை வரையிலும் எடுத்துச் செல்ல உதவியிருக்கலாம். இப்படி உதவிய சிற்றாற்றின் பெயரைச் சரித்திரத்தினின்றும் அழித்துவிடக் கூடாதென்ற நல்லெண்ணத்தினால் திருக்காட்டுப் பள்ளியில் காவிரியினின்றும் பிரியும் கிளை ஆற்றிற்கு குடமுருட்டி ஆறு எனப் பெயர் சூட்டிக் கரிகாலன் தன் நன்றியறிதலைத் தெரிவித்துக் கொண்டான்.

கல்லணையிலிருந்து காவிரி மற்றும் வெண்ணாறு என்னும் இரண்டு பெரும் நீர்ப் பிரிவுகளை உண்டாக்கிய கரிகாலன் இயற்கையாக ஓடிக் கொண்டிருந்த காவிரி ஆற்றின் நீர்ப்போக்கிற்கு ஊறுசெய்து விட்டான். வெள்ளப் பெருக்கில்லாத மற்ற காலங்களில் கொள்ளிடம் என்றழைக்கப்படும் பழைய காவிரியில் நீர்ப்போக்கு இல்லாது போகும் நிலை ஏற்பட்டுவிட்டது. ஏனெனில் மேல் அணையில் நீர்ப்போக்கு மாற்றிவிடப்பட்டுவிட்டது. ஆனால் புலவர்கள் காவிரியைப் பற்றி

புள் தேம்பப் புயல்மாறி
வான் பொய்ப்பினும் தான்பொய்யா
மலைத் தலைய கடற் காவிரி (பட்டினப்பாலை: 4-6)

என்று பாடியுள்ளதால், எப்பொழுதும் நீர்ப் பெருக்கெடுத்தோடும் தான் வெட்டிய புது ஆற்றிற்குக் காவிரி என்றே பெயர் சூட்டிப் புலவர்களின் மொழியைப் பொய்யாக்காது மெய்யாக்கி மகிழ்ந்தான். இதுவுமன்றி காவிரி கடலில் கலக்கும் இடத்தில் புதுப்பட்டினம் ஏற்படுத்தி அதற்கு காவிரிப்பூம்பட்டினம் எனப் பெயர் சூட்டி உறையூரிலிருந்த தன் தலைநகரையே அந்நகருக்கு மாற்றிக் காவிரி ஆற்றிற்குத் தன் நன்றிக் கடனைத் தீர்த்துக் கொண்டான் என்பது வரலாற்று உண்மை. மேல் அணையில் பிரியும் கொள்ளிடம் என்ற பழைய காவிரி, கொள்ளிடம் என்ற ஊருக்கு அருகில் கடலில் கலப்பதால் பழைய காவிரிக்குக் கொள்ளிடம் என்றே பெயர் சூட்டினான் என்று கொள்ளலாம்.

கரிகாலனுக்குப்பின் காவிரிப் பெரும்பாசனம் விரிவடைதல்

காவிரி, வெண்ணாறு ஆகிய இருபெரும் ஆறுகளும், காவிரியிலிருந்து பிரியும் குடமுருட்டி, அரசலாறு, மன்னியாறு போன்ற கால்வாய்களும் வெண்ணாற்றிலிருந்து பிரியும் வெட்டாறு, கோரையாறு, வெள்ளையாறு போன்ற கால்வாய்களும் ஆறுகள் என்றே அழைக்கப்படுவதால் இவைகள் கரிகாலன் காலத்திலேயே வெட்டி முடிக்கப்பட்டதாகக் கொள்ளலாம்.

காவிரியின் கிளை வாய்க்கால்களான வீரசோழன், முத்தப்பன் காவிரி முதலியனவும் வெண்ணாற்றின் கிளை வாய்க்கால்களான விக்ரமனார் கால்வாய், வடக்கு இராசன் வாய்க்கால் முதலியனவும் பிற்கால மன்னர்களின் பெயர்களைச் சுமப்பதால் அந்நாளைய மன்னர்கள் தங்கள் பெயர்களைத் தாங்கள் வெட்டிய வாய்க்கால்களுக்குச் சூட்டி கரிகாலனின் பாசனத் திட்டத்தை விரிவுபடுத்தினர் எனக் கொள்வதில் தவறேதும் இல்லை.

இதேபோல காவிரியிலுள்ள உமையாள்புரம் சேனல் (Channel) அம்மன்குடி சேனல், வெண்ணாற்றிலுள்ள புத்தாறு சேனல், நீலனூர் சேனல் போன்றவைகள் "சேனல்" என்றழைக்கப்படுவதால் மன்னராட்சிக்குப் பின்னர் வெட்டப்பட்டனவாகக் கொள்ளலாம்.

கரிகாலனின் முன்னோர் தனிமுதன்மை

நளி இரு முந்நீர் நாவாய் ஓட்டி
வளி தொழில் ஆண்ட உரவோன் மருக (புறநானூறு: 66)

நாவாய்களைக் கடலினில் எப்பக்கம் வேண்டுமானாலும் செலுத்தும் திறனுடன் கரிகாலனின் முந்தையோர் கடற்காற்றையே ஆண்டு வாழ்ந்தனர் என்று மேற்கண்ட செய்யுள் வரிகள் தெளிவுபடுத்துகின்றன.

கரிகாலனின் பின்னோர் தனி முதன்மை

"A Chinese author, writing in 1178 AD gives the following account of the Cholas. The Cholas seem to have possessed a strong navy with whose help they controlled the Coromandel and Malabar Coast. The Bay of Bengal became a "CHOLA LAKE" (Ancient India 1983: 598).

மேலே கூறப்பட்ட மேற்கோள்களிலிருந்து வங்கக் கடல், கடல் கோளாய்ப் பொங்கி எழுந்து, தமிழ் நிலப்பரப்பையும், தமிழ் நூல்களையும் அழித்த செயல்மாறி அதுவே

இனி அடிமட்ட நீரைப் பயனுக்குக் கொணர்வதற்குத் தமிழகம் ஏற்கனவே ஆய்வுகளை மேற்கொண்டுவிட்டது. இவ்வாய்வுகள் வெற்றியடையும் என்பது உறுதி.

கரிகாலன் மேல்பரப்பு நீரின் வழியை மாற்றி, நீரில்லாத பரந்த நிலப்பரப்பிற்கும் பாசனவசதி செய்து கொடுத்தது போல, வறண்ட நிலத்தடி நீர்ப் பரப்பிற்கு உபரி நிலத்தடி நீர்ப் பரப்பினின்றும் நீரைக் கொணரும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டு வெற்றியடையும் வாய்ப்புகள் பெருகினால் இருபத்தொன்றாம் நூற்றாண்டிற்குத் தமிழ்ப் பண்பாடு அளிக்கும் கொடையாகக் கருதிப் பெருமையடையலாம்.

REFERENCES

சிலப்பதிகாரம், மார்ச் 1982, புலியூர்க்கேசிகன்.

பாண்டியர் வரலாறு, 1978, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம்.

பத்துப்பாட்டு, 1981, நியூ செஞ்சுரி புக்ஹவுஸ், சென்னை.

புறநானூறு, 1983, புலியூர்க்கேசிகன்.

Ancient India, 1983, V.D. Maharajan.

79

விலங்கியல் மற்றும் தமிழியலில் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு

ஏ. த. சோதிநாயகம்

முன்னுரை

தமிழ் ஆராய்ச்சித் துறையை மேலும் வளமுடையதாக்கத் தமிழியலைப் பிற துறைகளுடன் ஒப்பாய்வு செய்தல் புதியதோர் முயற்சியாக வடிவெடுத்துள்ளது. இந்த முயற்சி பிற துறைகளில் அமைந்த விதிகள் மற்றும் கோட்பாடுகள் தமிழியலில் அமைந்த விதிகள் மற்றும் கோட்பாடுகளுடன் எந்த அளவுக்கு அடிப்படை நோக்கில் இணையானவையாக அமைகின்றன என்று கண்டறியவும், பிறதுறைக் கோட்பாடுகளில் தமிழியல் ஆய்வுக்குப் பயனுள்ளவை எவை எவை என இனங்கண்டு தமிழியல் ஆராய்ச்சிக்கு அவற்றைப் பயன்படுத்தவும், தமிழியல் ஆராய்ச்சியாளர்கள் பிறதுறை அளவுகளைக் கற்றறிந்து அவற்றைத் தமிழ் மொழியில் புகுத்திக் காட்டவும் வகை செய்வதாக அமையும்.

அண்மையில் உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனத்தில் டாக்டர் செ. அரங்கநாயகம் அறக்கட்டளையின் கீழ் நடந்தேறிய "விலங்கியலும் தமிழியலும்" என்னும் தலைப்பில் அமைந்த இரு சொற்பொழிவுகள் தமிழியலும் பிற துறைகளும் பற்றிய ஒப்பாய்வு எவ்வாறு அமைதல் வேண்டும் என்பது பற்றிய அரியதோர் அணுகுமுறையினை ஏற்படுத்திக் கொடுப்பதாக அமைகின்றன. விலங்கியல் சார்ந்த மரவியல் புணர்ச்சி விதிகள் தமிழியலில் வரும் எழுத்துப் புணர்ச்சி மற்றும் யாப்பிலக்கணப் புணர்ச்சி விதிகளுடன் அடிப்படை நோக்கில் ஒத்திருத்தல், கீழ்நிலை விலங்கினங்களின்று மேல்நிலை விலங்கினங்கள் தோன்றிய வகை முறையை விளக்கும் விலங்கினப் பரிணாம வளர்ச்சிக் கோட்பாடுகள் தமிழ் வளர்ச்சியினை ஆய்ந்து அறிய பயனுடையனவாக அமைதல் பற்றிய அரிய பல கருத்துக்களை இச் சொற்பொழிவுகள் நமக்கு வழங்குகின்றன.

விலங்கினங்களை அவற்றின் உயிருடைய மற்றும் உயிரற்ற சூழலோடு இணைத்து நோக்கும் அடிப்படையில் அமைந்த விலங்கியல் பிரிவு "சூழலியல்"

எனப்படும். சூழலியல் சார்ந்த அறிவியல் அறிஞன் ஒவ்வொரு சூழல்களின் தன்மைகளையும் அவற்றில் வாழும் விலங்கினங்கள் மற்றும் தாவர இனங்களையும் ஆய்ந்தறிய முற்படுகிறான். மனித இனத்தின் பாதுகாப்பிற்கும், முன்னேற்றத்திற்கும் இத்தகைய ஆய்வுகள் மிகவும் இன்றியமையாதனவாகக் கருதப்படுகின்றன. சூழலியலில் நலி உலகை ஆறு உயிர்வாழ் பெருநிலப் பகுதிகளாக (Biogeographic Realms) விஞ்ஞானிகள் வகைப்படுத்தியுள்ளனர். இவற்றிற்கு அடுத்த நிலையில் அவ்வுயிர் வாழ் பெருநிலப் பகுதிகளுக்குள்ளமைந்த ஒரு குறிப்பிட்ட காலநிலை, பௌதிகநிலை, விலங்கினங்கள், தாவர இனங்கள் உள்ளடக்கிய நிலப்பகுதிகள் உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிகள் (Biomes) என வகுத்தமைக்கப்பட்டுள்ளன.

பண்டைத் தமிழகத்தில் மேற்கண்ட உயிர் வாழ் நிலப் பாகுபாட்டினுக்கு இணையானதோர் நிலப் பாகுபாடு வழக்கிலிருந்திருக்கிறது என்பதற்குப் பழந்தமிழிலக்கியங்கள் சான்று பகர்கின்றன. தொல்காப்பியம், புறநானூறு, அகநானூறு, பெரும்பாணாற்றுப்படை, மலைபடுகடாம், நற்றிணை, குறுந்தொகை, பதிற்றுப்பத்து, கலித்தொகை என்னும் இலக்கியங்கள் பண்டைத் தமிழகத்தில் வழக்கிலிருந்த ஐந்திணைகளையும் அவை பற்றிய விளக்கங்களையும் தெளிவாக எடுத்துரைக்கின்றன. இக்கட்டுரையில் விலங்கியல் மற்றும் தமிழியலில் அமைந்த வாழ்நிலப் பாகுபாட்டு விளக்கங்களையும் அவை எந்தெந்த வகைகளில் அடிப்படை நோக்கில் ஒன்றுக்கொன்று இணையானவையாக - பொருந்துவனவாக அமைகின்றன என்பதனையும் ஆராய்ந்து நோக்குவோம்.

விலங்கியலில் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு

மேலே கூறப்பட்டபடி ஒரு குறிப்பிட்ட காலநிலை, பௌதிக நிலை, விலங்கினங்கள் மற்றும் தாவர இனங்களை உள்ளடக்கிய நிலப்பகுதி உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Biomes) எனப்படும். இந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு கிளமெண்ஸ், ஷெல்போர்டு (Clements and Shilford, 1939) என்னும் விஞ்ஞானிகளால் 1939 ஆம் ஆண்டு நிறுவப்பட்டது. இந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு அறிவியல் அடிப்படையில் தரமான ஒன்றாகக் கருதப்படுகிறது. இந்தவகைப் பாகுபாட்டின் அடிப்படையில் நில உலகம் பல உயிர்வாழ்நிலப் பகுதிகளாக வகுத்தமைக்கப்பட்டுள்ளன. அவற்றுள் முக்கியமானவை.

1. பனிபடர் உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Tundra Biome)
2. உயர்நிலை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (High altitude Biome)
3. புல்வெளி உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Grassland Biome)
4. காட்டு உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Forest Biome)

5. பாலை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Desert Biome)

என்பனவாம்.

விலங்கியலில் அமைந்த மேற்கண்ட உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி பற்றிய குறிப்புகளைக் கீழே காண்போம்.

1. பனிபடர் உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி

நிலம் : துருவப் பகுதியில் அமைந்த பனிபடர்ந்த நிலப்பகுதி. நிலப்பரப்பினின்று 10-20 செ.மீ. கீழ்ப் பகுதிவரைப் பனி உறைந்து காணப்படும்.

காலநிலை : வெப்ப மாதங்களில் கூடுதலாக 10^0 வரை வெப்பம் இருக்கும். நீண்ட இருண்ட குளிர் மாதங்களில் நிரந்தரமாக உயரழுத்த ஈரப்பதமற்ற காற்று பரந்து நிற்கும்.

தாவரங்கள் : வெப்ப மாதங்களில் புல் பூண்டுகள், குறுஞ்செடிகள் காணப்படும்.

விலங்கினங்கள் : துருவ முயல், துருவ நரி, துருவ கரடி, பனிநில ஆந்தைகள், இடம் பெயர்ந்து வாழும் பறவைகள்.

2. உயர்நிலை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி

நிலம் : பனி படர்ந்த நில உச்சியினின்று கீழ்ப் புறமாகக் காடுகள் வரையுள்ள உயரமான நிலப்பகுதி.

காலநிலை : குறைந்த காற்று அழுத்தம், குறைந்த ஈரப்பதம், மிகுந்த அளவு ஓசோன் (ozone), வெப்பக் கதிர் தாக்கு.

தாவர இனம் : தாவர இனங்கள் இங்கு மிகவும் குறைவு. புல் பூண்டுகள், குறுஞ்செடிகள் காணப்படும்.

விலங்கினம் : சில வகை ஊர்வன, பனிநிலக் கரடிகள், செம்மறி ஆடுகள், பலவகை பூச்சி இனங்கள்.

3. புல்வெளி உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி

நிலம் : பெருநிலக் கண்டத்தின் உட்பகுதியில் திறந்த வெளியில் அமைந்த நிலப்பகுதி. காட்டு உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிக்கும் பாலை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிக்கும் இடையே அமைந்திருக்கும்.

காலநிலை : குறைந்த ஈரப்பதம், ஒழுங்கற்ற மழை அளவு, மாறுபட்ட காலநிலைகள்.

தாவர இனம் : பல விதமான புல் இனங்கள், பூக்களை உடைய குறுஞ்செடிகள்.

விலங்கினம் : காட்டுக்குதிரை, கழுதை, வரிக்குதிரை, நரி, முயல், ஆந்தை, பருந்து, பாம்புகள்.

4. காட்டு உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி

நிலம் : பண்படுத்தப்பட்ட மற்றும் பண்படுத்தப் படாத வளமுடைய நிலப்பகுதி.

காலநிலை : 50 மில்லிமீட்டருக்கு மேல் மழை அளவு காணப்படும். மரங்கள் வளர்வதற்கேற்ற வெப்பநிலையும்-ஈரப்பதமும் காணப்படும்.

தாவர இனம் : பல்வேறு வகையான தாவரஇனங்கள், உயரமான மரங்கள், தொற்றிப் படரும் கொடிகள், குறுஞ்செடிகள்.

விலங்கினம் : யானை, புலி, கரடி, காட்டு மாடு, மான், குரங்கு, அணில், மாப்பு வகைகள், பறவை இனங்கள்.

5. பாலை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி

நிலம் : ஈரப்பதமற்ற நிலப்பகுதி, மணற்பாங்கு, உடைந்த கற்கள், பாறைகள் காணப்படும்.

காலநிலை : 10 மி. மீட்டருக்குக் குறைவான மழை, மிகக் குறைந்த ஈரப்பதம், பகல் வெப்பமாகவும் இரவு குளிராகவும் காணப்படும்.

தாவர இனம் : தாவரங்களில் இலைகள் குறைவாகவோ இல்லாமலோ காணப்படும். முட்கள், விரும்பத்தகாத நாற்றம், விடத்தன்மை உடையன.

விலங்கினம் : ஓணான் வகைகள், தீப்பறவை, ஒட்டகம், முயல் போன்றன வெம்மையிலிருந்து தப்பித்துக் கொள்ள குழிகளுக்குள் வாழும். வேகமாக ஓடும் தன்மையுடைய விலங்கினங்கள்.

சூழல் மயக்க நிலம் (Ecotone)

மேலே குறிப்பிடப்பட்ட உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிகளில் ஒன்றினின்று இன்னொன்று பிரியும் பகுதி சரியாக வரையறுக்கப்படாமல் காணப்படும் இந்தப் பகுதியில் இணையும் இரண்டு உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிகளுக்குமான விலங்கினங்கள், தாவரங்கள் மற்றும் இயற்கை நிலங்கள் ஒன்றோடொன்று கலந்து தனியொருவகைப்

பகுதியாகக் காணப்படும். இத்தகைய நிலப்பகுதி சூழல் மயக்க நிலம் (Ecotone) எனப்படும்.

தமிழியலில் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு

ஒல்காப் பெரும் புகழ் தொல்காப்பியனார் காடுரை உலகம், மைவரை உலகம், தீம்புனல் உலகம், பெரும்புனல் உலகம் எனத் தமிழுலகை முறையே முல்லை, குறிஞ்சி, மருதம், நெய்தல் என நான்கு நிலங்களாகக் குறிப்பிட்டார்.

மாயோன் மேய காடுரை உலகம்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்
வருணன் மேய பெரும்புனல் உலகமும்
குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல் என
சொல்லிய முறையால் சொல்லவும் பெறுமே (தொல். பொருள். 5)

என்பது தொல்காப்பியர் பாடல்.

இந்த நான்கு நிலங்களைத் தவிர, பருவமழை பெய்யாது வளம் குன்றிய காலத்தில் முல்லையும் குறிஞ்சியும் தமக்குரிய தனி இயல்பினை இழந்து புதியதொரு தன்மையைப் பெற்றுப் பாலை என்னும் ஐந்தாவது நிலமாக வழங்கப்படும்.

முல்லையும் குறிஞ்சியும் முறமையின் திரிந்து
நல்லியல் பிழந்து நடுந்தியர் உறுத்துப்
பாலை என்பதோர் படிவங் கொள்ளும்

(சிலப். நாடுகாண். அடி. 64-66)

என்னும் சிலப்பதிகார அடிகள் இதனை நமக்குத் தெரிவிக்கின்றன.

மேற்கண்ட ஐந்திணைகளைப் பற்றிய குறிப்புக்களைக் கீழே காண்போம்.

முல்லை

முதற்பொருள்

நிலம் : காடும் காடு சார்ந்த இடமும்
பொழுது : பெரும்பொழுது : கார்
சிறுபொழுது : மாலை

கருப்பொருள்

தெய்வம் : வாசுதேவன்
உணவு : வரகு, சாமை
விலங்கு : முயல், சிறு மான்
மரம் : கொன்றை, காயா, குருத்து
பறவை : கானாங்கோலி, மயில்
பறை : ஏறுகோட் பறை
செய்தி : வரகு களைபறித்தல், நிரை மேய்த்தல், குழலூதல்
யாழ் : முல்லை யாழ்
பண் : சாதாரி
தலைமகன் : குறும்பொறை நாடன் தோன்றல்
தலைமகள் : கிழத்தி, மனைவி
பூ : முல்லை, தோன்றி
நீர் : கான்யாறு
ஆடவர் : இடையர்
மகளிர் : இடைச்சியர், ஆய்ச்சியர்
ஊர் : பாடி, சேரி

உரிப்பொருள் : இருத்தலும் இருத்தல் நிமித்தமும்

குறிஞ்சி

முதற்பொருள்

நிலம் : மலையும் மலைசார்ந்த இடமும்
பொழுது : பெரும்பொழுது : கூதிரும் முன்பனியும்
சிறுபொழுது : யாமம்

கருப்பொருள்

தெய்வம் : முருகன்
உணவு : மலை நெல், தினை
விலங்கு : புலி, கரடி, சிங்கம், பன்றி, யானை

மரம் : அகில், சந்தனம், தேக்கு, வேங்கை, காந்தள்

பறவை : கிளி, மயில்

பறை : வெறியாட்டு, தொண்டகம்

செய்தி : தேனழித்தல், கிழங்கு எடுத்தல், குன்றமாடுதல், கிளி கடிதல்

யாழ் : குறிஞ்சி யாழ்

பண் : குறிஞ்சி

தலைமகன் : சில்ம்பன், வெற்பன், பொருப்பன்

தலைமகள் : கொடிச்சி, குறத்தி

பூ : குறிஞ்சி, காந்தள், வேங்கை, துனைக்குவளை

நீர் : அருவிநீர், சுனை நீர்

ஆடவர் : குறவர், குன்றவர்

மகளிர் : குறத்தியர்

ஊர் : சிறுகுடி

உரிப்பொருள் : புணர்தலும், புணர்தல் நிமித்தமும்.

மருதம்

முதற்பொருள்

நிலம் : வயலும் வயல் சார்ந்த இடமும்

பொழுது : பெரும்பொழுது : அறுவகையிருது
சிறுபொழுது : வைகறை, காலை

கருப்பொருள்

தெய்வம் : இந்திரன்

உணவு : நெல்

விலங்கு : எருமை, நீர் நாய்

மரம் : வஞ்சி, காஞ்சி, மருதம்

பறவை : நாரை, நீர்க்கோழி, தாரா

பறை : மணமுரா, நெல்லரிகிளை

செய்தி : நெல்லரிதல், வைக்கோல் துவைப்பித்தல், களை பறித்தல்

யாழ் : மருத யாழ்

பண் : மருதம்

தலைமகன் : ஊரன், மகிழ்நன்

தலைமகள் : கிழத்தி, மனைவி

பூ : தாமரை, செங்கழுநீர், குவளை

நீர் : மனைக்கிணறு, பொய்கை ஆறு

ஆடவர் : கடையர், உழவர்

மகளிர் : கடைச்சியர், உழத்தியர்

ஊர் : பேரூர், மூதூர்

உரிப்பொருள் : ஊடலும் ஊடல் நிமித்தமும்

நெய்தல்

முதற்பொருள்

நிலம் : கடலும் கடல் சார்ந்த இடமும்

பொழுது : பெரும்பொழுது : அறுவகையிருது

சிறுபொழுது : ஏற்பாடு

கருப்பொருள்

தெய்வம் : வருணன்

உணவு : மீன்விலையும், உப்பு விலையும்

விலங்கு : சுறா, முதலை

மரம் : புன்னை, தாழை

பறவை : அன்னம், நீர்க்காக்கை, அன்றில்

பறை : மீன்கோட்பறை, நாவாய்ப்பறை

செய்தி : மீன் விற்றல், உப்பு விற்றல், அவற்றை ஈட்டல்

யாழ் : விளரி யாழ்

பண் : செவ்வழி

தலைமகன் : துறைவன், கொண்கன், சேர்ப்பன்

தலைமகள் : நுளைச்சி, பரத்தி

பூ : தாழை, நெய்தல்

நீர் : தணற் கிணறும் உவர்க் கழியும்

ஆடவர் : பரதர், நுளையர்

மகளிர் : பரத்தியர், நுளைச்சியர்

ஊர் : பட்டினம், பாக்கம்

உரிப்பொருள் : இரங்கலும் இரங்கல் நிமித்தமும்

பாலை

முதற்பொருள்

நிலம் : சுரமும் சுரஞ்சார்ந்த இடமும்

பொழுது : பெரும்பொழுது : இருவகை வேனிலும் பின்பனியும்

சிறுபொழுது : நண்பகல்

கருப்பொருள்

தெய்வம் : துர்க்கையும், சூரியனும்

உணவு : வழிப்பறித்தலும் ஊர் கொள்ளையடித்தலும்

விலங்கு : வலியிழந்த யானை, புலி, செந்நாய்

மரம் : இருப்பை, ஓமை, பாலை

பறவை : கழுகு, பருந்து

பறை : போர்ப்பறை, ஊரெறிபறை, நிரைகோட் பறை

செய்தி : நிரை கொள்ளுதல், சுரத்தெரிதல், சூரையாடுதல்

யாழ் : பாலை யாழ்

பண் : பஞ்சுரம்

தலைமகன் : மீளி, விடலை, காளை

தலைமகள் : எயிற்றி, பேதை

பூ : மராம், குராம், பாதிரி

நீர் : வற்றின கிணறும், வற்றின சுனையும்

ஆடவர் : எய்னர், மறவர்

மகளிர் : எயிற்றியர், மறத்தியர்

ஊர் : கொள் குறும்பு

உரிப்பொருள் : பிரிதலும் பிரிதல் நிமித்தமும்

திணை மயக்கம்

மேலே குறிப்பிட்டபடி ஒவ்வொரு திணைக்கும் தனிப்பட்ட முதற்பொருள், கருப்பொருள், உரிப்பொருள் ஆகியன திட்டமாய், ஆய்ந்தறிந்து வரையறுத்தமைக்கப்பட்டுள்ளன. இந்நிலையில் ஒரு திணையின் எல்லைக்கு உட்பட்ட சில கூறுகள் பிறிதொரு திணையின் கட்டுக்கோப்போடு கலந்து நிற்கும் தன்மை “திணை மயக்கம்” எனப்படும். தமிழியலில் திணைமயக்கம் என்பது புலவர்களால் அமைத்துக் கொள்ளப்பட்ட ஒரு கற்பனைப் பாகுபாடு என்பதனைத் தமிழிலக்கியங்கள் வாயிலாக நன்கு அறிந்து கொள்கிறோம்.

விலங்கியல் மற்றும் தமிழியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு பற்றிய ஒப்பாய்வு

மேலே விளக்கிக் காட்டப்பட்ட விலங்கியல் மற்றும் தமிழியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாட்டினை நாம் ஒப்பாய்வு செய்து நோக்கும்போது கீழ்க் கண்ட கருத்துக்கள் நமக்குத் தென்படுகின்றன.

1. விலங்கியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடும் தமிழியலில் அமைந்த திணைப்பாகுபாடும் மனிதன் தன் வாழ்நிலக் கூறுகளைக் கண்டறிய விழையும் தன்மையால் ஒரே அடிப்படை நோக்கில் அமைந்தது என்று நாம் கருதலாம்.

2. விலங்கியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாட்டில் விலங்கியல் அறிஞன் ஒவ்வொரு உயிர்வாழ் நிலத்தின் சுற்றுப்புறச் சூழலை விஞ்ஞான அடிப்படையில் ஆய்ந்தறிய முற்படுகிறான். இத்தகைய முயற்சியால் அந்த உயிர்வாழ் நிலத்தின் நில அமைப்பு, காலநிலை, விலங்கினங்கள் மற்றும் தாவரஇனங்கள் பற்றிய தரமான அறிவினைத் தேடிக் கண்டுபிடிக்கிறான். இந்த அறிவு மனிதன் தனக்குக் தேவையானவற்றை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிகளின்று பெற்றுக் கொள்ளவும் மனித இனத்தின் பாதுகாப்பிற்காக உயிர்வாழ் நிலப்பகுதிகளை மாசுபடியாமல் கவனித்துக் கொள்ளவும் உதவியாக அமைகிறது. எனவே விலங்கியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாடு அறிவியல் முன்னேற்ற நோக்கின் அடிப்படையில் ஆனது என்று நாம் கருதலாம். ஆயின் தமிழியலில் அமைந்த திணைப் பாகுபாடு அறிவியல் நோக்கோடு நின்றுவிடாமல் பண்டையத் தமிழ் மக்களின் ஒட்டுமொத்த வாழ்வின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ளது என்று காண்கிறோம். விலங்கியல் சார்ந்த உயிர்வாழ் நிலப் பாகுபாட்டில் அமைந்த நிலவரையறை, காலநிலை, விலங்கினம், தாவரஇனம் பற்றிய

செய்திகள் தமிழியல் திணைப் பாகுபாட்டிலும் அமைந்து காணப்படுவதால் திணைப் பாகுபாட்டில் அமைந்த அறிவியற்கூறு நமக்கு விளங்குகிறது. ஆயின் தமிழியல் திணைப் பாகுபாட்டில் ஒவ்வொரு வாழ்நிலத்திற்குமான தெய்வம், உணவு, தொழில், மக்களின் யாழ், பண் போன்றன பற்றிய செய்திகள் கூடுதலாகத் தரப்பட்டன. எனவே தமிழியலில் அமைந்த திணைப்பாகுபாடு அறிவியல்நோக்குடன் சமூக, பொருளாதார, இன, தொழில் போன்ற வாழ்வின் அடிப்படையிலான செய்திகள் காணப்படுவதால், தமிழ் மக்களின் வாழ்க்கைமுறை பற்றிய ஒட்டுமொத்த நோக்கில் அமைந்தது என்பது நமக்கு புலனாகிறது.

3. இருவகை வாழ்நிலப் பாகுபாட்டினை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது அவை சார்ந்த துறைகளையும் நாம் ஒப்பிட்டுப் பார்க்க வேண்டும். விலங்கியல் அறிவியல் துறை சார்ந்தது. தமிழியல் மொழியியல் சார்ந்தது இப்படி அறிவியல் சார்ந்த விலங்கியலிலும், மொழியியல் சார்ந்த தமிழியலிலும் அடிப்படை நோக்கில் ஒத்து அமைந்த வாழ்நில பாகுபாடு நமது கவனத்தை ஈர்ப்பதாக உள்ளது. தமிழ் மொழி பண்டைய நாளிலிருந்தே மக்கள் கருத்துக்களை பரிமாறிக் கொள்ள வகைசெய்யும் கருவியாக மட்டும் அமையாமல் புவியியல், வானியியல், கணிதயியல், விலங்கியல், தாவரவியல் போன்ற பல துறைக் கருத்துக்களைத் தன்னகத்தே தாங்கி உலக அரங்கில் ஓர் வளம்பெற்ற மொழியாக வளர்ந்து வந்திருக்கிறது. இதனாலேயே வாழ்நிலப் பாகுபாடு போன்ற அரிய பல கருத்துக்கள் தமிழர்களிடையே தோன்றி வளர்ந்திருக்கின்றன என்று நாம் கருதலாம்.

4. விலங்கியலில் அமைந்த உயர்நிலை உயிர்வாழ் நிலப் பகுதி (High altitude Biome), காட்டு உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Forest Biome), பாலை உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Desert Biome) ஆகிய மூன்று உயிர்வாழ் நிலப் பகுதிகளும் தமிழியலில் அமைந்த குறிஞ்சி, முல்லை, பாலை என்னும் திணைகளும் ஒரே நில வகைகளைத்தான் குறிப்பிடுகின்றன என்று அறுதியிட்டுக் கூறமுடியாது எனினும் அவை அடிப்படை நோக்கில் ஒத்தனவையாய் அமைந்திருத்தல் காண்கிறோம். பனிபடர் உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Tundra Biome), புல்வெளி உயிர்வாழ் நிலப்பகுதி (Grassland Biome) ஆகிய இரண்டும் தமிழுலகில் இல்லாத நில வகைகளானதால் தமிழியல் துணைப் பாகுபாட்டில் இடம் பெறவில்லை என்று நாம் கொள்ளலாம். மருதம், நெய்தல் என்னும் இருதிணைகளும் பண்டைத் தமிழர்கள் தம் வாழ்விடத்தின் கூறுகளை ஆய்ந்து அறிந்து உணர்ந்த தன்மையால் தங்கள் வாழ்க்கை வசதிக்கென்று வகுத்தமைத்த நிலப்பாகுபாடு என்று நாம் கருத வகையுண்டு.

5. விலங்கியல் மற்றும் தமிழியலில் அமைந்த வாழ்நிலப் பாகுபாட்டை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது அறிவியல் அடிப்படையில் அவற்றின் தரத்தையும் நாம்

ஒப்பிட்டுப் பார்க்க வேண்டும். இந்த வகையில் பார்க்கும்போது விலங்கியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப் பாகுபாட்டு விளக்கங்கள் தமிழியல் திணைப் பாகுபாட்டினைக் காட்டிலும் உயர்ந்த விஞ்ஞான கூறுகள் கொண்டவை என்று நாம் காண்கிறோம். எனினும் தமிழியலில் அமைந்த திணைப்பாகுபாடும் நல்ல தரமுடையதாய் அமைந்திருத்தல் எவரும் ஒத்துக் கொள்ளும் உண்மை. முல்லையும் குறிஞ்சியும் தங்கள் நல்இயல்புகளை இழந்து திரிபு பெற்றுப் பாலையாக வடிவெடுக்கிறது என்று தமிழியல் கூறும் விளக்கம் தரமான அறிவியல் அடிப்படையில் ஆனது. மேலும் ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே தமிழர்கள் நிறுவிய திணைப் பாகுபாடு இன்றும் யாவராலும் ஒத்துக்கொள்ளப்படுவதோடு கண்டு வியப்புறும் தன்மையில் அமைந்துள்ளது என்னும் கூற்று தமிழரின் திணைப் பாகுபாட்டின் தனிச் சிறப்பினை எடுத்துக் கூறுவதாக அமைகின்றது.

6. விலங்கியல் மற்றும் தமிழியல் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாட்டினை ஒப்பாய்வு செய்து நோக்கும்போது அவை தோன்றி வளர்ந்த காலக்கட்டத்தையும் நாம் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கவேண்டும். விலங்கியலில் அமைந்த உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாட்டுக் கோட்பாடு கடந்த 100 ஆண்டுகளுக்கு உள்ளேயே தோன்றி வளர்ந்துள்ளது. ஆயின் தமிழியலில் திணைப்பாகுபாடு ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னமே தோன்றியது என்று நாம் காண்கிறோம். ஒரு இனத்தின் நாகரிகம் பண்பாடு இவற்றினூடேயே அறிவுத்திறனும் சிந்தனை சக்தியும் இணைந்து செயல்படும். இந்த அடிப்படையில் பார்க்கும்போது ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே இத்தகைய தரமான திணைப் பாகுபாடு தோன்றி வளர்ந்திருத்தல் பண்டைத் தமிழ் மக்கள் சீரும் சிறப்பும் வாய்ந்த ஓர் உயரிய வாழ்க்கை நிலையினை எட்டியிருந்தனர் என்பதனை நமக்கு எடுத்துரைக்கிறது.

7. விலங்கியலில் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாட்டில் அமைந்த “சூழல் மயக்க நிலம்” என்னும் கோட்பாட்டினையும் தமிழியலில் திணைப்பாகுபாட்டில் வரும் “திணை மயக்கம்” என்னும் கோட்பாட்டினையும் நாம் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது சூழல் மயக்க நிலம் என்பது முற்றிலும் அறிவியல் அடிப்படையிலானது என்றும், திணை மயக்கம் என்பது தமிழ்ப்புலவர்களின் கற்பனையில் எழுவது என்றும் காண்கிறோம். ஆயினும் இரண்டிலும் உயிர்வாழ் நிலத்திற்கு அல்லது திணைக்கு உரித்தான தன்மைகள் மயக்குற்றுத் திரிந்துவரும் தன்மையால் அடிப்படை நோக்கில் இணையான செயல்பாடு அமைந்திருப்பதை நாம் காண முடிகிறது.

8. தமிழியலில் உலகினுக்குச் சூட்டப்பட்டுள்ள “நானிலம்” என்னும் பெயர் தனிச்சிறப்புடையது. மேலே கூறியபடித் தொல்காப்பியம் நில உலகை முல்லை, குறிஞ்சி, மருதம், நெய்தல் என நான்கு திணைகளாக வகுத்தமைத்துள்ளது. இந்தப் பாகுபாட்டின் அடிப்படையில் உலகினுக்கு நானிலம் என்னும் பெயர்

வழங்கப்பட்டுள்ளது. இப்பெயர் தமிழியலுக்கும் தமிழருக்கும் பெருமை தேடித் தருவதாக அமைகிறது. விலங்கியலில் உயிர்வாழ் நிலப் பாகுபாட்டின் அடிப்படையில் இதற்கு இணையான பெயர் வழக்கில் இல்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

மனிதவளர்ச்சியில் தமிழியல் திணைப்பாகுபாட்டின் பங்கு

ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே தமிழ் மக்கள் தாங்கள் வாழ்ந்த நிலப் பகுதியினைத் தரமான அறிவியல் அடிப்படையில் ஐந்திணைகளாகப் பாகுபாடு செய்து சிறப்பானதோர் வாழ்க்கை முறையை அமைத்து உலகினுக்கு முன்னோடிச் சமுதாயமாக வாழ்ந்து காட்டியிருக்கிறார்கள் என்பதை எண்ணிப் பார்க்கும்போது தமிழர்களாகிய நாம் பெருமை கொள்ள வகையுண்டு. ஆயின் இத்திணைப் பாகுபாடும் தமிழ் இலக்கியங்கள் கூறும் இது போன்ற பல அரிய கருத்துக்களும் ஏட்டளவிலேயே தங்கிக் கிடத்தல் வேதனை தருவதாக உள்ளது. கடல் கடந்து பல்வேறு நாடுகளுக்குச் சென்று வாணிகம் செய்து வந்த பண்டைய தமிழர்கள் தங்கள் தரமான அறிவியல் கருத்துக்களையும் தம்மோடு எடுத்துச் சென்றிருந்தால் தமிழினம் உலக அரங்கில் இன்று உயரிய நிலையைப் பெற்றிருக்கும். இந்த நிலையில் பண்டைத் தமிழரின் அறிவியல் திறனை ஆய்ந்து அறிந்து உலகினுக்கு வெளிக்கொணரல் இன்றைய தமிழ் அறிஞர்களின் தலையாய கடமையாகிறது.

நிறைவுரை

இதுகாறும் விலங்கியலில் காணும் உயிர்வாழ் நிலப்பாகுபாட்டினைத் தமிழியலில் அமைந்த திணைப்பாகுபாட்டுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்த்து எந்தெந்த வகைகளில் இவ்விரு துறைக் கருத்துக்கள் ஒன்றுக்கொன்று அடிப்படை நோக்கில் இணையானவையாக - பொருந்துவனவாக - இருதுறை அறிவு பற்றிய விளக்கம் தருவனவாக அமைகின்றன என்று கண்டறிந்தோம். பிற துறையோடு தமிழியலை ஒப்பிட்டு நோக்கும் தன்மையால் இந்த முயற்சி தமிழியல் ஆராய்ச்சித் துறைக்குப் புதியதோர் அணுகுமுறையினை அமைத்துக் கொடுப்பதாக உள்ளது. தமிழியல் ஆராய்ச்சியாளர்கள் இவ்வகை முயற்சியில் தொடர்ந்து ஆர்வம் காட்டித் தமிழ்மொழி வாழ, வளம் பெற வழிவகுப்பார்கள் என்று நம்புவோமாக!

துணைநூற்பட்டியல்

English

1. Balakrishnan Nair, N., 1970, *Outlines of Animal Ecology*, St. Joseph's Press, Trivandrum.

2. Charles Kendeigh, S., 1975, *Ecology*, Prentice Hall of India Private Limited, New Delhi.

3. Dements, Frederic, E. and Victor E. Shelford, 1939, *Bio-ecology*, John Wiley & sons, New York.

4. Verma. P.S. and V.K. Agarwal, 1983, *Principles of Ecology*, S.Chand & Company, New Delhi.

தமிழ்

1. ஏ.த. சோதி நாயகம், 1994, *விலங்கியலும் தமிழியலும்*, உலகத் தமிழராய்ச்சி நிறுனம், தரமணி, சென்னை 600 113.

2. ந. சுப்புரெட்டியார், 1981, *அகத்திணைக் கொள்கைகள்*, பாரி நிலையம், பிராட்வே, சென்னை - 1.

3. *தொல்காப்பியம் - பொருளதிகாரம் - பேராசிரியர் உரை*, (1972) திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புப் கழகம் லிமிடெட், சென்னை - 1.

4. *நன்னூல் காண்டிகையுரை*, (1939) வெ. சடகோப ராமானுசாச்சாரியார், செ. கிருஷ்ணமாச்சாரியார் (பதி), ஆர். சீ. அச்சுக்கூடம், சென்னை.

80

ஜிப்பின் நியதி: தமிழ்மொழியில் ஓர் ஆய்வு

சு. சீனிவாசன்,ச. பாஸ்கரன், இராம. சுந்தரம்

முன்னுரை

அச்சு ஊடகத்தில் (Print media) இடம் பெறும் தகவல்களை அளந்து கணிக்கும் முறை ‘தகவல் அளவியல்’ (Infometrics) என்ற பெயரில் புதிய துறையாக வளர்ந்து வருகிறது. தகவல் தொகுப்பில் செய்திகள் எங்ஙனம் விரவியுள்ளன, அவற்றில் ஏதேனும் பாங்குகள் (patterns) வெளிப்படுகின்றனவா (Caroyin 1992: 251) என அறிய புள்ளியியல் அடிப்படையில் ஆய்வுகள் பல மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. அவற்றில் ஒரு உத்தியாக ஜிப்பின் நியதி (Zipf's Law) கருதப்படுகிறது. இந்நியதியின் மெய்ப்பாடு ஐரோப்பிய மொழிகள் பலவற்றிலும் உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது. ஜிப்பின் நியதியைச் சீனமொழியில் சரிபார்த்தபோது அதில் விலக்கம் ஏற்பட்டிருப்பதாக ஜாவோ (1990:449-452) அறிவித்தார். சீனமொழியை ஒத்த பழமையுடைய தமிழ்மொழியிலும் இந்நியதி சரிபார்க்கப்படவேண்டும் என்ற அவா எழுந்தது. அதன் முடிவுகளை இக்கட்டுரையில் காண்போம்.

ஜிப்பின் நியதி

ஆங்கில உரைநடையில் இடம்பெற்றுள்ள சொற்களை அவற்றின் புழக்கத்தின் (Occurance) அடிப்படையில் இறங்குமுகமாக அமைத்து வரைபடமாக்கியபோது அதில் ஒரு நியதி வெளிப்படுவதை ஜிப் (Young 1971:43) கண்டார். அது முதல் அந்நியதி அவர் பெயராலேயே அழைக்கப்பட்டு வருகிறது.

சொற்களின் புழக்கம் (Frequency) மற்றும் அவை வகிக்கும் இடநிலை (Rank) ஆகியவற்றின் பெருக்கல் பலன் ஒரு மாறிலி (Constant) என்பது ஜிப்பின் நியதியாகும். இதனைக் கணித முறையில்

$$P(n) \times n = a$$

என எழுதிடலாம். இங்கு n என்பது சொல் ஒழுக்கு (Word order) எனும் இடநிலையையும், p(n) என்பது சொல்புழக்கத்தினின்று கணித்த நிகழ்தகவையும் (Probability) சுட்டுகின்றன. ஆங்கிலமொழியில் எங்ஙனம் இந்நியதி செயல்படுகிறது என்பதைப் படம் 1 விளக்குகிறது. ஆங்கில மொழியின் சொல் புழக்கத்தில் முதல் 5 இடங்களை முறையே The, Of, And, To, I ஆகிய சொற்கள் வகிக்கின்றன. இவ்வரைபடத்தின் இரு அச்சுக்கோடுகளும் மடக்கை அளவுகளாகச் (Log scale) சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இங்குச் சொற்களின் விரவல் (Distribution) நேர்கோடாக அமைந்திருப்பதோடு படுக்கை அச்சுக்கு -45 பாகைக் கோணத்தில் சாய்ந்திருப்பதையும் காணலாம். 'Quality' எனும் ஆங்கிலச் சொல் ஏறக்குறைய பத்தாயிரம் நிகழ்வுகளுக்கு ஒருமுறையே வருவதையும் காணலாம்.

இத்தகைய ஆய்வு ஒன்று சீனமொழியில் (Shtrikman, 1194: 142-143) மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது (படம் 2-ஐக் காண்க). அசைச்சொற்களின் புழக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு சீனமொழியில் இந்நியதி சரிபார்க்கப்பட்டது. படத்தில் புள்ளியிடப்பட்ட வரைகோடு ஜிப்பின் நேர்கோட்டுப் பாதையினின்று விலகுவதைக் காணலாம்.

சீனமொழியின் சிறப்பும் சிக்கலும்

சீனமொழியில் தமிழ்மொழி போல் எழுத்துக்கள் இல்லை. மாறாக அசைச்சொற்கள் தாம் உண்டு. இவை ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பொருள்' தருவதும் (Ency. Brit, Micro, 1994:231) உண்டு. ஓரசைச்சொற்கள் (Mono syllable) பலவற்றை இணைத்துச் சீனச் சொற்கள் (Gilbert, 1963:124-135) உருவாக்கப்படுகின்றன. சொற்களுக்குள்ள பொருளை அவற்றிலுள்ள அசைச்சொற்களினின்று பெற முடிகிறது. இரண்டு அல்லது மூன்று அசைச்சொற்களைக் கொண்டு பெரும்பாலான சீனச்சொற்களை உருவாக்கிட முடிகிறது. சீனமொழி வாக்கிய அமைப்பில் (Ency. Brit. Macro. 1994: 705-712) சொற்களை இடைவெளிவிட்டு எழுதுவதில்லை. இப்பாங்கு தமிழ்செய்யுள் மரபில் பயிலும் அசை, சீர் அமைப்பைப் பெரிதும் ஒத்திருப்பது கூர்ந்து நோக்கத்தக்கது. சீனமொழியில் உரைநடைக்கும் செய்யுள் அமைப்பிற்கும் அதிக வேற்றுமை பாராட்ட இயலுவதில்லை. சொற் சிக்கனம் சீனமொழியில் மிகுதி என்பதால் வாக்கியங்களுக்குப் பலவாறு பொருள் உரைக்கவும் புலவர் முனைவர். எடுத்துக்காட்டாக, சீனச் சொற்கள் சிலவற்றின் உருவாக்கத்தைக் (சீனிவாசன் 1993: 15-17) காண்போம்.

ஆள் + சொல் = நேர்மை

அனுப்பு + சுடு = ஏவு

தீ + அம்பு = ஏவுகணை

மிகு + அமைதி + கடல் = பசிபிக் கடல்

சீனமொழியில் 50,000க்கும் மேற்பட்ட ஓரசைச்சொற்கள்[2] இருக்கின்றன. இவற்றின் சிற்றெல்லையாக 2000 அசைச்சொற்களின் வடிவங்களைப் பயின்றாலன்றி சீனமொழியில் அடிப்படை எழுத்தறிவைப் பெற இயலாது (Joseph: 27-34). இவ்வசைச் சொற்களில் தீட்டப்பட்டுள்ள கோடுகளின் (Strokes) வடிவ ஒப்புமையின் கீழ் அதில் வகைப்படுத்தக் கூடிய "பின்யின்" எனப்படும் 214 உயிர்மெய் எழுத்துகள் இருப்பதாக அறிய முடிகிறது. இவற்றை மேலும் பகுக்க முடியும் என்றும் அவற்றினின்று உயிர் எழுத்து, மெய்யெழுத்து, இடைநிலை என 37 அடிப்படை எழுத்துக்களை உருவாக்கிட முடியும் என அறிஞர் உரைக்கின்றனர். படத்துடன் கூடிய அசைச் சொற்களின் வடிவழகு, பழமையைப் போற்றுதல் ஆகியவற்றின் காரணமாகச் சீனமொழியில் இவ்வகை 'எழுத்துச் சீர்திருத்தம்' வெற்றி பெறவில்லை. சீனமொழியில் பயிலும் ஒவ்வொரு அசைச் சொல்லுக்கும் கூடுதலாக 4 குரல் ஒலிகள் (Tones) உண்டு.

சீனமொழியில் எழுதப்பட்ட நூல்களை அங்குள்ள மாநிலத்தார் பலவாறு ஒலிக்க முயன்றிடினும் அவை ஒரே பொருளை உணர்த்துவனவாக இருக்கின்றன. இக்காரணத்தால் இந்திய மொழிகள் போல பல கிளைமொழிகள் அங்கு உருவாகவில்லை. சீனமொழியில் அடிப்படை அசைச்சொல் எண்ணிக்கை மிகுதி என்பதால் தட்டச்சு செய்வதிலும் கணிப்பொறிக்கு தகவல் இடுவதிலும் கூடுதல் சிரமத்தைச் (Joseph 1985:27-34) சீனர்கள் மேற்கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. இருப்பினும் நவீன கருவியாக்கம் (Jian 1985: 60-63) அம்மொழியிலும் தொடர்கிறது.

சீனமொழியில் ஜிப்பின் நியதியைச் சரிபார்த்தல்

சீனமொழியில் சொற்கள், அசைச்சொற்களின் கோவையாகவே எழுதப்படுவதால், உரைநடையில் பயிலும் அசைச்சொற்களையே நிகழ்தகவு கணிக்க ஜாவோ (1990) பயன்படுத்தினர். அவர் சீனமொழியில் காணும் சொற்களின் (Characters) நிகழ்தகவு விகிதத்தை

$$P(n) = A \exp(-an)/n^b$$

என்ற வாய்பாட்டின் மூலம் நிறுவினார். இங்கு A, a, b ஆகியவற்றின்மதிப்புகள் முறையே 0.0150, 0.00166, 0.429 ஆகும். சீனமொழியை ஒத்த ஆய்வு தமிழ்மொழியிலும் மேற்கொள்ளப்பட்டது. இதற்குத் திருக்குறளினின்று கணித்த சொற்புழக்கத்தையே (Chellamuthu 1986:238-332) தரவு மூலமாகக் (Source data) கொண்டோம்.

திருக்குறளின் சிறப்பும் எளிமையும்

தமிழ்மொழியில் தகவல் கணிப்பு மேற்கொள்ள சிறந்த உரைகல்லாக (Benchmark) திருக்குறள் நூல் விளங்குகிறது. தொடரியல் (Syntax), கூற்றியல் (Semantics) பாகுபாடுகளை வள்ளுவர் செம்மையாகக் கையாண்டிருப்பது போற்றுதற்குரியதாகும். இப்பண்பின் காரணமாக ஜிப்பின் நியதியைச் சரிபார்க்கத் திருக்குறளில் பயின்ற சொற்களையே தரவாகக் (Data) கொண்டோம். தமிழ் இலக்கியத்தை, குறிப்பாக திருக்குறளைக் கணிப்பொறி கொண்டு முதன்முறையாகப் பகுப்பாய்வு செய்த பெருமை தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தைச் சாரும். இந்திய அளவில் மேற்கொள்ளப்பட்ட முதல் பெருமுயற்சி (பாண்டியராஜா,1994: 190-191) என இதனை அழைக்கலாம்.

பண்டை பாரம்பரியத்தைப் போற்றிவரும் சீனர்களின் எழுத்து நடையில் அசைச் சொற்களின் ஆளுமை மாறுதலின்றிப் பன்னெடுங்காலமாகவே நிலைத்துவிட்டன. எனவே சீனப் பழமையை ஒப்பிடப் பழந்தமிழ் நூல் ஒன்றே இவ்வாய்வுக்குப் பொருத்தமாக இருக்கும் என்று தோன்றியது. திருக்குறளும் சீனமொழி போல அசை வடிவில் அமைந்திருப்பது இருமொழிக்குமுள்ள ஒற்றுமையை மேலும் நன்கு வெளிக்கொணர உதவியது.

திருக்குறளில் மொத்தம் 11700 சொற்கள் கையாளப்பட்டிருக்கின்றன. இவற்றில் பல சொற்கள் மீண்டும் மீண்டும் பயன்படுத்தியுள்ளமையும் காணலாம். இந்நூலில் பயின்றுள்ள மொத்த எழுத்துகளின் எண்ணிக்கை 42600. இதனைப் பத்தாயிரமாகச் சீராக்கி (Normalised) மொழிமுதல் வரும் எழுத்துகள் எத்துணை என்றும், மொழி இடை/இறுதியில் வரும் எழுத்துகள் எத்துணை என்றும் இவற்றுக்குமுள்ள விகிதங்களும் கணக்கிடப்பட்டன. இவை அட்டவணை 1-இல் பட்டியலிடப்பட்டுள்ளன. இதனின்று திருக்குறளில் பயின்றுள்ள சொற்களின் சராசரி நீளம் 3.64 எழுத்துக்கள் என நிறுவ முடிந்தது. அதாவது பெருவாரியான சொற்கள் (சுப்பிரமணியன் 1992: 8-16) 3 முதல் 4 எழுத்துகள் நீளம் கொண்டவை. எனவே சொல் நிகழ்தகவைக் கணிக்கத் தனிச்சொற்களைக் (Words) காட்டிலும் வேர்ச்சொல் (Root word) அடிப்படையில் ஆய்வதே பயன் மிக்கது என உணரப்பட்டது. அதன் அடிப்படையில் வேர்ச்சொல் நிகழ்வைக் கணித்து ஜிப்பின் நியதியைச் சரிபார்க்க முனைந்தோம்.

தமிழ்மொழியில் வகர, சகர வரிஎழுத்துகள் 'உயிர் ஒலி' போல இயங்கும் பயன்பாட்டையும் அட்டவணை 1-இல் காட்டியுள்ள முதல்/இடை-இறுதி எழுத்து விகித மதிப்பினின்று அறிய முடிகிறது. உயிர்எழுத்துகளில் சில அளபெடை வடிவில் மொழி இடையில் வருவதையும் இங்குக் காணலாம்.

தமிழ்மொழியில் ஜிப்பின் நியதியைச் சரிபார்த்தல்

திருக்குறளில் பயின்றுள்ள சொற்களைத் தனிச்சொற்களாகவும், வேர்ச்சொற்களாகவும் வகைப்படுத்தினோம். தனிச்சொற்களில் முதல்நிலை வகிக்கும் சொல்லின் புழக்கம் 'நூற்றுக்கு ஒன்று' என்ற அளவுக்கும் குறைவாக இருந்தமையின், இந்த ஆய்வுக்கு வேர்ச்சொல்லை அடிப்படையாகக் கொள்வதே பொருத்தம் என முடிவு செய்தோம். 'செய்' என்ற வேர்ச்சொல்லை அடிப்படையாகக் கொண்டு 71 தனிச்சொற்கள் திருக்குறளில் இடம்பெறுகின்றன. இவற்றில் 'செய்' என்ற வேர்ச்சொல் 226 முறையும் 'செய்தல்' என்ற தனிச்சொல் 25 முறை மட்டுமே நிகழ்வதையும் காணலாம். படம் 3-இல் வேர்ச்சொல், தனிச்சொல் மற்றும் உயிர்மெய் எழுத்துகளின் புழக்கங்களும் காட்டப்பட்டுள்ளன. இதில் காட்சியளிக்கும் உயிர்மெய் எழுத்துகளின் விரவல் (Character distribution) படங்கள் 4 மற்றும் 5-இல் காட்டியுள்ள பிறமொழி எழுத்துகளின் விரவலை ஒத்திருப்பதோடு (William 1976:131-140, Das 1987: 13-19) சொல் புழக்க நியதிக்கு அதிக தொடர்பற்று இருப்பதையும் காணலாம்.

தமிழ்மொழியில் பயிலும் வேர்ச்சொல்லின் புழக்கம் (படம் 3) முதல்நூறு இடத்திற்குள் நேர்கோட்டு நெறியினின்று பிறழாமல் அமைந்திருப்பதைக் காணலாம். இதினின்று தமிழுக்கென பின்வரும் சொல்புழக்க வாய்ப்பாடு கிட்டியது.

$$p\ (n)\ x\ n^{a} = a$$

ஈண்டு a- இன் மதிப்பு 0.0273; b - இன் மதிப்பு 0. 4997

தமிழ்மொழியில் காணும் வேர்ச்சொல்லின் விரவல் (Distribution) இவ்வாய்ப்பாட்டின் அடிப்படையிலும் நேர்கோடாக அமைவதோடு படுக்கை அச்சுக்கு -27 பாகைக் கோணத்தில் சாய்ந்திருப்பதையும் அறிகிறோம்.

புரிதல் திறனை மதிப்பிடுதல்

தமிழ்மொழியில் கணித்த ஜிப்பின் அளவுருக்களைக் கொண்டு (Parameters) ஒருவர்க்கு வாய்க்கப்பெற்ற சொல்வளத்திற்கும் (Vocabulary) அவர்தம் புரிதல் திறனுக்கும் உள்ள தொடர்பை (Zhao 1990:449-452) நிறுவ முடிகிறது. இதனை அளந்து மதிப்பிட தமிழிலுள்ள வேர்ச்சொற்களின் எண்ணிக்கை தேவைப்படுகிறது. தகவற் கோட்பாட்டின் (Information Theory) அடிப்படையில் தமிழ் எழுத்து நடையில் பயிலும் தகவற்திணிவு (Information content) மதிப்புகளை (William 1976:131-140) ஆராய்ந்தோம். அட்டவணை-2ஐக் காண்க. இதன் வாயிலாக மூன்று எழுத்து கொண்ட தமிழ்ச் சொல்லில் (சீனிவாசன் 1987: 49-62) பயனுடை முதல் எழுத்து 72 எனவும் இரண்டாம் எழுத்து 17 எனவும் மூன்றாம் எழுத்து 5 எனவும் வரையறுத்தோம். தொல்காப்பியர்

வகைப்படுத்தியுள்ள மொழிமுதல் வரும் எழுத்துகளின் எண்ணிக்கை 94 என்றும் மொழி இறுதியில் வரும் எழுத்துகளின் எண்ணிக்கை 171 என்றும் கொண்டு (சிவலிங்கனார் 1981: 133-171) மூவெழுத்து வேர்ச்சொற்களின் உயர்எல்லை (Upper bound) மதிப்பை அளவிட்டோம்.

இத்தகவல் அடிப்படையில் மூன்று எழுத்து கொண்ட வேர்ச்சொல் எண்ணிக்கை 1977 எனக் கொண்டு ஒருவரின் புரிதிறன் அளவிடப்பட்டது. இதனின்று சொல்வளம் 500 பெற்ற ஒருவரின் புரிதிறன் 49 விழுக்காடு என்றும் 1000 சொல்வளம் கொண்ட மற்றொருவரின் புரிதிறன் 70 விழுக்காடு எனவும் அறிந்தோம். திருக்குறளைப் பொருத்தவரை அதில் பயிலும் வேர்ச்சொல்லின் எண்ணிக்கை ஐநூறுக்கு மிகவில்லை. இதன் அடிப்படையில் திருக்குறளில் பயிலும் வேர்ச்சொற்களில் ஒருவர் முதல் நூறு சொற்களை மட்டும் அறிந்திருப்பின் அவர்தம் புரிதிறன் 49 விழுக்காடு ஆகிறது. முதல் முந்நூறு வேர்ச்சொல்லை அறிந்திருப்பின் அவர்தம் புரிதிறன் 86 விழுக்காடு ஆகிறது எனக் கண்டோம்.

தனிச்சொல் புரிதிறன் கணித்தல்

படம் 3-இன் துணை கொண்டு ஜிப்பின் அளபுருக்களை தனிச்சொல் புழக்கத்திற்கும் மதிப்பீடு செய்தோம். இவற்றினின்று பெறப்பட்ட a, b மாறிலிகளின் மதிப்பு முறையே 0.0084, 0.4049 ஆகும். இதையடுத்து ஒருவரின் சொல் அறிதல் திறனைக் கணிக்கலாம். தற்கால தமிழ் அகராதி ஒன்றில் (இராமகிருஷ்ணன் 1992:xviii) இடம் பெற்றுள்ள சொற்களின் எண்ணிக்கை 16000 எனக் கொண்டு தமிழ் சொற்களை ஒருவர் விளங்கிக் கொள்ளும் ஆற்றலை மதிப்பட்டோம். ஒருவரின் புரிதிறன் 25%, 50%, 76% என்ற நிலையில் உயரவேண்டுமானால் அவர் முறையே அதிகப் புழங்கும் 1500, 5000, 10000 சொற்களை முன்அறிந்தவராக இருத்தல் வேண்டும் என மதிப்பிட முடிந்தது. நெடுங்கணக்கு அமைப்புறா (Non alphabetical) சீன, ஜப்பான் மொழி அகராதிகள் பல, சொல்புழக்க நெறி அடிப்படையில் தாம் உருவாக்கப்படுகின்றன.

திருக்குறளில் அதிகம் பயிலும் வேர்ச்சொற்கள் முறையே என (323), செய் (226), இல (190), அறி (161), உடை (136), கண் (133), சொல் (131), தம் (110), உள் (104), அல் (102) என விரிகின்றன. தனிச்சொற்களை எடுத்துக்கொண்டால் அதிக புழக்கமிக்க சொற்கள் முறையே இல் (83), என்னும் (67), பொருள் (60), என் (56), எல்லாம் (55), என்று (50), இல்லை (47), வினை (46), கண் (45), மற்று (41) எனத் தொடர்கின்றன. இங்குப் பிறை அடைப்புகளில் காணப்படும் எண்கள் புழக்க எண்ணிக்கையைக் காட்டுகின்றன.

எழுத்தை அடையாளம் காணும் திறனை மதிப்பிடுதல்

அடுத்து தமிழ் நெடுங்கணக்கில் பயிலும் 247 எழுத்துகளை அடையாளம் காணும் திறனை அறிவோம். தமிழ் உரைநடையில் எல்லா எழுத்துகளும் சமவாய்ப்பில் நிகழ்வதில்லை. ககரம், தகரம், னகரம், றகரம் ஆகிய வரி எழுத்துகள் அதிக எண்ணிக்கையிலும், ஞகரம், ஙகரம், ழகரம், ளகரம் ஆகிய வரி எழுத்துகள் சொற்பமாகவும் பயன்படுவதை அறியலாம். உரைநடையில் பயிலும் நெடுங்கணக்கு எழுத்துகளை அவற்றின் புழக்க அடிப்படையில் இறங்குமுகமாக அமைத்து எழுத்து அடையாளம் காணும் திறனை மதிப்பிடலாம். படம் 6-இல் தமிழிலும் சீனமொழியிலும் (Jian 1985: 60-63) பயிலும் உயிர்மெய் ஒத்த வடிவங்களின் வளர்புழக்கம் (Cumulative frequency) சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது.

இதன் அடிப்படையில் திருக்குறளில் பயிலும் எழுத்துகளை அடையாளம் காணும் திறனை 25%, 50%, 90% என்ற நிலையில் வளர்த்துக்கொள்ள வேண்டுமெனில் நாம் பயின்றிருக்கவேண்டிய அதிக புழக்கமிக்க வடிவங்களின் எண்ணிக்கை முறையே 9, 25, 90 ஆகின்றன. இவற்றில் முதல் 10 நிலைகளை "ன், க, ர், ற், ல், த, க், வ, ப, து" ஆகிய எழுத்துகள் வகிக்கின்றன. கணிப்பொறி துணைகொண்டு அச்செழுத்துகளை அடையாளம் கொள்வதற்கும் வாசிக்கவும் இத்தகு புள்ளி விபரங்கள் உதவுகின்றன.

விடையும் விளக்கமும்

1. தமிழும் சீனமும் வேர்ச்சொல் புழக்க அடிப்படையில் மிக ஒன்றிப் போகின்றன. தமிழ்மொழி ஜிப்பின் நியதியினின்று விலக்கம் காண்கிறது.

2. அதிகம் புழங்கும் முதல்நிலை வகிக்கும் சொல்லின் (first rank) நிகழ்தகவு தமிழுக்குக் குறைவாக இருக்கிறது. ஆங்கிலத்தில் மிகுந்து இருக்கிறது. இதற்குக் காரணம் தமிழில் முன்னிடைச் சொல் (Preposition) பயன்பாடு குறைவு என்பதாகும். ஆங்கிலத்தில் இவை தனிச்சொல்லாகவே அமைகின்றன. தமிழில் இவை விகுதிகளாகின்றன.

3. தமிழ்ச்சொற்களில் பின்னொட்டுகள் மிகுதி என்பதால் அவற்றிலுள்ள வேர்ச்சொற்களே ஆய்வுக்கு உகந்தனவாக அமைகின்றன. இவ்வேர்ச் சொற்கள் சீனமொழியில் பயிலும் அசைச்சொற்களுக்கு மிக அணித்தவை.

4. ஜிப்பின் அளபுரு 'b' 1 என்ற மதிப்பிலிருந்து 0.5 ஆக தமிழ்மொழியில் தாழ்கிறது. இதற்குக் காரணம் கற்பிப்பது அவசியமாகிறது. தமிழிலுள்ள 18 உயிர்மெய் வரிகளில் 9க வரிகள் மட்டுமே (அட்டவணை 1-ஐக் காண்க) சொற்களைத் துவக்கப்

பயன்படுகின்றன. மற்றவை விலக்கப்பட்டனவாகக் (Forbidden) கருதப்படுகின்றன. சொல் துவக்க உதவும் உயிர்மெய் வரிகளுக்கும் மொத்தமுள்ள உயிர்மெய் வரிகளுக்கும் உள்ள விகிதம் 0.5 ஆகிறது. இதன் விளைவு தானோ ஜிப்பின் நியதியில் b-இன் மதிப்பு குன்றுவதற்குக் காரணம் என்பது ஆயற்பாலது.

5. தமிழ்மொழியைக் காட்டிலும் வடஇந்தியமொழிகளில் விலக்கப்பட்ட உயிர்மெய் வரிகள் குறைவு. எனவே இம்மொழிகளில் b-இன் மதிப்பு கூடுதற்கு வாய்ப்புளது. வங்காள மொழிகளுக்கு (Das 1987: 13-19) மட்டுமே கிடைத்த தகவலின் அடிப்படையில் அதன் எழுத்துப் புழக்கம் தமிழ்மொழியோடு ஒப்பிடப்பட்டது. அம்மொழியிலுள்ள சொற்புழக்கத்தை மதிப்பிடத் தகவல் கிட்டவில்லை.

6. தமிழ்-சீன வேர்ச்சொல் அமைப்பு முறையிலிருந்து கிடைக்கும் தகவலை ஆராயும்போது தமிழில் நெடுங்கணக்கு தோன்றியிராத காலத்தில் அசைச்சொற்களே படமாக வரையப்பட்டுக் (சுப்பிரமணிய பிள்ளை 1985: 20-23) கருத்து தெரிவிக்க உதவின என நம்புதற்கு இடமளிக்கிறது. இதற்கு வரலாற்று ஆதாரமாக அசைச்சொற்களே ஆசிரியப்பாவாகவும் வெண்பாவாகவும் செய்யுள் இலக்கியங்களில் அடுக்கி வருவதைக் காண்கிறோம். இவற்றினின்று அசைச்சொற்களைத் தமிழில் வரையச் சதுரக் கட்டமைப்பு (Structure) ஒன்று நிலவியிருக்கும் என்பதை ஒருவாறு ஊகிக்க முடிகிறது.

நன்றியுரை

அட்டவணை வடிவில் உருவாக்கிய தகவல்களை எல்லாம் அழகுற வரைபடமாக மாற்றித் தந்து உதவிய நண்பர் திரு. வி. கோபாலகிருஷ்ணன், திரு. டி. எட்வின் ஆகியோருக்கு நன்றி உரித்தாகிறது. சீனமொழியைப் பற்றி அறிய வழிவகை செய்த இந்திராகாந்தி அணுவாராய்ச்சி மைய நூலகத்திற்கும் நன்றியறிதலை வெளிப்படுத்துகிறோம். புள்ளியியல் விபரங்களை வீட்டிலிருந்தவாறே கணிப்பான் துணைகொண்டு மதிப்பிட உதவி செய்த திரு. எஸ். கோவிந்தராசனுக்கும் உளம் நிறைந்த நன்றியைக் கூறிட விரும்புகிறோம். களைப்புற்ற கடைசி வேளையில், கையேட்டுப் பிரதியைத் தட்டச்சு செய்ய என் செய்வது என்று விழித்தபோது நண்பர் திரு. ஆ. அரசு கைகொடுக்க முன் வந்தது சுமையை இறக்கி வைக்க உதவியது. ஆய்வுக்குப் பயன்படுத்திய நூற்குறிப்புகளைக் கணிப்பொறியில் பதிவு செய்து கொடுத்து உதவிய திருமதி எஸ். ரமாவுக்கும் நன்றி உரித்தாகிறது. இத்துணை வாய்ப்பும் வசதியும் கிட்டாதிருந்தால் இப்பணி முற்றுப்பெற்றிருக்காது.

அடிக்குறிப்பு

1. எடுத்துக்காட்டாகத் தமிழ்மொழியில் வரும் கைகலப்பு, கைகழுவு, கைகூடு,

கைகொடு, கைநனை, கைநீட்டு, கைபார், கைமாறு, கைமேல், கைவிடு ஆகிய ஈரசைச் சொற்களில் உணர்த்தும் பொருள் அவற்றிலுள்ள அசைச்சொற்களின் பொருளினின்றும் வேறுபடுதலைக் காண்கிறோம். இவ்வகை பலபொருள் உணர்த்தும் ஒருமொழிச் சொற்கள் (Homonym) சீனத்தில் மிகுதி.

2. *தமிழ்மொழியில் நேரசை என்றும் நிரையசை என்றும் இருவகையாக ஓரசைச்சீர் வகைப்படுத்தப்படுகிறது. மொழி முதல் வரும் எழுத்துகள், மொழி இறுதி வரும் எழுத்துகள் ஆகிய தகவல்களைக் கொண்டு தமிழில் 1128 நேரசைச் சொற்களையும் 31640 நிரையசைச் சொற்களையும் உருவாக்கலாம் எனக் கணித்தோம்.*

படத் தலைப்புகள்

படம் 1. ஆங்கில மொழியில் காணும் சொற்களின் விரவல் பண்பு

படம் 2. சீனமொழியில் காணும் ஓரசை மற்றும் சொற்புழக்கம்

படம் 3. தமிழ்மொழியில் காணும் வேர்ச்சொல், தனிச்சொல் மற்றும் எழுத்துகளின் விரவல் பண்பு

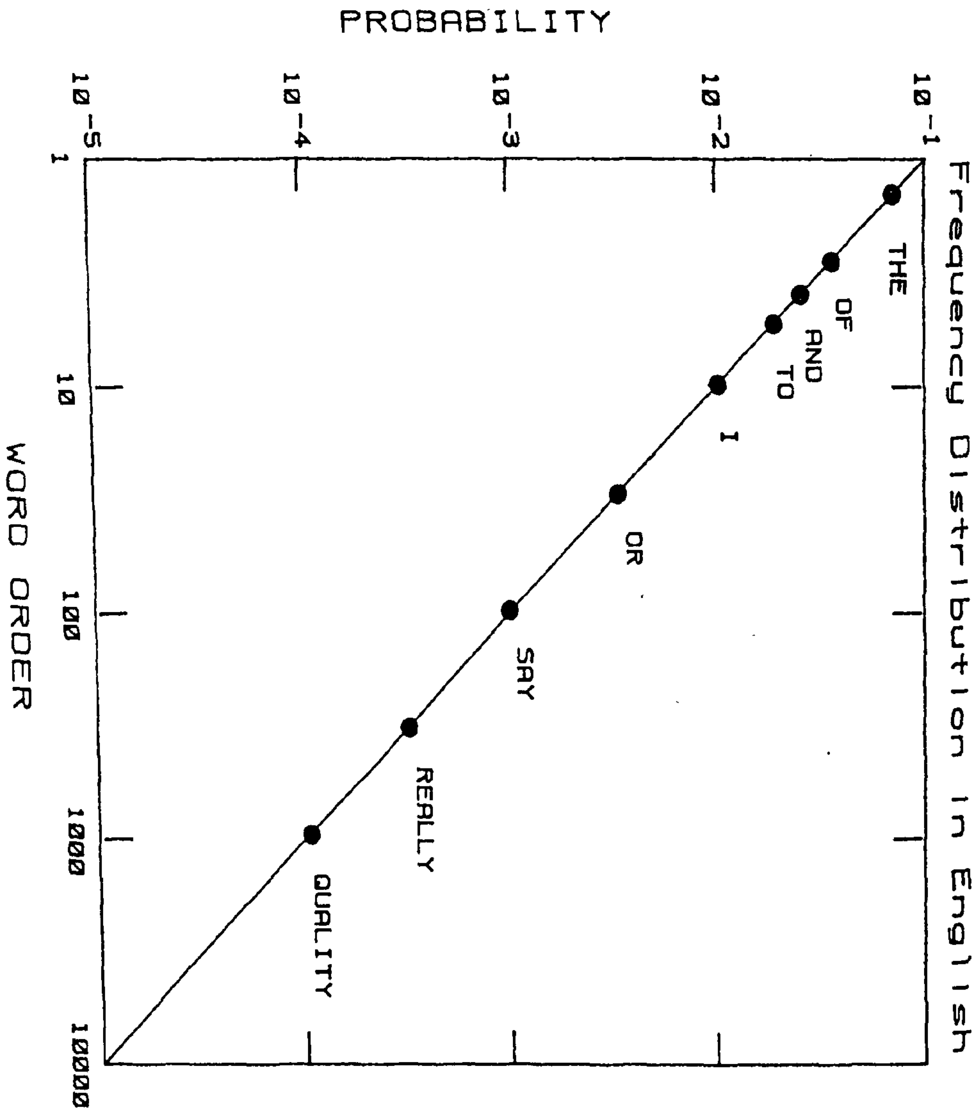
படம் 4. தமிழ்மொழியிலும் வங்காளமொழியிலும் காணும் உயிர்மெய் ஆகிய எழுத்துகளின் விரவல் பண்பு

படம் 5. ஐரோப்பிய மொழிகளில் காணும் எழுத்துகளின் விரவல் பண்பு

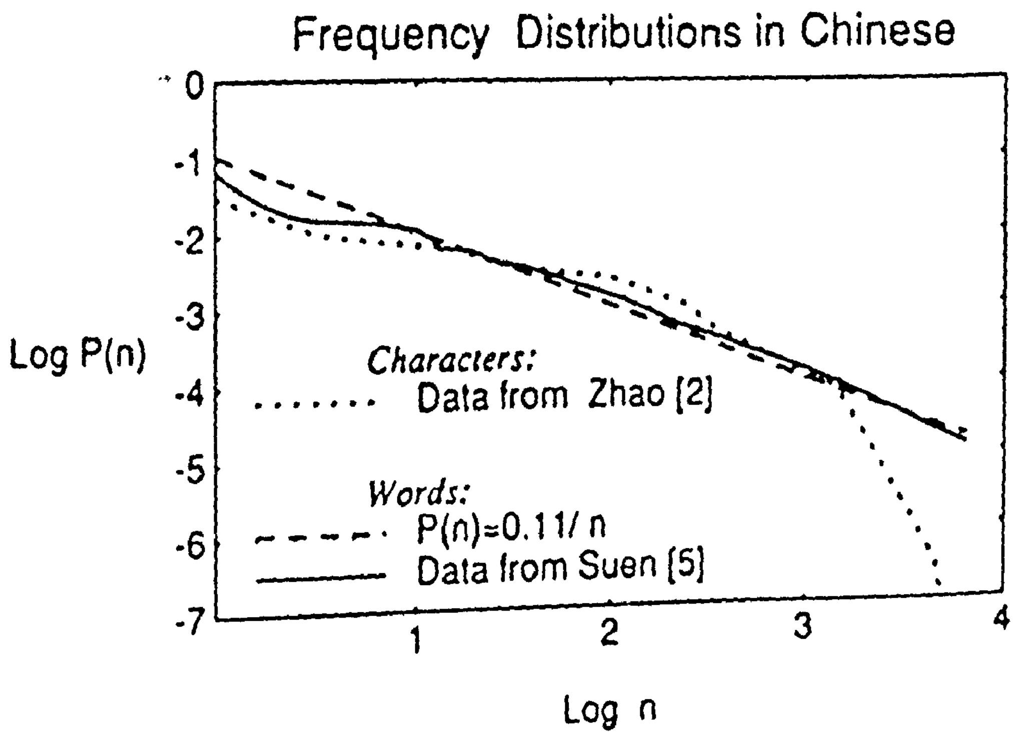
படம் 6. தமிழ்மொழியிலும் சீனமொழியிலும் காணும் உயிர்மெய் ஒத்த எழுத்துகளின் வளர்புழக்கம்

படம் - 1

ஆங்கில மொழியில் காணும் சொற்களின் விரவல் பண்பு

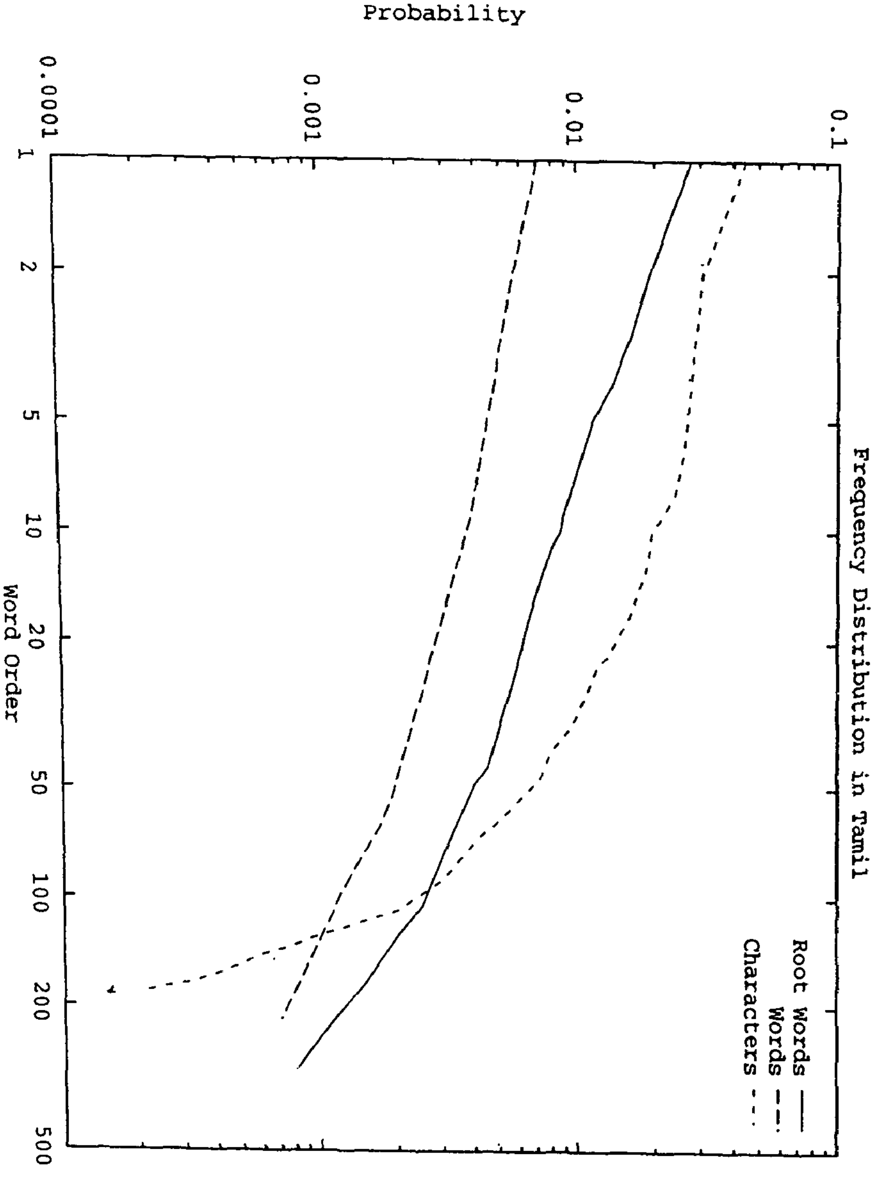


படம் - 2
சீனமொழியில் காணும் ஓரசை மற்றும் சொற்புழக்கம்



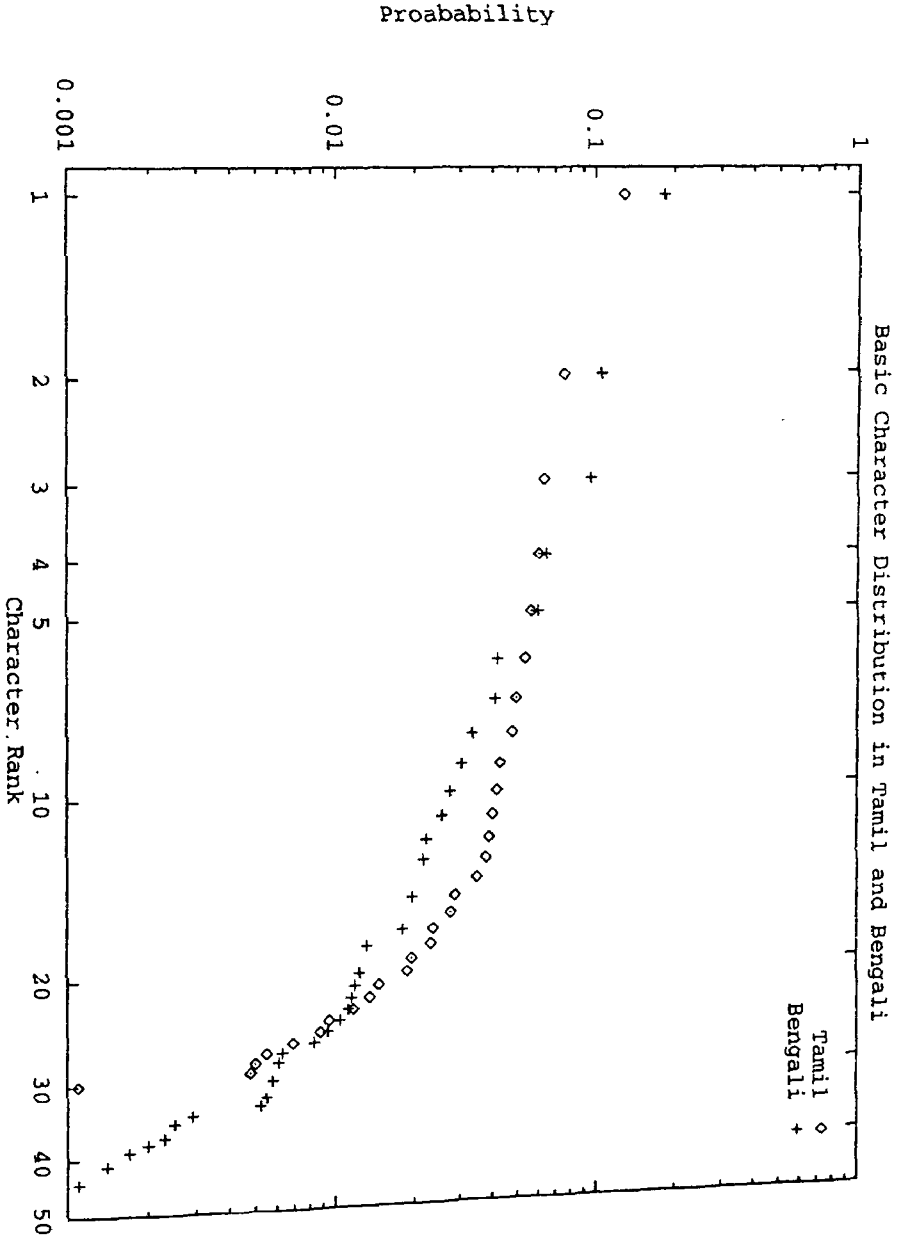
படம் - 3

தமிழ்மொழியில் காணும் வேர்ச்சொல், தனிச்சொல் மற்றும் எழுத்துகளின் விரவல் பண்பு



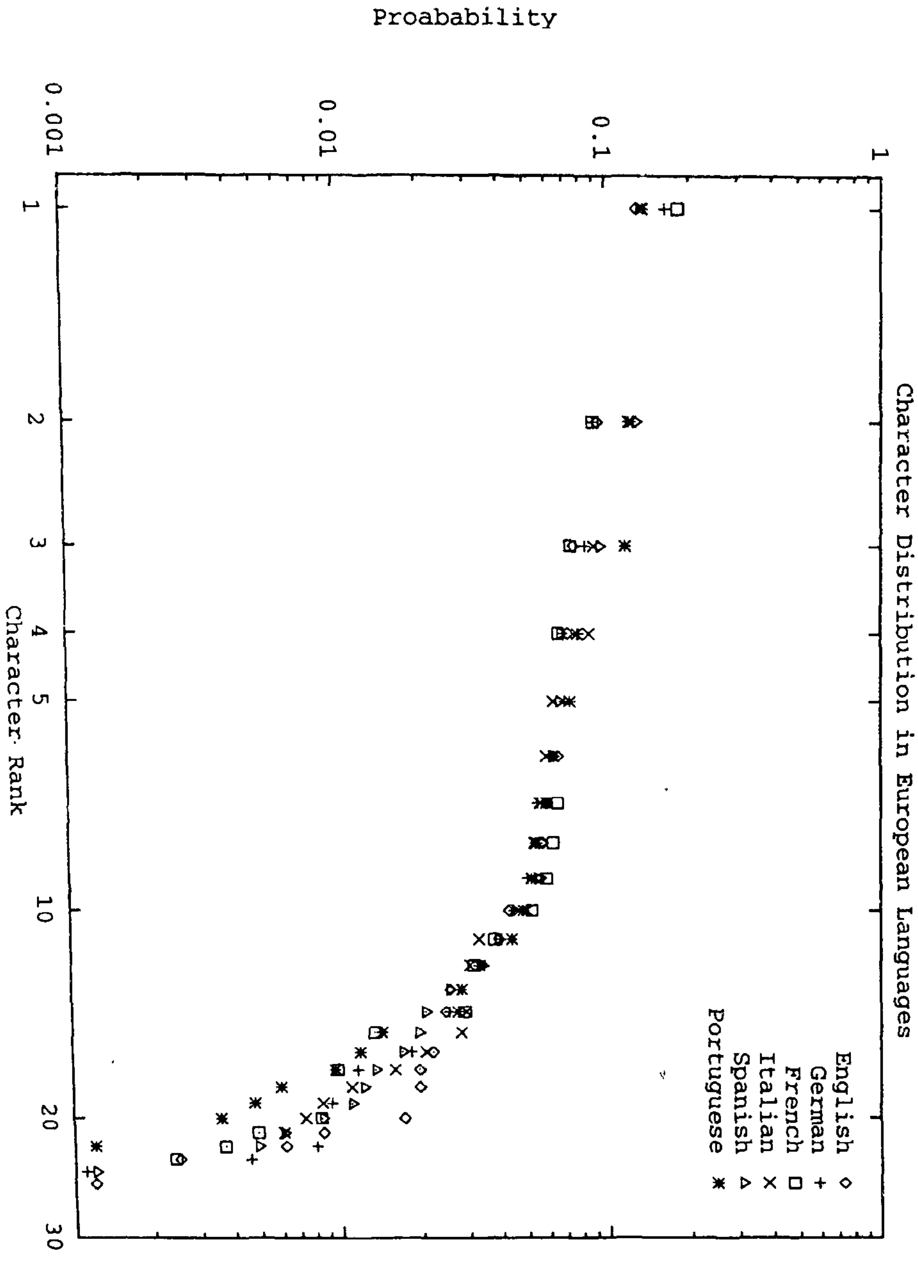
படம் 3.

படம் - 4
தமிழ்மொழியிலும் வங்காளமொழியிலும் காணும் உயிர்மெய் ஆகிய எழுத்துகளின் விரவல் பண்பு

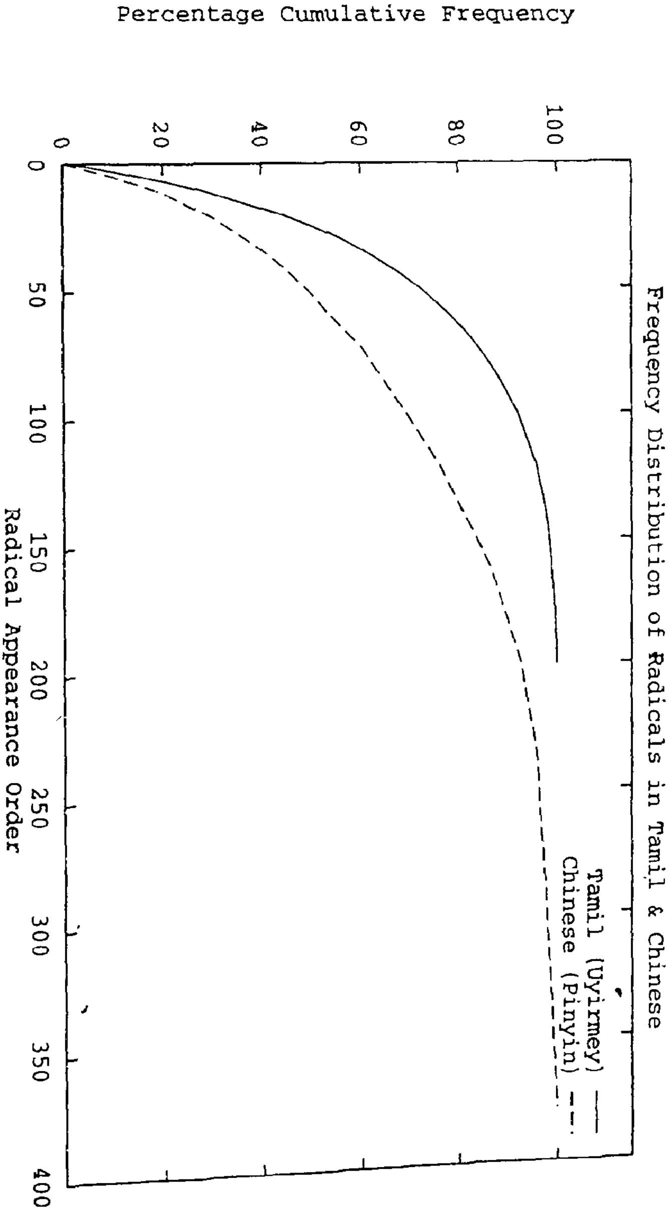


படம் - 5

ஐரோப்பிய மொழிகளில் காணும் எழுத்துகளின் விரவல் பண்பு



படம் 6
தமிழ்மொழியிலும் சீனமொழியிலும் காணும் உயிர்மெய் ஒத்த எழுத்துகளின் வளர்புழக்கம்



REFERENCES

அட்டவணை 1 : மொழி முதல்/இடை-இறுதியில் தோன்றும் எழுத்துகளின் புழக்கம்

எழுத்து வரிகள்	மொழிக்கு முதலாகும் எழுத்துகளின் எண்ணிக்கை (a)	மொழிக்கு இடை-இறுதியில் வரும் எழுத்துகளின் எண்ணிக்கை b)	முதலாகும் எழுத்துகள் இடை - இறுதியாகும் எழுத்துகள் (a/b)
உயிர் எழுத்து	1085	29	37.41
பகரம்	315	343	0.92
ககரம்	306	672	0.46
நகரம்*	224	138	1.62*
தகரம்	222	651	0.34
வகரம்	197	384	0.51
சகரம்*	188	112	1.68*
மகரம்	176	465	0.38
யகரம்	28	507	0.06
ஞகரம்	7	66	0.11
னகரம்	(0)	762	(0)
றகரம்	(0)	738	(0)
ரகரம்	(0)	616	(0)
லகரம்	(0)	599	(0)
டகரம்	(0)	424	(0)
ணகரம்	(0)	290	(0)
ளகரம்	(0)	206	(0)
ழகரம்	(0)	145	(0)
ஙகரம்	(0)	105	(0)
	-------	-------	
மொத்தம்	2748	7252	

* உயிர்போலும் இயங்குவன

அட்டவணை2 : தமிழ்மொழியின் தகவற் பண்புகள்

ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்ட பகுதி	முதல் நிலைத் தகவற் திணிவு H_1	இரண்டாம் நிலைத் தகவற் திணிவு H_2	மூன்றாம் நிலைத் தகவற் திணிவு H_3
அறத்துப்பால் (திருவள்ளுவர்)	5.9203	3.6466	2.2125
இராமாயணம் (கம்பன்)	6.0269	4.0886	2.2682
குயில்பாட்டு (பாரதி)	6.1619	3.9836	2.2557
உரைநடை (சிறுகதை எழுத்தாளர்கள்)	5.9388	3.4981	1.9951

சுழிநிலைத் தகவற் திணிவு $(H_0) = 7.9542$

பயனுடை எழுத்தெண்ணிக்கை $= 2^H$

2. Shtrikman, S., (1994), *Journal of Information Science*, Vol.20, No.2.

3. Chellamuthu, K.C. & Bhaskaran, S., (1986), *Computer Analysis of Tirukkural*, Tamil University, Thanjavur.

4. Caroyln Watters, (1992), *Dictionary of Information Science and Technology*, Academic Press, Boston.

5. Zhao, Kai-hua, (1990), *American Journal of Physics*, Vol.58, No.5.

6. Gilbert, W.King and Heisen-Wu Chang, (1963), *Scientific American*, June.

7. Joseph, D. Becker, (1985), *Computer*, IEEE Computer Society, Vol. No. 1.

8. Jain Sheng, (1985), *Computer*, IEEE Computer Society, Vol. No. 1.

9. William, R. B. Jr., (1976), *Science and Engineering problem solving with the computer*, Prentice Hall, New Jersy.

10. Das, P.P. & Chatterji, B.N., (1987), *Computer Science and Informatics*, Vol.16, No.1.

11. *The New Encyclopedia Britannica : Micropedia* (1994) ed. Encyclopedia Britannica, Chicago, Vol.3

12. *The New Encyclopedia Britannica : Micropedia* (1994) ed. Encyclopedia Britannica, Chicago, Vol.22.

நூற் குறிப்பு

1. இராம. சுப்பிரமணியன், (1992), *களஞ்சியம்*, தொகுதி 6, இதழ் 3, வளர் தமிழ் மன்ற வெளியீடு, அண்ணா பல்கலைக்கழகம், சென்னை.

2. *தொல்காப்பியம் - எழுத்ததிகாரம்*, (1981), பதிப்பாசிரியர் ஆ. சிவலிங்கனார், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை.

3. சு. சீனிவாசன், (1993), *துளிர்*, ஆகஸ்ட், தமிழ்நாடு & புதுவை அறிவியல் இயக்க வெளியீடு, சென்னை.

4. கா. சுப்பிரமணிய பிள்ளை, (1985), *மொழிநூற்கொள்கையும் தமிழ்மொழி அமைப்பும்*, தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர்.

5. சு. சீனிவாசன், (1987), *தமிழ்க்கலை*, தமிழ் 5, கலை 1, 2, தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர்.

6. பி. பாண்டியராஜா, (1994), '*தமிழும் கணிப்பொறியும்*' கருத்தரங்கு, ஆகஸ்ட் 5, 6, அண்ணா பல்கலைக்கழகம், சென்னை.

7. *தற்காலத் தமிழ் அகராதி*, (1992), பதிப்பு, எஸ். ராமகிருஷ்ணன், க்ரியா வெளியீடு, சென்னை.

81

A MACHINE BRIDGE FOR TAMIL

S. RAJENDRAN

Introduction

Tamil is one of the eighteen scheduled languages spoken in India and one of the four major languages spoken in southern part of India. Though there is a common core of language features which tells us that Tamil and the other three major Dravidian languages such as Malayalam, Kannada and Telugu are deviant manifestations of an under current representation, they are so deviant at present that we have to build communicative bridges if we want to understand each other. Now the question before us is how to construct bridges between these languages. Think of a device when somebody talks with you in Malayalam or Kannada or Telugu you hear it in Tamil. That could be an ideal device, but we have to wait for sometime. To start with let us have a honest expectation, that is, if somebody writes to us in Malayalam or kannada or Telugu we can get the translated output in Tamil through a computer. What I mean is not a fully automatic machine translation system, but only an aid, a machine bridge, which can help a Tamil speaker to understand the written texts in the other three Dravidian languages.

Machine translation process and systems

Figure 1 shows a typical machine translation process.[1] Sentence is the input for morphological analysis. Root words and their lexical category along with inflections such as tense, number, case, etc. are determined by morphological analysis. Informations such as word order and word combination are determined by syntactic analysis. A proper interpretation of a sentence from plural results produced by

the syntactic analysis is determined by the semantic and contextual analyses. Syntactic and semantic analyses are executed simultaneously to produce syntactic tree structure and semantic network. The output will be an internal representation

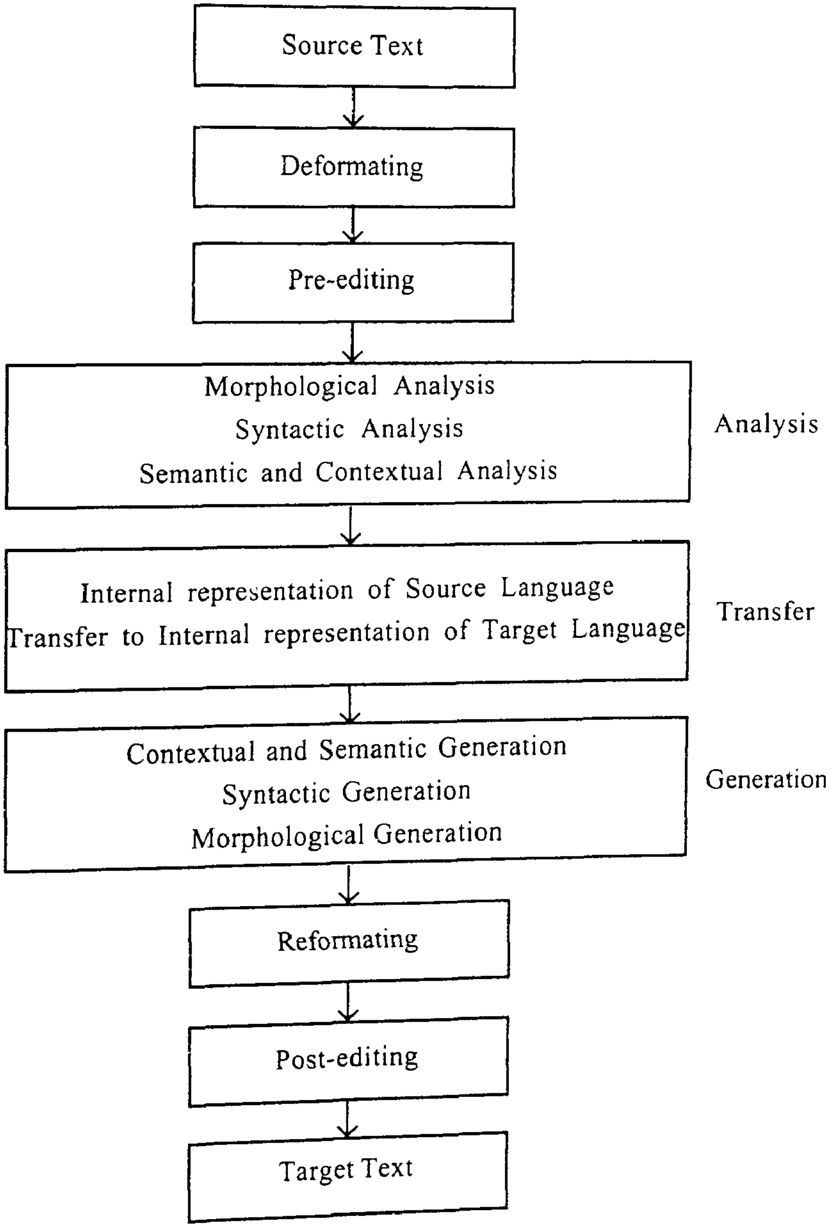


Fig. 1.

of a sentence. Though the internal representation of the target language is mostly the same as that of source language, sometimes change may be required. The reverse of the analyses process is the sentence generation.

Even before the proper study of natural language processing which deals with computational model of natural language analysis, generation, etc., research in the area of machine translation had started. A number of approaches for translation through machine have been put forwarded and tried out. Further improvements took place with the advances in computational linguistics and with the availability of powerful computers which resulted in the emergence of new approaches. 1960s saw the "first generation" of MT using computers which was called "direct" approach. This was mainly dictionary driven methods with no or low level of syntactic analysis and use of semantic features. With the publication of ALPAC report in 1966, this kind of efforts came to a halt. But with the instalation of SYSTRAN in 1976 the interest was revived which resulted in the increasing activities of MT throughout the world. Thus the "second generation" of MT which is a rule based syntax oriented abstract transfer representation approach became vogue. It was felt that in MT systems an intermediate representation is necessary to express the results of sentence analysis, the syntactic and semantic structures. Syntactic structure was shown as a tree and semantic structure as a network. This intermediate representation of interlingua approach is called inter-lingua. With the emergence of corpus based approaches opened a new era of "third generation" MT research by about 1989. This represented a new departure in MT research. The corpus based approach has two categories. The first one uses direct information derived from corpora for analysis, transfer and generation of translations. Statistics based, example based and connectionist approaches are included in this category. The second category makes an indirect use of corpora as a source of information for deriving or compiling lexical, grammatical and knowledge database. A range of activities such as database compilation, lexical knowledge acquisition and statistical information to aid or complement rule based methods are included in the second category. The alignment of sentences in the two languages and the calculation of the probabilities that any one word in a sentence of one language corresponds to two, one or zero words in the translated sentence in target language are the

essence of statistics based method. Example based method came into vogue in 1990s after a decade of its first proposal in 1980s. This method is based on the idea that translation is often a matter of finding analogus examples. A bilingual data base examples derived from a large corpus of texts and their translations form the essential thing for this method. Research in parallel computation, neural networks or connectionism results in connectionist approach. The developments have attracted the MT researchers being the latest. The distance between input text segment and bilingual text data in example based MT model is computed by connectionist method. Learning from past success and failure leads to the prospects of the system. Previously, learning has meant that systems suggest changes on the basis of statistics about corrections made by users at the post-editing stage. The hybrid approaches also have come into vogue. The corpus information is used for tuning analysis and transfer grammar in some such approaches. In others a standard transfer based MT approach is followed using traditional analysis and generation technique but having transfer component based on aligned bilingual corpora. The statistical information is used as the source of preference assignment during text disambiguation in yet others.

Naive and realistic views of MT[2].

A newcomer in the field of MT may arrive at the triangular figure given below (Fig.2) for illustrating the three generations of MT technology. The base line represents "direct" approach, the middle line represents the "transfer" approach and the tip at the top of the triangle represents the ultimate solution of interlingual approach.

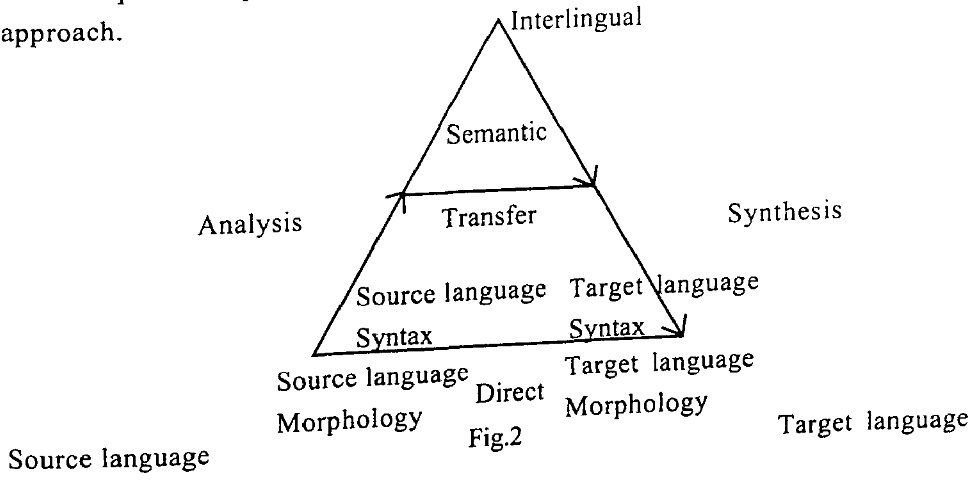


Fig.2

This diagramatic representation of the three generations of MT is too simple. It shows that the interlingual approach is the latest and last generation of MT and there is no other newer approaches to MT after this generation. Though this is not true the figure shows an interesting feature that the effort in developing a MT system based on an approach is proportional to the distance travelled on the diagram. One can arrive at the conclusions that "direct" approach takes less effort than "transfer" approach and "interlingual" approach takes the most effort.

The figure 3 given below which is hyperbolic represents the realistic illustration of MT.

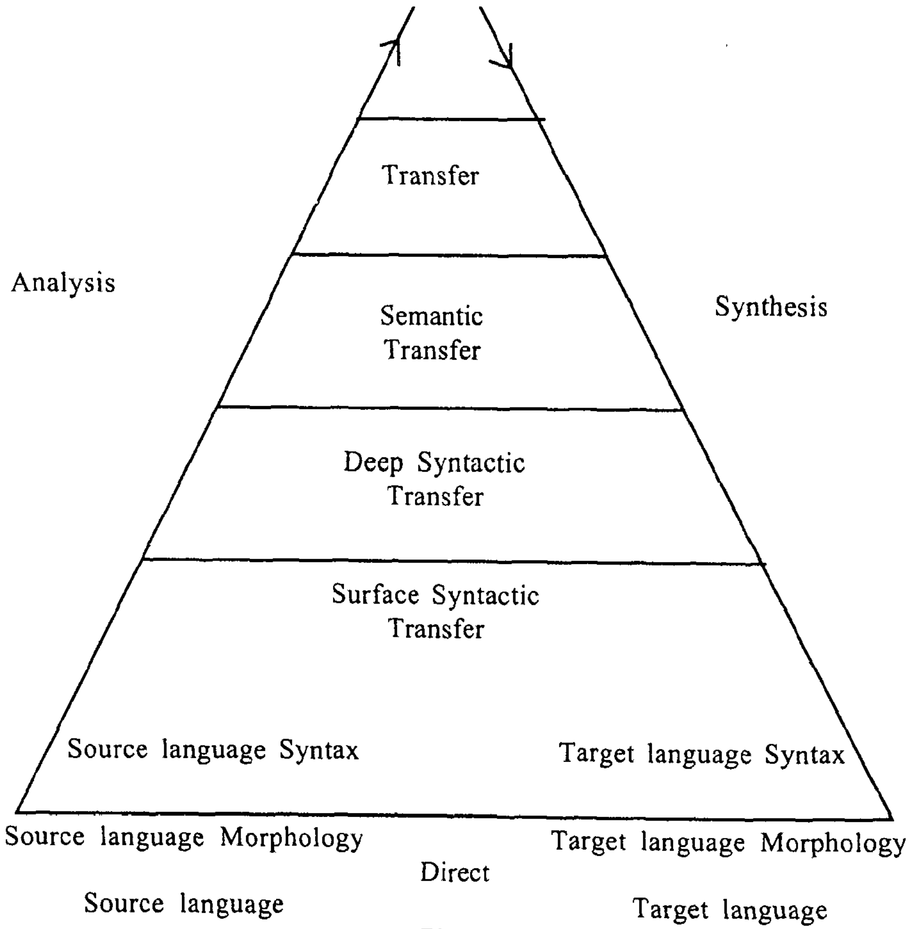


Fig. 3

In this diagramatic representation of generations of MT technology the two ends never meet each other which implies that pure interlingual is always a dream and we can only try to reduce the distance between any two languages. The hyperbolic diagram shows that a series of transfer approach exist at different language hierarchy and that the effort is proportional to the distance travelled and that more effort is required to reach higher linguistic strata. The domain of the language is dealt with at the lower level; the knowledge of the objective world is required at the semantic level; the knowledge of the spiritual world, such as feelings, emotions, etc. are dealt at a higher level. MT specialists who form a major chunk may argue that to resolve natural language ambiguities in order to achieve higher accuracy of translation and to increase the shared components (analysis and synthesis) and to reduce the non-shared components (transfer) between pair of languages transferring at a higher level is required. To achieve a good degree of translation for some language pairs which are linguistically quite apart, higher level language hierarchy is a necessity. But going up in the language hierarchy in the stages of analysis can introduce errors. So transfer at the right level could be the better strategy. The right level of analysis depends on individual sentences, and it varies substantially between language pairs.

The figure 4 given below which is ladder in shape represents the above mentioned philosophy of doing analysis at a level of just enough information for a successful transfer. It advocates similar effort at each level of transfer; one should go to a higher level of analysis if it takes too much effort at a lower level for transfer. It also recommend application of machine learning technology; learning capability is essential in narrowing the gap of the ladder.

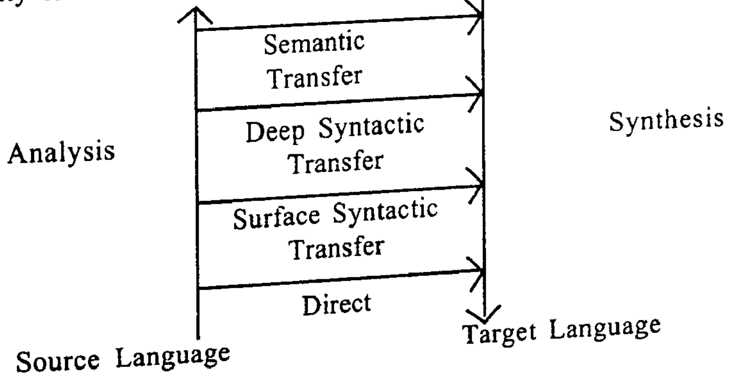


Fig . 4

Successful MT system can be developed by using ladder philosophy which can determine the right level to transform the resultant of source language analysis to that of target language and minimize the effort in developing each of the transfer component.

Points to ponder

The background of the MT we have discussed so far can throw light on the developing of a model for translating Malayalam, Kannada and Telugu into Tamil using machine. The ladder diagram indicates to us that the languages which are similar can be translated by using direct method. Fully automatic general purpose high quality machine translation system (FAGPMT) are extremely difficult to build. There are no existing translation systems for any pair of languages in the world that qualify to be called FAGPMT. Only part of the information to be conveyed is explicitely expressed in any natural language. The rest of the information is reconstructed by the human mind by using world knowledge. The concepts and shades which a natural language purports to describe form a continuum; the number of lexical items available are finite and so they have to be overloaded. It is only because of the total context and shared background understanding that we are able to communicate. Different natural language adopt different conventions about the type and amount of information to be used. Fully automatic translation is not feasible unless we provide the machine with knowledge and inference capability comparable to that of human beings. We can resort to attempt something that is feasible at present instead of attempting something which is at present impossible. By separating language based analysis of texts from knowledge and inference based analysis the process can be made simpler. The human reader can be entrusted with the farmer task and the machine with the latter task. The man and the machine have to share the load. In order to facilitate the reader to solve the problems whenever they arise the working of the translation machine should be kept simple and transparent. Transparency has to be given preference over improvement in performance.

There should be symbiosis between theory and practice while solving problems we encounter. The present problem is how to let a human being read and access

written texts in a language he does not know. Here the human being has to understand the text, whereas the AI Problem is for the machine to understand the text. The practical aspect of this problem is to divide the load between man and machine in such a way that the aspects which are not difficult for the human being are left to him and the aspects which are difficult for human being are handled by the machine. The aim is to minimize the effort of the human being. The main problem is how to present the information extracted from the source text in the target language. The system we are proposing does not make use of any background knowledge. The information available in the source language whether it is complete or incomplete, will be recorded as such in the target language. We have to relax the requirement that the output should be fully grammatical with requirement that the output should be comprehensible. Some of the typical constructions of the source language may also get introduced in the target language. Existing words in the target language may be given wider or narrower meaning. Sometimes the syntactic differences between languages can be overcome by artificial constructions. Catastrophe occurs if the reader fails to comprehend the meaning of misinterpret the meaning. Several catastrophe avoidence techniques have to be adopted which can include even a bit of training to the user. The main contribution of the language accessor will be separate language based knowledge from world knowledge based analysis.

Structure of the proposed MTA AID[3]

The structure of the MTA is shown in the figure 5. The MTA consists of subsystems such as morphological analyser (MA), Local Word Grouper (LWG), Mapping Block (MB), Local Word Spliter (LWS), Morph Synthesizer (MS). The morphological analyser takes as its input a sentence, that is a sequence of words. It looks up a lexicon for each of the words and retrives such information as the root of the word, its lexical category, gender, number, person, tense, etc. In case, a word has multiple meanings, grammatical information is returned for each of the meanings. In case, the input word cannot be derived, it is possibly a compound word as is given to the sandhi package to split into two or more words, which are then again analysed by MA. The output of MA is given as input to the LWG. Its main task is to group functional words with the content words based on the

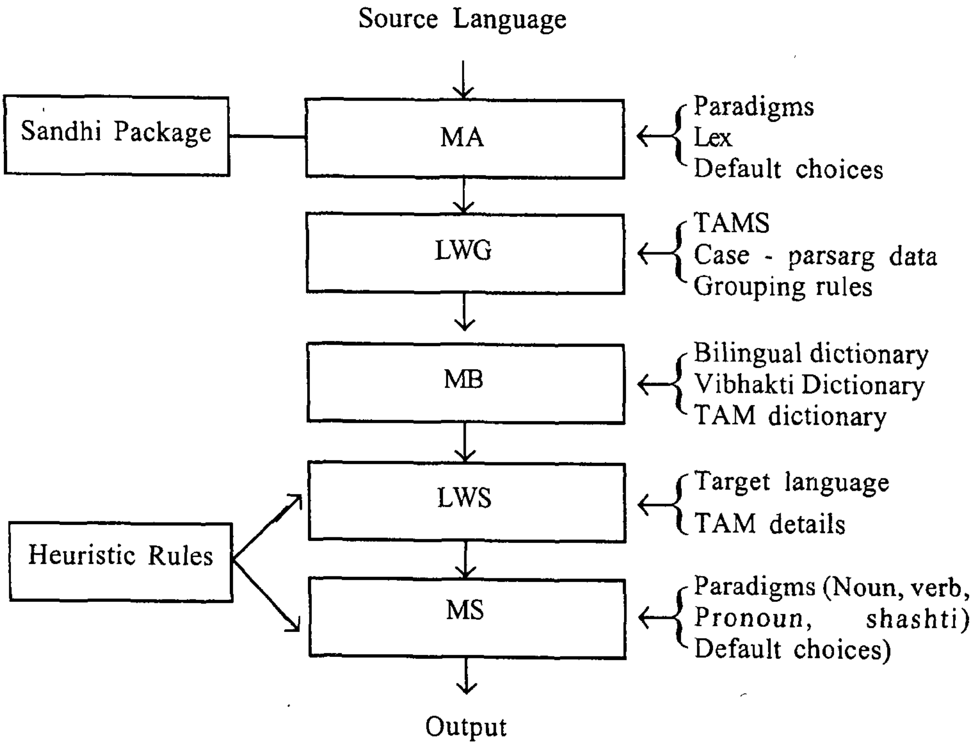


Fig. 5

local information such as postposition markers that follow a noun, or auxiliary verbs following a main verb. This grouping (of root/stem plus inflections), identifies *vibhakti* of nouns and verbs. The *vibhakti* of verbs is also called as TAM (tense-aspect-modality) label. After the above stage, sentential analysis can be done. In the proposed MTA this is not required as we presume that the syntax of the source language is not very different from that of the target languages. The next stage of processing is that of mapping block (MB). This stage uses a noun *vibhakti* dictionary, a TAM dictionary which is made with the help of the source language TAM chart, and a bilingual dictionary. The system will find a suitable root and *vibhakti* in the target language for each word group. Thus, it will generate a local word group in the target language. The local word groups (LWG) in the target language are passed on to LWS followed by MS. LWS splits the local word groups into elements consisting of root and features. Finally, MS will generate the words from a root and the associated grammatical features. The output of MTA is usually

not the target language, but close to it. Thus, for example, the Malayalam-Tamil output will be in the syntactic frame of Malayalam. Certain amount of training may be needed for a user to get used the MTA output. We can build a reader interface to facilitate the reading of the output by a reader.

Conclusion

MTA can be viewed as an evolutionary system which can provide us something which is practical today. We need not wait for several years. The MTA has the potential to keep pace with developments in technology. The MTA will be of great help to build a high-quality automatic machine translation system. It can give first hand information about the intermediate language or interlingua to be developed for a group of languages. By adding suitable modules, it can be converted into a device to understand source language text, human aided machine translation system, and fully automated high - quality domain specific machine translation system.

FOOT NOTES

1. Deshpande (1994) in his paper 'Machine translation:state of the art' gives a brief account of a typical machine translation process. The figure 1 is adopted from him.

2. Low Hwee-Boon (1993) in his paper 'Some lessons learnt by a new comer' discusses about the development of MT systems in terms of three generations. The pictures 2,3 and 4 and the diccussions based on them are adopted from him.

3. The autor is associated with the department of computer science and engineering, IIT, Kanpur, which is involved in the preparation of *anusaraka*, a machine translation aid for translating Indian languages. The author is helping the team under Dr. Rajeev Sangal in the preparation of *anusaraka* for Tamil-Hindi. The structure of MTA discussed here is only a modified version of *anusaraka*.

REFERENCES

1. Bharati, Akshar, Vineet Chaitenya & Rajeev Sangal (1994), *Natural Language Processing : a Paninian perspective*, Prentice-Hall of India, New Delhi.

2. Deshpande, W.R. (1994), *Machine translation: state of the art*, (in manuscript for private circulation).

3. Hwee-Boon, Low (1993), "Some lessons learnt by a new comer", Proceedings of IV MT summit, Japan.

4. Narayana, V.N. (1994), *Anusaraka: a device to overcome the language barrier*, Ph.D. Thesis, IIT, Kanpur.

82

LAND OF KURINCHI OF ANCIENT TAMILS - A BOTANICAL PERSPECTIVE

S. JOHN BRITTO

Ancient Tamils had a systematic and scientific body of knowledge relating to plants of their neighbourhood. Ancient works such as Tolkāppiyam have several references which discuss external morphology of plants, their anatomy, taxonomy, physiology and ecology. Tolkāppiyam - 633 for instance lists the external plant organs from a morphological perspective. Woody plants with well developed anatomical structures are referred to in Tolkāppiyam - 632, 640. Likewise, there are ample evidences which testify to the taxonomic aspects of plants as in Agam -166, Perumpan - 104, Malaipadu - 313. There are also evidences which assert that this knowledge existed even before Tolkāppiyam came into being.

Botanical Perception in division of lands

Tamils divided landscape into five : Kurinchi, Mullai, Marutham, Neithal and Palai. This division is based on and is the reflection of the dominant flora of the respective regions. Names of lands correspond to the names of plants inhabiting the region. Kurinchi, a bushy shrub; mullai a straggler or climber; marutham, a tree; neithal an aquatic flowering plant. The Aham and Puram aspects in the life of Tamils are significantly connected with and meaningfully linked to the flora of various lands.

1. Kurinchi - Strobilanthes kunthianus
2. Mullai - Jasminum auriculatum
3. Marutham - Lagerstroemia flos - reginae

4. Neithal	- Nymphea
5. Palai	- Wrightia tinctoria
6. Vetchi	- Ixorea coccinea
7. Karanthai	- Spharanthus indicus
8. Vanchi	- Calamus rotang
9. Kanchi	- Trewia nudiflora
10. Nochi	- Vitex negundo
11. Uzhinai	- Cardiospermum halicacabum
12. Thumbai	- Leucas aspera
13. Vahai	- Acacia speciosa

It is amazing to note that Tamils linked various events and phases of their life after plants and flowers which were abundant in their lands of habitation.

Botany of Kurinchi Land

Vengai and Konnai are referred to possess flowers in inflorescence; floral parts are in whorls of five or pentamerous and fall off early, i.e. caducous; stamens are five in numbers, patals too are five and twisted. These characteristics are termed as *ennar* and are peculiar to above mentioned plants. Solitary flowers were distinguished from inflorescence.

In Kurinchipaattu, where there is a list of ninety nine flowers, there is the mention of a flower 'nalirulnari', which denotes a flower blooming at night and fragrant. Since pollination occurs at night, flowers are significantly fragrant and white in colour. This flower is now known as Iruvatchi which is a derivative of irul vasi. This is an instance where Tamils had deeper knowledge of the phenology and floral adaptations to attract pollinating agents. Interaction between flower and pollinating agent is thus distinctly pointed out.

Another instance is the reference to ambal plants and to their floral peculiarities. Floral stalk or scape elongates or condenses according to the depth of water to enable the leaves float in water. Floral features of legendary Kurinchi and phenology

are often referred to in Sangam poetry. The conspicuous and massive flowering once in twelve years and the profuse flow of honey from Kurinchi blossoms are not mere poetic exaggerations but botanical accuracies. Poet Kabilar by his enumeration of ninety nine flowers in Kurinchi land can be proudly called a taxonomic specialist of Kurinchi land and his enumeration in modern terms could be considered a check-list (condensed flora) of plants from Kurinchi land.

Herewith a list of the Tamil names with the corresponding botanical equivalents are provided.

BOTANICAL NAMES OF KURINCHI LAND'S PLANTS AND FAMILIES

S.No	Literary Name	Botanical Name	Family Name
1.	Akil	Aquilaria agallocha Roxb.	Thymelaeaceae
2.	Adumbu	Imomoea pescaprae; Sweat.	Convolvulaceae
3.	Athiral	Jasminum angustifolum Vahl.	Oleaceae
4.	Avarai	Dolichos lablab, Linn.	Papilionaceae
5.	Anicham	Lagerstroemia flos reginae, Retz.	Lythraceae
6.	Aar-Arthi	Bauhinia recemosa, Lam.	Caesalpiniaceae
7.	Aram	Santalum album, Linn.	Sontalaceae
8.	Al	Ficus bengalensis, Linn.	Moraceae
9.	Avirai	Cassia auriculata, Linn.	Caesalpiniaceae
10.	Ipulnapi	---------	----------
11.	Ilavam	Bombax malabaricum, D.C.	Bombacaceae
12.	Engai	Mimosa rubicaulis, Lamk.	Mimosoideae
13.	Unthul	Bambusa arundinaceae, Willd.	Gramineae
14.	Erulam	Rhododendron nilagiricum, Zenk.	Ericaceae
15.	Ivanam	Oryxa sativa, Linn.	Gramineae
16.	Karanthai	Sphaerpanthus indicus, Linn.	Compositae
17.	Karuvilai	Clitoria ternatea, Linn.	Papilionaceae

18.	Kanchi	Trewia nudifora, Linn.	Euphorbiaceae
19.	Kanthal	Gloriosa superba, Linn.	Liliaceae
20.	Kaya	Memecylon edule, Roxb.	Melastomaceae
21.	Kalvai	Aquilaria agallocha, Roxb.	Thymelaeaceae
22.	Kudusam	Holarrhena antidysentrica, Wall.	Apocynaceae
23.	Kuravam	Atalantia missionis, Oliv.	Rutaceae
24.	Kureepulai	Aerva lanata, Juss.	Amarantaceae
25.	Kurukkathi	Hiptage madablata	Malpighiaceae
26.	Kuruhilai	Atlantia missions, Oliv.	Rutaceae
27.	Kuruhu	Hiptage madablota, Gaertn.	Malpighiaceae
28.	Kurantham	Atalantia missions, Oliv.	Rutaceae
29.	Kullai	Ocimum canum, Sims.	Labiatae
30.	Kuvalai	Nymphaea nouchalis, Burmf	Nymphaeaceae
31.	Kulavi	Jasminum griffithis, Clarke	Oleaceae
32.	Kurunchi	Strobilanthes kunthianus Nees	Acanthaceae
33.	Kunri	Abrus precatorius, Linn.	Papilionaceae
34.	Koothalam	Ipomoea sepiaria, Keen.	Convolvulaceae
35.	Kooviram	Not Known	
36.	Vilvam	Aegle marmelos, Corrn.	Rutaceae
37.	Thalai	Pandanus tectorius, Soland.	Pandanaceae
38.	Kokudi	Jasminum sambac	Oleaceae
39.	Konrai	Cassia fistula, Linn.	Caesalpiniceae
40.	Kongam	Cochlospermum gosspium, D.C.	Bixaceae
41.	Kodal	Gloriosa superba, Linn.	Liliaceae
42.	Shanbaham	Michelia champaca, Linn.	Magnoliaceae
43.	Sandanam	Santalum album, Linn.	Santalaceae
44.	Chinduvaram	Vitex negundo, Linn.	Verbenaceae
45.	Sirumarodam	Sphaeranthus indicus, Linn.	

46.	Sulli	Anthocephalus indicus, Rice.	Rubiaceae
47.	Kural	Calamus rotang, Linn.	Palmae
48.	Sengadambu	Barringtonia acutangula, Gaerts.	Lecythidaceae
49.	Sengurali	Not Known	
50.	Sengoduvari	Plumbago rosea, Linn.	Plumbaginaceae
51.	Semmal	Jasminum officinalis, Linn.	Oleaceae
52.	Serunthi	Ochna squarrosa, Linn.	Ochnaceae
53.	Seruvilai	Clitoria turnatea, Linn.	Papitionatae
54.	Sedal	Nyctanthes arbor-tristis Linn.	Oleaceae
55.	Nial	Cassia sophera, Linn.	Caesalpiniaceae
56.	Danakkam	Morinda coreia, Linn.	Rubiaceae
57.	Dalavam	Jasminum grandiflorum, Linn.	Oleaceae.
58.	Thamarai	Nelumbium speciosum, Willd.	Nymphaeaeae
59.	Thalai	Pandanus tectorius, Soland.	Pandanaceae
60.	Thillai	Excoecaria agallocha, Linn.	Euphorbiaceae
61.	Thilaham	Adenanthera pavonina, Linn.	Mimosaceae
62.	Thinai	Setaria italica, Beauv.	Gramineae
63.	Thumbai	Leucas aspera, Sprang.	Labiatae
64.	Thulai	Ocimum sanctum, Linn.	Labiatae
65.	Thema	Mangifera indica, Linn.	Anacardiaceae
66.	Thonri	Gloriosa superba, Linn.	Liliaceae
67.	Nanthi	Ervatamia coronaria, Stapf	Apocynaceae
68.	Narandam	Cymbopogon citratus, Stapf.	Gramineae
69.	Neyal	Nymphaea violacea, Lehm.	Nymphaeaceae
70.	Pahanrai	Operculina turpethum, Silva Monso	Convolvulaceae
71.	Pasumbidi	Garcinia spicata, Mk. f.	Guttiferae
72.	Payini	Vateria indica, Linn.	Dipterocarpaceae

73.	Palasam	Butea frondosam Koen.	Papilionaceae
74.	Oomai	Dillenia indica, Linn.	Dilleniaceae
75.	Pathiri	Stereospermum suaveolens, DC.	Bignoiaceae
76.	Param	Gossypiyum herbaceum, Linn.	Malvaceae
77.	Palai	Wrightia tinctoria R. Bird.	Apocynaceae
78.	Pidavam	Randia malabarica, Lam.	Rubiaceae
79.	Pindi	Saraca indica, Linn.	Caesalpiniaceae
80.	Pithiham	Jasminum grandiflorum, Linn.	Oleaceae
81.	Peerrku	Luffa egyptica, Mill	Cucurbitaceae
82.	Puluhu	Erythrina indica, Linn.	Papilionaceae
83.	Punnaham	Ochrocarpus longiflolius, Bth&Hk.	Guttiferae
84.	Punnai	Calophyllum inophyllum, Linn.	Guttiferae
85.	Pongam	Adenanthera sp.	Caesalpiniaceae
86.	Manichigai	Abrus precatorius, Linn.	Papilionaceae
87.	Maraam	Anthocephalus indicus, Rice.	Rubiaceae
88.	Marutham	Terminalia arjuna, W. & A.	Combretasceae
89.	Mullai	Jasminum auriculatum, Vahl.	Oleaceae
90.	Moval	Jasminum sessiliflorum, Vahl.	Oleaceae
91.	Yaa	Not known	
92.	Vahulam	Mimusops elengi, Linn.	Sapotaceae
93.	Vanchi	Salix tetrasperma, Roxb.	Salicineae
94.	Vadavanam	Not known	
95.	Valai	Ochrocarpus longifolus, Bth & HK.	Guttiferae
96.	Valli	Ipomoea batatas, Poir.	Convolvulaceae
97.	Vahai	Albizzia lebbeck, Benth.	Mimosaceae
98.	Valai	Musa paradisiaca var. sapientum.	Musaceae
99.	Vani	Carum Copticum, Benth.	Umbelliferae
100.	Vetchi	Ixora coccinea, Linn.	Rubiaceae

101.	Vengai	Pterocarpus marsupium, Roxb.	Papilionaceae
102.	Veral	Dendrocalamus strictus, Nees.	Gramineae

Characteristics of flora and fauna Kurinchi land

Kurunthogai - 106:1-2 speaks of roots to be endogenous in origin, also mentioning acropetal succession of roots. Itri, a tree member has aerial roots.

Ahananuru - 102:5-9 vividly portrays the majestic pose of an elephant. Likewise intercropping as an agricultural practice is mentioned Kalithogai - 41 picturesqulу describes how a stone aimed at chasing elephants from fields, after traversing through vengal trees, finally lands at jackfruits. Crevices and craters of the hills are studded with lianes growing from tubers which resemble bent knees of the elephants (Malaipadukadam 127, 128).

Natrinai - 116 records a significant scientific observation, namely, the tender fresh shoots of bamboos are held to be contraceptive in nature as effected in elephants. There are also repeated references to the fact of plant associations as is seen in Messua ferrea.

There is another reference (Perumpanatrupadai - 431-435) which speak of trees, from whose trunk boats can be made to carry several people. The inference is to the large nature of the lofty trees which naturally inhabited the Kurinchi land.

Conclusion

Tamil literature is replete with example which reveal the close association of ancient Tamils with their flora and fauna.

83

THE AGRICULTURAL USAGE OF THE PESTICIDE ENDOSULFAN AND ITS EFFECT ON THE ENVIRONMENT (ON THE FISH SPECIES *OREOCHROMIS MOSSAMBICUS*)

DEVI SWETHARANYAM

Potentially, the vast and varied inland fishery resources of India, are one of the richest in the world. Total fish production in India was nearly 3 million tons (Jhingran 1983:80-86) constituting 36.5% of the total fish catch and it has been rising steadily at a sufficiently fast rate. It is estimated that on a world wide basis about 20 million tons of organic chemicals enter the environment annually (Jayantha Rao et al 1987:883-85). The indiscriminate use of these pesticides to boost agricultural productivity results in entry of them to aquatic environment and thereby may constitute a threat to fishery resources. The organochlorine compounds which are "hard insecticides" (Moorthy et al 1985:40-44) are of particular concern in terms of potential environmental hazard, because they are relatively persistant and accumulate at high rates in aquatic organisms resulting in increased mortality, reduced reproductive capabilities, altered growth rates, etc.

The complexities of the interaction of the pesticide with the biological systems of the fishes receives greater attention of Scientists. Hence, investigative efforts of this nature would not only focus attention on conservation of fishes but also towards prevention of disorders caused to human beings by way of biomagnification of these pollutants.

Fresh water fish constitutes perhaps the cheapest animal protein available and its effect on the nutrition of the poorer classes cannot be over estimated (Fernando 1976:9-12). The fish species *oreochromis mossambicus* cultured in the fresh water

ponds of Mayiladuturai, Nagai Quaid-E-Milleth District, Tamilnadu, India is highly productive, cheeper and widely consumed by the natives. The usage of the organochlorine compound endosulfan by the farmers of this area amounts to 90%. Moreover, commercial grade endosulfan (EC grade) containing the toxicant, a solvent and an emulsifying agent is mainly used in agriculture. After spraying in the field, the solvent evaporates leaving a deposit of the toxicant (Nayar et al 1979) which eventually reach the fresh water bodies. Because of the wide usage of endosulfan by the farmers of Mayiladuturai area and based on the realization of the possible influx of endosulfan in to the fresh water bodies, an attempt was made to assess the toxic impact of endosulfan on *oreochromis mossambicus* with the following objectives:

1) To conduct acute toxicity tests with technical grade (100% pure) and commercial grade (35% EC) endosulfan to establish the lethal, medianlethal and sublethal concentrations of endosulfan to the test fish.

2) To determine the effect of dried commercial grade endosulfan (without solvent) in the experimental medium on the fish.

Material and Methods

Acute toxicity test

The fishes *oreochromis mossambicus* were collected from fresh water ponds around Mayiladuturai. Acute toxicity tests were conducted (Sprague 1978:4-25) in laboratory with technical grade (100% pure) and commercial grade (35% EC) endosulfan. The toxicity of the pesticide to the fish was assessed in terms of lethal (24h LC_{100}), sublethal (120h LC_0) and median lethal (LC_{50}) for 1, 6, 12, 18, 24, 48, 72, 96 and 120 hours. Data of the above said acute toxicity tests were processed as described by Litchfield and Wilcoxon (1949: 99-113).

Practically, the farmers apply the diluted commercial grade endosulfan in their crop fields in which the solvent and water evaporates leaving the residue. To assess the residual effect of the pesticide which is in dried condition, the lethal dose (24h LC_{100}) of the commerical grade endosulfan observed in acute toxicity test was taken for the test. Four glass troughs were taken for study with desired

volume of water (Fig.1). Three glass cups having the diameter of 8 cm and height 3cm were used in this experiment in which one served as control. The other two cups contained the appropriate lethal does of the pesticide concentrate in wet and air-dried conditions. The cups were covered with wire guaze to arrest the direct contact of the fish with the pesticide and gently immersed in the glass troughs containing water (Fig. 1). The lethal does of the pesticide in liquid state was directly dissolved in the water of the 2nd trough to assess the direct contact of the fish with the pesticide. Equal number of fishes were introduced in all the four troughs and mortality rate was assessed for 24 and 48 hrs to know the acute toxicity.

Results and Discussion

Acute toxicity

The toxic impacts of technical grade and commercial grade (35% EC) endosulfan were ascertained from the percentage mortality of the test fish (Table 1 & 3). The lethal concentrations of technical grade endosulfan was 0.035 mg/l and of the commercial grade was 0.0035 mg/l. Similarly the sublethal concentrations of technical and commercial grades were found to be 0.005 mg/l and 0.0005 mg/l. Thus the toxic impact of commercial grade endosulfan on *oreochromis mossambicus* was observed to be 10 fold higher than the technical grade in the present investigation. But, comparative evaluation of toxicity of technical grade elsan and commercial grade elsan on the respiratory metabolism of *ophiocephalus punctatus* has shown that the technical grade of the pesticide is more toxic to the fish than the commercial grade (Sambasiva Rao et al 1981 : 254-58). The LC_{50} values of the technical grade endosulfan (Table 2 and Figure 2) and commercial grade endosulfan (Table 4 and Figure 3) clearly indicate that the rate of mortality of fish enhanced with the increasing concentrations of endosulfan. Similar relationship has been reported by Toor and Kaur (1974: 334-36) in *cyprinus carpio.*

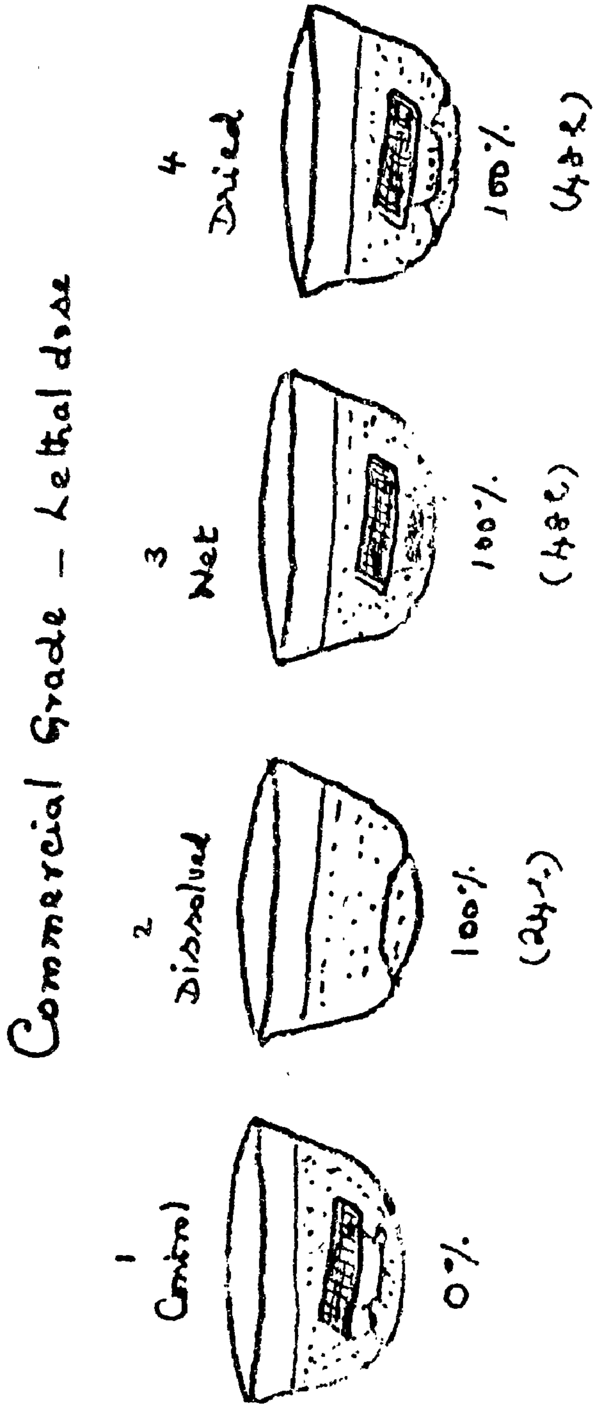
Effect of lethal dose of the dried pesticide

The results of the lethal dose (0.0035mg/1) of dried commercial grade endosulfan is noteworthy (Fig.1). In the experiment, the concentration of 0.0035mg/l is found to be lethal by 100% mortality of the fish when exposed directly for 24 hours (24h

LC_{100}). On the other hand, the same lethal dose after drying effect resulted in no mortality. Likewise, no mortality was recorded in the wet condition of the pesticide eventhough there is possibility to come out through the wire guaze pores by diffusion. However 100% mortality occured at 48h in both containers having dried pesticide and wet pesticide when the cups were agitated at the end of the 24h observation. It is evident from the above observations that the commercial graded endosulfan particles are in water suspension, probably in combination with emulsion components which may interfere with the free diffusion of the pesticide through the pores to have contact with the fish groups in the trough. Further more, the pesticide particles even after drying effect are not freed from their sticky nature to the contained and not coming out of the cup through the pores. Such a factor might have contributed to the delayed mortality of the test fishes. It is well understood from the above investigation that the toxic impact of air-dried commercial grade endosulfan is as high as 100% mortality even if delayed by 24h.

A specific observation found as a result of the present investigation is that, the commerical grade endosulfan used as the pesticide by the farmers in their agricultural fields is 10 times more toxic than the technical grade which consequently affect the non-target animals such as fishes. In view of these, the farmers of India, particularly in Tamilnadu, must be educated not to use commercial grade endosulfan (35% EC) in their agricultural fields to prevent aquatic pollution and protect fisheries (Devi 1991:1-71), since it has already been banned in Western Countries.

FIG.1 EXPERIMENT SHOWING THE EFFECT OF DRIED COMMERCIAL GRADE ENDOSULFAN



TOXICITY CURVE OF TECHNICAL GRADE ENDOSULFAN TO *Oreochromis mossambicus*

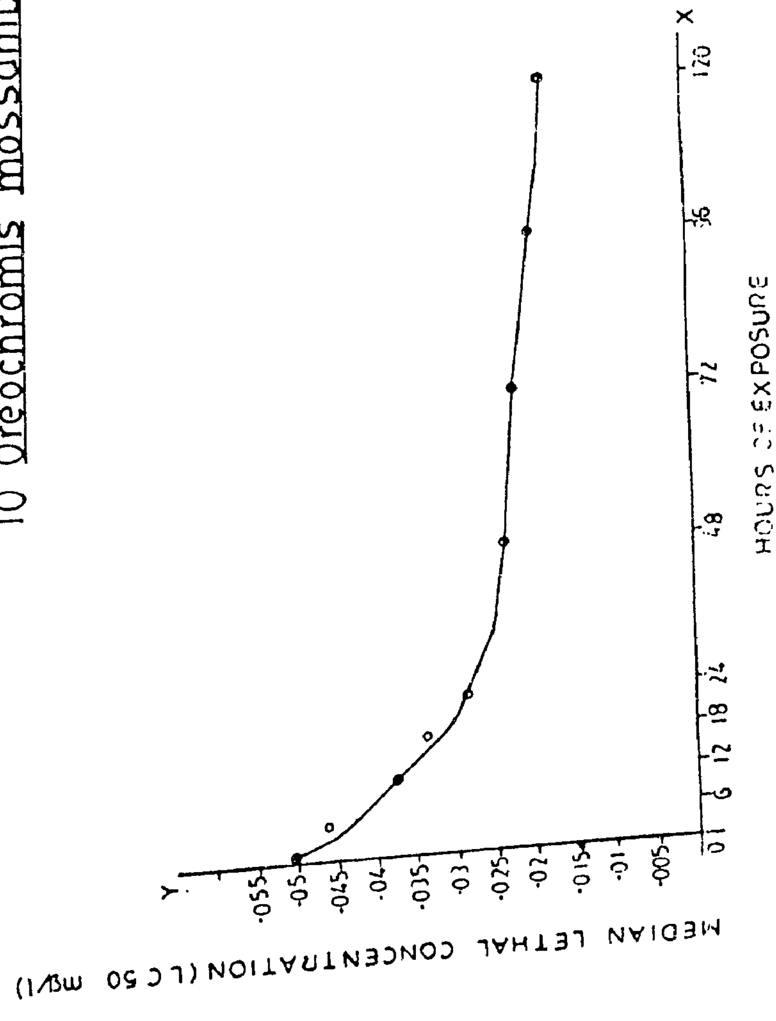


FIG.2

FIG.3 TOXICITY CURVE OF COMMERCIAL GRADE ENDOSULFAN TO *oreochromis mossambicus*

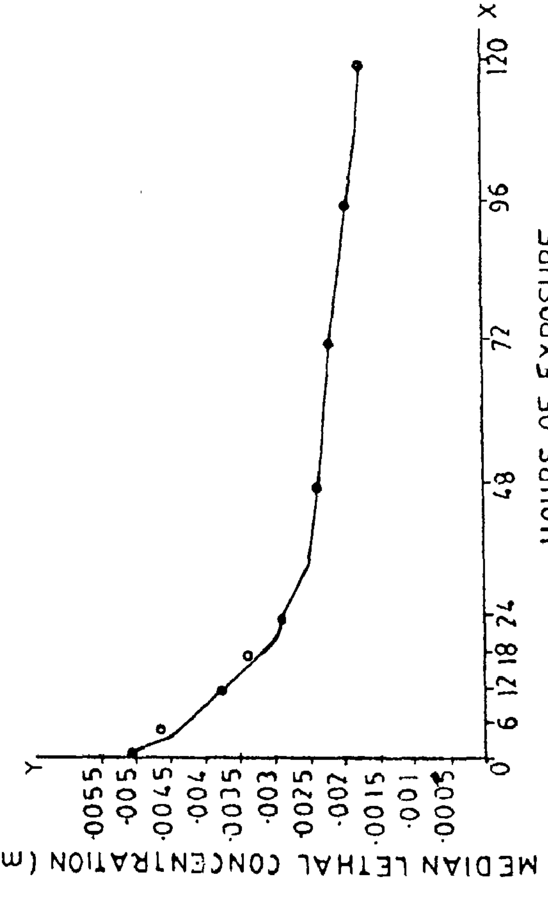


Table : 1

The percentage of mortality of *__Oreochromis mossambicus__* *at different concentrations of techhical grade endosulfan at different hours.*

Concentration of endosulfan in mg /1	Hours of exposure								
	1	6	12	18	24	48	72	96	120
0.005*	000	000	000	000	000	000	000	000	000
0.010	000	000	000	000	000	000	020	030	050
0.015	000	000	000	000	010	030	030	040	060
0.020	000	000	000	000	020	040	050	060	090
0.025**	000	000	000	020	040	060	070	080	100
0.030	000	000	020	040	060	080	100	100	100
0.035***	000	020	040	060	100	100	100	100	100
0.040	010	030	060	100	100	100	100	100	100
0.045	030	050	100	100	100	100	100	100	100
0.050	050	070	100	100	100	100	100	100	100
0.055	090	100	100	100	100	100	100	100	100

* Sub lethal concentration

** 120h LC 100

*** Lethal concentration

Table : 2

The median lethal concentrations (LC 50s) of technical grade endosulfan at different hours and their upper and lower confidence limits for *Oreochromis mossambicus.*

Hours	Upper confidence limit (UCL)	Median Lethal concentration (LC 50)	Lower confidence limit (LCL)
1	0.0545	0.0500	0.0423
6	0.0535	0.0460	0.0325
12	0.0415	0.0367	0.0283
18	0.0383	0.0330	0.0230
24	0.0335	0.0286	0.0180
48	0.0310	0.0228	0.0070
72	0.0280	0.0210	0.0060
96	0.0260	0.0175	0.0025
120	0.0230	0.0155	0.0015

Table : 3

The percentage of mortality of *Oreochromis mossambicus* at different concentrations of commercial grade endosulfan (35% EC) at different hours

Concentration of endosulfan in mg /1	Hours of exposure								
	1	6	12	18	24	48	72	96	120
0.0005 *	000	000	000	000	000	000	000	000	000
0.0010	000	000	000	000	000	000	020	030	040
0.0015	000	000	000	000	010	030	030	040	050
0.0020	000	000	000	000	020	040	050	060	070
0.0025	000	000	000	020	040	060	070	080	080
0.0030	000	000	020	040	060	080	100	100	100
0.0035 **	000	020	040	060	100	100	100	100	100
0.0040	010	030	060	100	100	100	100	100	100
0.0045	030	050	100	100	100	100	100	100	100
0.0050	050	070	100	100	100	100	100	100	100
0.0055	090	100	100	100	100	100	100	100	100

* = Sub lethal concentration.

** = Lethal concentration.

Table : 4

The median lethal concentrations (LC 50) of commercial grade endosulfan (35% EC) at different hours and their confidence limits for *Oreochromis mossambicus*.

Hours	Upper confidence limit (UCL)	Median Lethal concentration (LC 50)	Lower confidence limit (LCL)
1	0.00541	0.005	0.004628
6	0.004074	0.0045	0.00497
12	0.0033	0.00375	0.004261
18	0.002889	0.0033	0.003769
24	0.002383	0.0028	0.00329
48	0.001571	0.00235	0.003516
72	0.001404	0.002	0.002848
96	0.001158	0.0019	0.003118
120	0.001641	0.0015	0.001371

BIBLIOGRAPHY

Devi, S. (1991) *Studies on behavioural, physiological and biochemical changes in oreochromis mossambicus exposed to endosulfan*, Ph.D. thesis, Bharathidasan University, Trichirapalli.

Fernando, C.H. (1976) "Fisheries of natural lakes and man-made reservoirs", *Symposium on the development and utilization of inland fishery resources.*

Jhingran, V.G. (1983) *Fish and fisheries of India*, Hindustan publishing Company, New Delhi, India.

Jayantha Rao, K., Asharbaig, M.D., Radhaiah, V. & Ramamurthy, K. (1987) "Pesticidal impact on fresh water teleost *Tilapia mossambica retina*". Curr. Sci.

Litchfield, J.T & Wilcoxon, F. (1949) *A simple method of evaluating dose-effect experiments.* J. Phar. Exp. Ther.

Moorthy, K.S., Kasi Reddy, B., Swamy, K.S. & Chetty, C.S. (1985) "Glucose metabolism in hepatopancreas and gill of lamellidens marginalis during methyl parathion toxicity", *Pesticide biochemistry and physiology.*

Nayar, K.K., Anathakrishnan, T.N. & David, B.V. (1979) *General and applied Entomology*, Tata MC graw - Hill publishing Company, New Delhi.

Sambasiva Rao, K.R.S; Rao, K.S.P., Sahib, S.K. & Rao, K.V.R (1981) "Comparative evaluation of the toxicity of elsan in continuous flow and static system with reference to oxygen consumption and excertion *in O.Punctatus*" *Ind. J.Fish.*

Sprague. (1978) *Sprague on pollutant bioassay.* Biological assessment of water quality.

Toor, H.S. & Kaur, K. (1974) "Toxicity of Pesticides to the fish *Cyprinus Carpio communis*" *Ind.Jou.of Expt. Biol.*

84

A LEAP OF TAMIL IN INFORMATION TECHNOLOGY

N. ANBARASAN

Informative - Prelude

At the outset, I take this opportunity to thank all of you for setting aside some time to participate in this seminar and I would request you to extend your helping hands to enable me to putforth my presentation in the interest of information technology.

Introduction

"Information" means anything which requires at least attention by the one concerned with it. Though, there are a number of terminology for information according to its source, the term "Language" as used in the computer technology has been selected for presenting this synopsis.

Proper expression and fluency are vital requirements for achieving enrichment of any spoken language of the mankind. So also, proper Input, Processing, Output are a minimal requirement when the term is taken for discussion as it relates to computers. These aspects will enable the users to derive requisite standard of efficiency and proficiency.

These aspects can be said as available to some extent in the English language through computers. The same are not adequately available in the case of Indian languages and their enrichment suffers to some extent. Therefore, to bring Indian languages and enshrine them on par with English language, at least the existing technology needs to be upgraded to some extent. This has lead to presentation

of this paper.

Language and the importance

Communication

The Great post independent India is heading for its Golden Jubliee. India is a vast country consisting of people of different civilisation and languages. Though, there are many languages - some having scripts and others having no scripts of their own adapting other scripts from sister languages, only about 15 languages have been adapted as official languages. Even after 47 years of independence, English is widely used for the purpose of communication and transaction of business. As per available information, if not latest one, only 5% of the Indians have good or working knowledge of English. Rest of 95% have a little or no access to English and majority of them have good or workable knowledge in their vernacular. Besides, the people of India enjoy the right to know, which goes without saying that media of official transaction of business ought to be in the language best understood by the people.

This also will lead to keep the functioning transparent. Further, as per ruling of the highest court of the Nation, primary education upto class 4 is required to be imparted in the mother tongue. Hence, there is an inevitable requirement for switching over to the Regional languages ie, the language of the people.

Applications of vernacular computers

While the applications of computers can be significantly said as enormous, the same applies to Vernacular on computers without any restrictions. These vernacular computers pave better ways for meticulous applications, starting from routine office work to Desk Top Publication, and for advanced professional studies. In a nutshell, computer of the Day is quite capable of doing anything under the command of its boss but it lacks only application of its mind independetly without a boss. Hence, quoting of various fields of its application is infructous. However, a few amongst enormous and varied applications are listed as under:-

*Furtherance of efficiency and proficiency in scientific transmission of

communication by Telex / Teleprinters. With the transliteration facilities gaining momentum, a communication generated in Tamil can be received in Telugu script or any other script to meet the requirement.

Database Management/maintenance in Indian Languages in the Departments like Census, Electorates, Industry, Agriculture, Health and Family Welfare, Land Records, Judgements of the Courts, Records of Criminals, etc., for reference at later stages and for use by planners and policy makers.

* To meet common need of any office or transaction of any written communication.
* Reservation of Rail, Road, Air, and Sea Voyages.

There are various fields of applications where computers can be used effectively and no proper Software / Hardware Solutions available . They are, OSR (optical script reader), Speech Synthesis, Voice (speech) recognition, Language Translation, etc.

Optical script readers

Optical script readers can be used to read printed, typewritten or handwritten texts. This automated process serves time /efforts in inputting the text through keyboard.

Speech synthesis

This speech or voice synthesis finds place in attractive applications such as in public addressing system (Bus Station, Railway Station, Airport, Banks, etc) and also useful for Blinds.

Speech recognition

This is a very important application with which one can just converse with computers. This will do away the keyboard, and special commands and training, required to operate the computers.

Language translation

Translation among all Indian languages will help to overcome language barriers among different regions. This finds place in communication networks Radio, T.V.,

Telephones, etc., already some effort is made in using them as National Network of our Doordarshan. Apart from this translation helps in translating Books, Novels, etc.

The application of computers in vernacular is set to gain momentum amongst the ignorant but inspired and aspirants once the awareness is properly generated.

Information management

While the transaction of business is done widely bi-lingually - English and Hindi at the centre level in certain cases requirement arises to go for multilingual. The State Governments have switched over or switching over to regional languages. Again there is a requirement at State level to go for bi-lingual for transaction of business with the Centre or multilingual in some cases involving transactions between sister States. This aspect amounts to management of enormous amount of informations. The information management in Indian languages needs Sorting, Searching and Indexing.

The present day achievement of technology is not adequate to derive the requisite efficiency and proficiency to manage the magnificent volume of information particularly in regional languages. Therefore, there is an everlasting craze for upgrading the technology to suit the requirement.

Study on the languages

Origin

The origin of the Indian languages dates back to around 250 B.C. (A.K. Datta, 1984: 155-156) and is believed to have been evolved from the ancient Brahmi Script. All the major Indian languages vary in characters and forms. A common approach is needed to have commonness amongst them which will make it easy to use in the high technology-computers/micro processor based systems.

Similarities àmongst indian languages

Apart from the origin, the script of the Indian languages have some similarities in characters, formation of composite consonants, words, etc, They are

- All the Indian languages are basically having three sets of characters viz, vowels, consonants and vowel modifiers (eg:- Anuswar, Visarg).
- The consonants have an implicit vowel (*a*) in it. When a vowel comes after a consonant, it combines with the preceding consonant, indicated by auxillary signs attached to the consonant characters.
- When the consonants are placed one after the other, without separating them by any vowel, they join together and form conjuncts whenever necessary.

Adaptability

The days when the Indian languages were inaccessible to high technology computers, have gone. With the latest revolution in the computer technology, these languages are quite adaptable on par with English language without any discrimination, provided right standards are available. Otherwise it will be restricted to only word processing requirements.

The Technology

Consideration in designing the technology

Whenever a new technology or new system is designed, it should address to the basic concept of the computer namely input, processing, output.

Input : The Input essentially requires a keyboard as input device. It needs simplified keyboard design and keyboarding efficiency. If it is based on the language, it would be more advantageous.

Processing : Processing of the input data/information is based on the data representation and it should consider the following:

* The case with which data can be extracted or identified.

* Compactness in storage resulting in less storage space.

* It should be able to do all analysis such as sorting, indexing, etc.

* Coding mechanism should be based on the nature of the Indian language, so that every feature of the language can be retained.

Output : The output mechanism should support all major (if not full) output devices and there should not be any restriction and it should produce acceptable, qualitative, presentable and elegance output.

Desirable features

We need a flexible, simplified and general solutions in the field of information technology for Indian languages. Therefore we can consider the following for developing better technology:

* The technology should be based on the common nature of the Indian languages so that it can be adapted to any Indian languages.
* As English is still continuing as a link language in the country, it ought to facilitate use of English along with Indian Script.
* It should work with the existing hardware platform and the future technology as well.
* It should be based on the common requirement of the applications which Indian Scripts need to be adapted.
* It should be easily portable to different hardware platforms, operating systems.

Evolution of the Technology

There were days, where we didn't have even a mechanical typewriter. But, today we have lot of hardwares, softwares catering to various solutions varying from simple word processing to Desk top publishing through Data processing. IBM PC is the most widely used computer in India, and its popularity and the availability of large number of high quality packaged software motivated the software developers to have Indian languages in this hardware, which has motivated to present this paper.

The mechanical typewriter was the first automated tool for representing text for different scripts. The technology attempted was to fit the Indian Script within the existing QWERTY keyboard layout, as a result, it was not possible to have

all conjuncts and even the full character set of Indian Script, consequent upon which the solution was neither elegant nor complete. The first attempt to have electronic technology for Indian Script was in Photo-type setting machines.

There were problems in keyboarding mechanism and display of characters on the screen, hence an attempt was made based on the commonness of the phonemes of the Indian Scripts. Department of Electronics sponsered a project called "Graphics and Indian Script Terminal" (Subash Pani, 1992: 387) in 1983. Research and development work carried out in I.I.T. (Indian Institute of Technology), Kanpur. This project was intended to provide a general-purpose computer for diverse applications.

The Standards

In 1983, Department of Electronics standardised the ISCII Code, called ISCII-83, (DOE July 1983). The ASCII Characters are retained and the Indian Script characters are marked in the extended ASCII Set. This standard was revised and annonunced by Department of Electronics is 1988 to make it more compact (DOE August 1988).

In the year 1986, the DOE (Department of Electronics), standardsed the keyboard. (Electronics Information and Planning, October 1986: Vol 14, No. 1). The standardised keyboard is called INSCRIPT keyboard and the standard code representation is called as ISCII (Indian Script Code for Information Interchange). There are two variations of the ISCII code developed for handling the problems with the IBMPC and the Software available for it. They are PC-ISCII - developed to contain the extended graphics characters, and ISCII-7 developed for the software which uses 7-bit data format.

ISCII - Indian Script Code for Information Interchange

The ISCII code (Bureau of Indian Standards, 1991: 10-13) is a super set of characters containing all the alphabets of the Indian Scripts, which is having common origin from Brahmi Script. The ISCII code contains codes for vowel modifiers, vowels, consonants, matras, halant and nukta. Code for numerals also included, but not retained in other forms of the ISCII standards such as PC ISCII as shown in the table - Ia for Devanagari and in table - Ib for Tamil. All the composite characters are formed through combinations of these basic characters.

Features of ISCII

- **Phonetic nature** : ISCII codes are used in the same order as they would get pronounced. It is not related to the output display or print out. This leads to the unique spelling based on phonetic order and can be typed in the same way regardless of the script.
- **Unique spellings**: As the ISCII basic characters are used based on the phonetic nature of the constituent basic characters, a unique spelling can be achieved. This will help in having dictionaries and spelling checking for word processors.
- **Transliteration** : As the displayed text or character is not exactly on the ISCII code or phonetic order, different techniques can be used to achieve the desired display/output. In the same way transliteration can be achieved by merely redisplaying the same text in a different Script, with some exceptions, where there is no equivalent characters available.

Shortcomings

- As is clearly known **a** is the first letter in any Indian language. But, in the standard the vowel modifiers are placed first having highest weightage.
- *Matra* signs have been codified, resulting in, considering *matra* as a character. Actually *matra* is not combining with consonant in any Indian language, but vowel is combining with a consonant resulting in a composite consonant. Eg: *k + a = ka, k + o = ko.* The *Matra* denotes the vowel in the consonant.
- There is a variation in ordering of few consonants between different Indian Scripts. It is not possible to achieve perfect sorting in all Indian Scripts. The following example is based on the ISCII code which shows that the sorting is not perfect in ISCII.

anbu

aram

arivu

alagu

alivu

avaḷ

Indian numerals are not codified in the PC - ISCII.

Inscript keyboard

The inscript overlay can be used on any QWERTY keyboard. Inscript overlay for Devanagari is shown in fig-1a and for Tamil is shown in fig-1b. Indian Script (inscript overlay) can be selected by activating the CAPSLOCK (Bureau of Indian Standards, 1991 : 15-19) otherwise normal lower case English (QWERTY) overlay is selected. ALT - SPACE can be used to toggle the CAPSLOCK functionality. In any case either normal letters or capital letters can be used at a time.

Inscript overlay is designed in such a way that, it has got the one-to-one correspondence amongst all the Indian Scripts. The inscript overlay contains all the basic characters required for all the Indian Scripts. This inscript overlay is optimised based on the phonetic and frequency consideration.

It is divided into two parts, the vowel pad and the consonant pad. The vowel pad is on the left hand side containing vowels in the shift positions and the corresponding *matras* in the normal position. All the short vowels are placed in the home position and the corresponding long vowels are placed just above the corresponding short vowels. Halant is placed corresponding to **a**, as the **a** is not having any *matra*. This can be used in forming conjuncts.

Alternate hand is used to type the text to speed up the typing. In the consonant pad, consonants are placed based on the Vargs and the primary characters of the Varg are placed in the home position. Long consonants are placed in the upper row. All aspirated consonants are placed in the shift position of the corresponding consonants.

The phonetic nature of the inscript overlay provides a convenient way for typing in any language for a person who knows typing in one language. The inscript overlay is optional for both touch-typing and sight-typing for all Indian languages.

Shortcomings

- The standard (Bureau of Indian Standards, 1991 : 15) says all the short vowels are placed in the home position (in the vowel pad) while their longer counter parts are located on the corresponding keys just above them. This is not true in the case of Southern languages. The long vowels such as **ē, ō** are placed in the home position considering only the northern scripts, because there is no short vowels (**e,o**) equivalent to these vowels.
- In the standard, the consonants are grouped and they are placed based on the frequency consideration. It says the main nasal consonants of the Varg are contained in the bottom row of the left pad (Bureau of Indian Standards, 1991:5). But this is not done so, because the nasal consonants of Varg **ka** and Varg **ca** is placed in the unrelated position and in the consonant pad itself. It may be noted that these consonants are less frequently used characters in any Indian language. The frequently used **ya** is placed at very inconvenient position.
- Indian Script numerals cannot be typed in PC ISCII, i.e, Indian Numerals are not coded in PC-ISCII. These numerals are however, commonly used in Devanagari, Kannada, etc.
- Separate positions for *matras* and vowels assigned, which are not necessary for the language nature, because whenever a vowel appears after a consonant it combines with the preceding consonant and it is denoted by auxillary signs. Therefore only vowel can be used.
- Capslock is used as language toggling key, which causes inconvenience as we still continue to use English as link language and its usage cannot be neglected. Where as the standard says ALT and SPACE can be used to change the status of the key, which is not possible in advanced operating system like WINDOWS and involves extra key strokes.

Suggestions

While, I myself belong to the computer profession I have much pleasure and express my gratitude through this media for all the brains that have achieved the admirable sophistications in implementing the regional languages on computers. However, with the permission of all those who are present and who are all behind

this landmark achievement, I wish to putforth a few salient points for furtherance of existing results.

Modified PC-ISCII

The modified PC-ISCII code for Devanagari is shown in table-2a and for Tamil is shown in table-2b. This modified code is based on the properties of the Indian languages. The character codes are repositioned and the *matra* code have been removed. To facilitate the user Indian numerals are also included.

Advantages of suggestions

- The Indian characters are coded as per their language nature. This ensures the proper sorting of the Indian language data. The following example is based on the MODIFIED PC-ISCII code which shows that sorting achieved is perfect in MODIFIED PC-ISCII.

avaḷ

aḻagu

aḻivu

aṟam

aṟivu

aṉbu

Simplified inscript keyboard

- As any standard combinedly meant for all the Indian languages, we should consider all languages. When it says short vowels are in home position and long vowels are in upper position it should be done so. The new, modified / simplified keyboard layout for Devanagari is shown in fig-2a and for Tamil is shown in fig-2b.

- When uniform method is followed such as placing all Varg characters under a single finger, will help the operator to learn fast, helps him to remember in a unified manner, improves touch typing as well as sight typing.

- As the inscript numerals are also gaining base, these are also to be allowed along with Roman numerals.
- Separate *matra* positions can be removed, there by giving room for proper arrangements of the characters.
- In place of CAPSLOCK, a SCROLL LOCK key is used which is not being used by any of the software.

Advantages of suggestions

- Total number of keytops is reduced to the actual number of characters (vowels + consonants) in the inscript.
- Characters will be placed uniformly.
- Eventhough the input text have to be transformed into phonetic string, the keyboarding is actually based on the character formation ie, consonant + vowel.
- Easy to learn, easy to remember and easy to use.
- Inscript numerals can be used.
- English language uses uppercase and lowercase concept, and we have been practising using words in capitals in the middle of the English text itself. If, we use CAPS LOCK to represent language toggling, will cause inconvenience in using computers. Alternately we can use SCROLL LOCK and is being used by some Software developers like APPLESOFT for varied solutions.

Implementation of Indian languages

The benefits of the technology go to people only when it is implemented on computers. As far as implementing the Indian languagess on computers, there cannot be a single solution/method. To better understand/appreciate the implementation of the Indian languages one has to understand the special nature / feature of the Indian languages and the problems associated with their use with

computers.

Nature of Indian script

All the Indian scripts have originated from the ancient Brahmi script which is phonetic in nature. The alphabet in each may vary somewhat in its appearance, but they all share a common phonetic sound based value and structure. The differences between scripts primarily are in their written forms, where different combination rules get used.

Proper reproduction of any Indian script may require hundreds of characters. The vowel signs called "*Matras*" may attach on any side of a consonant character, it can even get split up into two parts which surround the character horizontally. Two or three consonants can combine to form a different shape altogether, called conjunct: this way the number of resulting conjuncts may become enormous. All this in sharp contrast to the common script which get accomodated in 94 characters, and where the characters are simply kept one after the other. It was based on this logic that the earlier computer system incorporated only Roman script, set by the status of English as the de-facto International language.

Char-slices

To solve the problem of complexity of Indian script, a method called character slicing is being used. This kind of method is being used in photo-typesetters, typewriters, electronic typewriters and even in computers.

In all such processing the scripts themselves get mutilated, when their characters are some-how coaxed into confirming to the system limitations. Most affected are the mechanical typewriters, which had at their disposal only those many characters, as were available in an English typewriter. and had almost the same linear mechanism.

Implementation of ISCII / Modified ISCII

Use of the phonetic Inscript keyboard, did away with the incompatibility problems and computer interfaces with the keyboard characters dissociated from the char-slices, in order to give the best possible interfaces.

As the internal representation of the Indian languages is code based and not related to graphical representation of the language, the output stage (algorithm) can be defined based on the tabular approach or char-slice method has an advantageous edge, as the laser output devices can be easily used with the char-slices. And, this is the method used by every software developer for Indian languages.

Achievement of unique solution

The need of a vernacular computer, though was felt much earlier (1970s), its integration could only be sighted only in 1983 (Dataquest, April 1986: 54-63). With the needs and necessities ever increasing and as the proverbial saying goes "Necessity is the mother of invention", an inevitable requirement was thought of having software solution for application of computers in vernacular. This has lead to innovation of software as distinct from Hardware, for meticulous implementation of Regional languages on computers without any specialised devices or hardwares.

With all the aspiration to do anything and everything on computers a series of unique softwares christened "SURABHI" and listed hereunder have been innovated and presented by APPLESOFT and these have all set to remove barriers and boundaries of computers for implementing the regional languages.

SURABHI	- Bilingual Software for DOS, WS, dBASE, Clipper, Foxbase, C, etc.,
SIP	- SURABHI INSCRIPT PROCESSOR - A Bilingual / Multilingual Software for Word Processing
SURABHI GEM	- Bilingual / Trilingual / Multilingual Software for DTP on DOS with Ventura.
SURABHI PROFESSIONAL	-Bilingual / Trilingual / Multilingual Software for everything on windows like DTP (Coreldraw, Quark Express, Pagemaker, Excel etc.,), Multimedia, software development etc.
SURABHI SDK	- Software development kit for Indian languages on DOS.

SUBASE - Bilingual database management software

With the integration of Tamil on computers and making its maiden appearance in the Eigth International Conference of Tamil Studies, the usage and taste of the Tamil gets set towards all the eight directions.

Role of communications for the sake of national integration

Great India geographically occupies vast areas of biting cold in high mountains, burning deserts, moderate climatic plains, surrounded by deep waters and high mountains. The great people of India have different ways of living, speak different languages, have different food and clothing styles. Still, they are one in common namely, all are first Indians and always Indians. Their narrow difference, in their speech, food, cloth and distance, are simply liquidated by means of various communications namely road communication, rail communication, air, waterway communications and lastly but not least by language communication. Though, matchless achievements have been achieved in all the communications less language communcation there is still much more achievement needed in the information technology, a prime media of communication which is an instrument to boost the national integration. Let us all work together with the sole aim of achieving the goal of excellent technology with the ever helping hands of the Government and let the Great people of India prosper, co-exist and lend their hands to needy other mankind of other countries.

Conclusion

Based on the advancement of the technology we have various solutions such as for Wordprocessing, Database management, Desk top publishing, transliteration and even translation' etc, on Dos and for Word processing, Desk top publishing on WINDOWS. We have solutions for some special applications such as for Braille languages even though we have solutions for few other specific problems they are incomplete because of lack of proper standards.

I sincerely hope that, I have made an attempt to bring out my theme of information technology as it relates to the leap of fabulous Tamil and other Indian languages.

I take all others views as guiding principles and I thank you all for making me enable to present this small submission.

BIBLIOGRAPHY

1. A.K. Datta (November 1984) "A generalised formal approach for description and analysis of major Indian Scripts", *Journal of the Institution of Electronics and Telecommunication Engineers*, Vol 30, No. 6.

2. Subash Pani (1992), *Indian Languages (Gist Applications)*, Computer Society of India and Concept Publishing Company, New Delhi - 110 059.

3. Department of Electronics (July 1983), *Report of the Sub - Committee* as "Standardization of Indian Scripts and their Codes for Information Processing".

4. Department of Electronics (August 1988), *Report of the Sub-committee* as Standardization of Indian Script Codes for Information Interchange".

5. Electronics Information and Planning (July 1986), *Report of the Committee* for "Standardization of keyboard layout for Indian Script based Computers", Vol 14, No. 1.

6. Bureau of Indian Standards (1991) "Indian Script Code for Information Interchange", IS 13194 : 1991.

7. Dataquest (April 1986) *Vernacular Computers.*

	128	144	160	224	240
0	ँ	औ	ण	ATR	EXT
1	ं	ऑ	त	ल	ॆ
2	ः	क	थ	ळ	े
3	अ	ख	द	ऴ	ै
4	आ	ग	ध	व	ॅ
5	इ	घ	न	श	ॊ
6	ई	ङ	ऩ	ष	ो
7	उ	च	प	स	ौ
8	ऊ	छ	फ	ह	ॉ
9	ऋ	ज	ब	INV	्
10	ऎ	झ	भ	ा	़
11	ए	ञ	म	ि	।
12	ऐ	ट	य	ी	
13	ऍ	ठ	य़	ु	
14	ऒ	ड	र	ू	
15	ओ	ढ	ऱ	ृ	

Table - 1a. PC-ISCII for DEVANAGARI

	128	*144*	*160*	*224*	*240*
0		ஔ	ண	ATR	EXT
1			த	ல	ெ
2	ஃ	க		ள	ே
3	அ			ழ	ை
4	ஆ			வ	
5	இ		ந	ஷ	ொ
6	ஈ	ங	ன	ஷ	ோ
7	உ	ச	ப	ஸ	ௌ
8	ஊ			ஹ	
9		ஜ		INV	்
10	எ			ா	
11	ஏ	ஞ	ம	ி	
12	ஐ	ட	ய	ீ	
13				ு	
14	ஒ		ர	ூ	
15	ஓ		ற		

Table - 1b. PC-ISCII for TAMIL

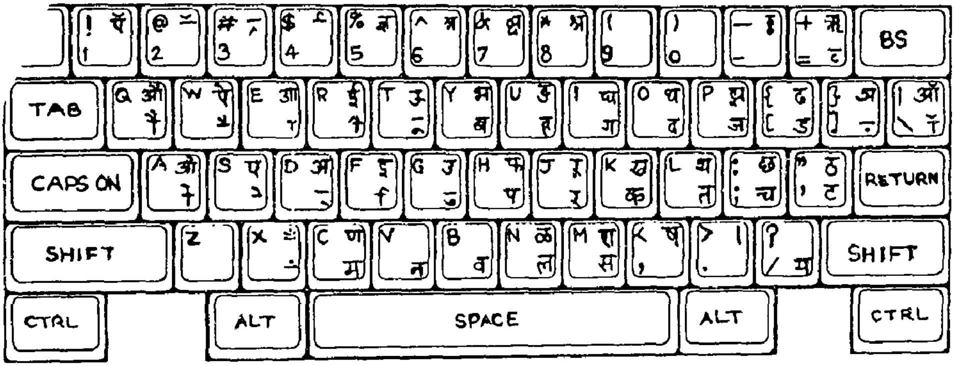


Fig - 1a. PHONETIC INSCRIPT OVERLAY FOR DEVANAGARI

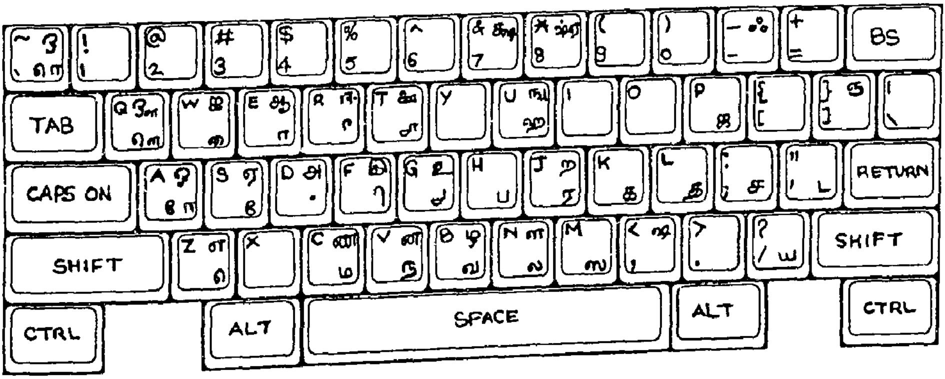


Fig - 1b. PHONETIC INSCRIPT OVERLAY FOR TAMIL

The mnemonics used in this table are
BN = Bengali, KN = Kannada, ML = Malayalam
TL = Telugu, TM = Tamil

	128	144	160	224	248
0	अ	ँ	ढ	ऴ(TL)	०
1	आ	ं	ण	व	१
2	इ	ः	त	श	२
3	ई	क	थ	ष	३
4	उ	ख	द	स	४
5	ऊ	ग	ध	ह	५
6	ऋ	घ	न	य(BN)	६
7	ॠ	ङ	प	ऴ(KN,ML)	७
8	ऎ	च	फ	ळ	८
9	ए	छ	ब	ळ(TM)	९
10	ऐ	ज	भ	ऱ(TM,ML)	
11	ऍ	झ	म	ऱ(BN)	
12	ऒ	ञ	य	ऩ(TM)	
13	ओ	ट	र		
14	औ	ठ	ऱ(TL)		
15	ऑ	ड	ल		

Table-2a. Modified PC-ISCII for DEVANAGARI

	128	144	160	224	240
0	அ				0
1	ஆ		ண	வ	1
2	இ	ஃ	த		2
3	ஈ	க			3
4	உ				4
5	ஊ				5
6			ந		6
7		ங	ப		7
8	எ	ச		ழ	8
9	ஏ			ள	9
10	ஐ	ஜ		ற	
11			ம		
12	ஒ	ஞ	ய	ன	
13	ஓ	ட	ர		
14	ஔ				
15			ல		

Table-2b Modified PC-ISCII for TAMIL

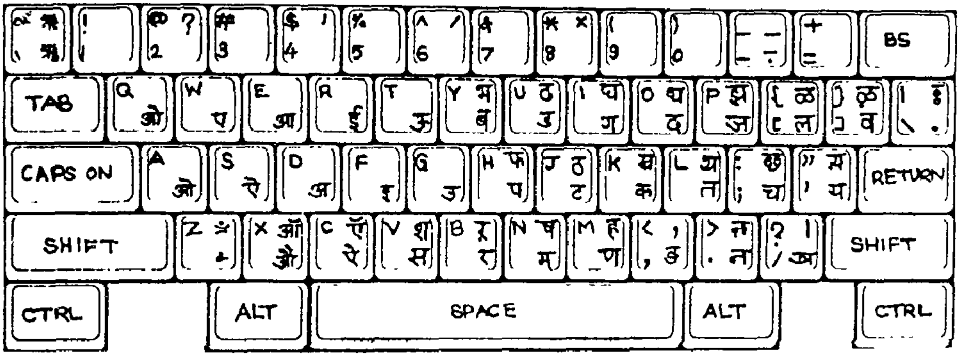


Fig - 2a. SIMPLIFIED PHONETIC INSCRIPT OVERLAY FOR DEVANAGARI

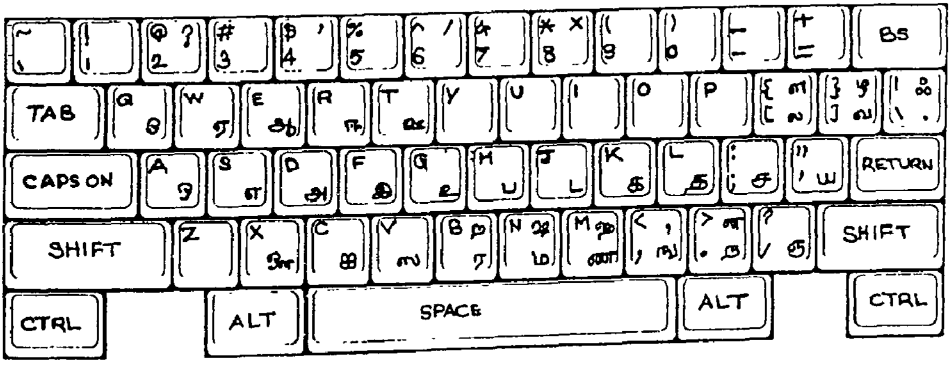


Fig - 2b. SIMPLIFIED PHONETIC INSCRIPT OVERLAY FOR TAMIL

85

A STATISTICAL STUDY OF MŪVAR TĒVĀRAM

A. SUBBARAYAN

Tēvāram : A Descriptive Account

1.0 Introduction

Out of a vast collection of Saivite devotional songs, the hymns of the first three saints Tiruñāṉa Campantar, Thirunāvukkaracar and Cuntarar are called Tēvāram, a term which has come into vogue only in the later centuries. The meaning of the word Tēvāram is interpreted as given below:

The word 'Tē' means God and 'Āram' means Garland. So Tē + Āram means the garland of words in praise of God.

Soundara 1979:1-2 divides the word into Tē+Vāram. Vāram signifies two meanings:

(i) Vāram - affection. So Tēvāram is the devotional song which inspires devotion towards God.

(ii) Vāram - a kind of song set to music. So, here Tēvāram means a musical composition in praise of God.

The Tēvāram hymns are arranged in two different forms. One according to *paṇ* 'songs with certain music' or tune and the other according to the order of shrines. Nampiāṇṭārnambi arranged the *patikams* according to *paṇ*. This order is not only better than the other, but also well suited for the verses. The author of this paper has considered the works of Tiruñāṉa Campantar, Tirunāvukkaracar

and Cuntarar which is popularly known as Mūvar Tēvāram for a detailed statistical study.

1.1 Distribution of songs with respect to Tirumuṟai

It is said that the above three saints composed thousands of *patikams* 'cluster of songs'. It may be noted a *patikam* comprises a finite number of songs. The 385 *patikams* of Campantar available at present are divided into three books. Each book is called a Tirumuṟai. The next three of the Tirumuṟais are the hymns 'songs with devotion to God' of Tirunāvukkaracar and the total number being 312. The seventh Tirumuṟai contains 100 *patikams* of Cuntarar. Thus Tēvāram consists of seven Tirumuṟais. The distribution of songs in Tēvāram is presented below:

Table 1
Distribution of Songs

Author	Tirumuṟai	No. of. *patikams*	No. of. Songs
Tiruñāṉa Campantar	1 2 3	136 122 127	1469 1331 1369
Tirunāvukk-aracar	4 5 6	113 100 99	1070 1015 981
Cuntaran	7	101	1037
Total		798	8272

1.1.1 Distribution of songs of Tiruñāṉa Campantar

A distribution has been formed for the songs of Campantar with respect to the number of *patikams* and the same is presented below:

It is interesting to note that majority of the *patikams*, 319 out of 385 consists of 11 songs.

No. of Songs	1	6	7	8	9	10	11	12	Total,
No. of *Patikams*	1	1	2	2	3	44	319	13	385

1.1.2 Distribution of songs of Tirunāvukkaracar

The distribution formed for the works of Tirunāvukkaracar is presented below:

No. of Songs	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	20	30	Total
No. of *Patikams*	2	5	2	2	1	4	5	6	16	207	56	4	1	1	312

It may be noted that a large number of *patikams*, 207 out of 312 consists of 10 songs. It is clearly evident that there exists differences in songs per *patikam* between Tiruñāṉa Campantar and Tirunāvukkaracar.

1.1.3 Distribution of songs of Cuntarar

The distribution formed for the songs of Cuntarar is given below:

No. of Songs	5	7	8	10	11	12	Total
No. of *Patikams*	1	1	1	64	31	3	101

It may be noted that a large number of *patikams* 64 out of 101 consists of 10 songs. It is interesting to note that their exists similarities between the works of Tirunāvukkaracar and Cuntarar.

2. Statistical methods in literature

2.0 Introduction

Statistical methods in literature is an interesting and fairly recent area of study, which has its place as a quantitative procedure for characterizing language and style. It is of value in a wide set of problems concerned with differentiating between authors, and helping to determine the exact chronology and authorship of literary texts. Among those who have made substantial contribution to the

statistical study of literature are Mendenhall (1887:237-249), Mendenhall (1901: 97-105), Zipf (1932), Yule (1944), Mosteller and Wallace (1964), Herdan (1964), Dolezel (1969), Williams (1970) and Brainerd (1970), Brainerd (1974).

Dolezel (1969) summaries the foundations of the statistical theory of style in a simple statement : "Style is a probabilistic concept". Gani (1982: 47-59) has noted that redundancy, word length, sentence length and vocabulary as measures of style. To undertake a mathematical study of an author's style we need to identify features of his/her writing which can be precisely quantified. Bailey (1979) lists the general properties for such linguistic variables : "They should be silent, structural, frequent and easily quantifiable, and relatively immune from conscious control". By measuring and counting such stylistic traits we can discover the characteristics of a particular author or a particular genre and to distinguish genuine differences of style from chance variation in usage.

Herdan (1966) has discussed in detail the different criteria viz., word length, syllables, sentence length, function words, etc and mentioned that the above may serve as a basis for measurement of style of an author. For measuring vocabulary richness he suggested the measures such as Type Token Ratio, Simpson's Index, Yule's Characteristic, Entropy, etc.

In the present investigation the author has used certain other measures viz., Vocabulary distributions and models for vocabulary curves for a detailed analysis of an author's work and his style.

2.1 Vocabulary distributions and models for vocabulary curves

One way of measuring vocabulary is to count how many words are used once in a text, how many are used twice, and so forth. The advantage of this method is that the measurement is independent of context and thus can be applied to works on completely different subjects, the information revealing something about the attitude of an author towards rare words and a diversified vocabulary. When one considers the list of lexical units that appear in a text of a given length, it is seen that the number of words that are used once (hapax legomena) is greater than that of words used twice (dislegomena), that the latter are more numerous

than those appearing three times, and so on. In the following paragraphs we have discussed in detail this decrease and its associated law.

Mathematical models for the frequency distribution of V_i (the number of vocabulary items appearing exactly i times) have aroused the interest of statisticians for many years. Zipf (1932) was the first to reveal that a relationship exists between the number of occurences (i) and their frequencies (V_i). When the logarithms of occurences are plotted against the logarithm of frequencies a straight line is obtained. The "law" has been severely criticised, most notably by Herdan (1966), because the deviation from the straight line cannot be easily dismissed; too many occurrences, i.e., the tail of the distribution, are associated with one word only.

Yule (1944) conjectured that the correct distribution for word frequencies would be a compound Poission Distribution, but his efforts to construct a model to account for the facts ended in failure. A superior fit can be obtained using what is known in statistical literature as the Waring distribution. In recognition of the pioneering work of Herdan (1964) in applying this distribution to the frequncey of vocabulary items, the distribution has come to be known as the Waring-Herdan model.

2.1.1 Waring - Herdan model

The Waring law predicts the development of an expression $(x-a)^{-1}$ in which $0<a<x$. By multiplying by (x-a) the expression itself on the one hand, and the series which is obtained by its expansion, on the other, we obtain unity for the former and a decreasing series for the latter:

$$\frac{x-a}{x} + \frac{(x-a)a}{x(x+1)} + \frac{(x-a)\,a\,(a+1)}{x(x+1)\,(x+2)} + \cdots \frac{(x-a)\,a\,(a+1)\ldots(a+n-2)}{x\,(x+1)\,(x+2)\ldots(x+n-1)} + \cdots$$

of which the sum is one.

The hypothesis is that the term of rank n represents the probability of a lexical item appearing n times in the text. This term is then given by equation.

$$P_n = \frac{(x-a)\ a\ (a+1)\ldots(a+n-2)}{x(x+1)\ (x+2)\ldots(x+n-1)}$$

Here x and a are the parameters and they must characterize the length of the text, the extent of its vocabulary and dispersion of its vocabulary. The solution obtained by Herdan is :

$$\hat{a} = \left[\frac{V}{V-V_1} - \frac{V}{N} - 1\right]$$

$$\hat{x} = \frac{\hat{a}\ V}{V-V_1}$$

where V_1 = the number of lexical units which appear only once. From this, it follows that the expected number of words employed exactly n times in the text is Vp_n

2.1.2 Fitting of Waring - Herdan distribution

Simple Random Sampling method has been employed in the selection of songs from the *patikams* of Tēvāram songs of the three authors noted earlier. After the selection of the songs we have observed the occurences of nouns in the selected songs and formed a frequency distribution. The frequency distribution(s) thus formed for the nouns are presented below:

Table 2 (a)

Sample of Nouns in the works of Tiruñāna Campantar

(Frequency Distribution - 1)

Frequency of Word Usage (r)	Number of Words Observed (f_o)
1	906
2	125
3	54
4	38
5	21
6	15
7	12
8	10
9	8
10	7
11	6
12	4
13	3
14	2
15	1
16	2
18	3
19	2
21	2
22	3
25	1
28	1
35	1
47	1
Total	N = 1228

Table 2 (b)

Sample of Nouns in the works of Tirunāvukkaraçar

(Frequency Distribution - 2)

Frequency of Word Usage (r)	Number of Words Observed (f_0)
1	712
2	89
3	38
4	25
5	18
6	14
7	6
8	5
9	10
10	14
11	6
12	5
13	2
14	1
15	1
16	1
19	1
20	1
21	1
Total	N = 950

Table 2 (c)

Sample of Nouns in the works of Cuntarar

(Frequency Distribution - 3)

Frequency of Word Usage (r)	Number of Words Observed (f_o)
1	927
2	112
3	34
4	26
5	15
6	13
7	12
8	10
9	8
10	8
11	7
12	3
17	2
18	1
20	1
21	1
22	1
23	1
Total	N = 1182

For the above three frequency distributions we have computed the values of $\hat{a}$ and $\hat{x}$ and the same are presented below:

Estimates	FD - 1	FD - 2	FD - 3
$\hat{a}$	0.4293	0.4036	0.3262
$\hat{x}$	1.6373	1.6113	1.5119

Using the values of â and x̂ the expected number of words for each of the frequency distribution is computed and the same are presented below. Goodness of fit has also been examined.

Table 2 (d)

Frequency Distribution - 1

r	O	E
1	906	906
2	125	148
3	54	58
4	38	30
5	21	18
6	15	12
7	12	9
8	10	7
9	8	5
10	7	4
11	6	3
12 - 47	26	28
Total	1228	1228

$X_0^2 = 16.58$

$X_c^2 = 16.92$

Table 2 (e)

Frequency Distribution - 2

r	O	E
1	712	712
2	89	110
3	38	43
4	25	22
5	18	14
6	14	9
7 - 21	54	40
Total	950	950
$X_o^2 = 13.82$ $X_e^2 = 15.09$		

Table 2 (f)

Frequency Distribution - 3

r	O	E
1	927	927
2	112	120
3	34	45
4	26	23
5	15	14
6	13	9
7	12	7
8 - 23	43	37
Total	1182	1182
$X_o^2 = 6.43$ $X_e^2 = 12.59$		

The above results clearly indicates that Waring-Herdan distribution is an appropriate one for representing word frequency data. The justification for using Waring-Herdan model for vocabulary distribution is thus established in this investigation.

The problem relating to fitting of a sophisticated statistical distribution for word frequency data when we adopt alternative sampling methods has to be examined in future.

2.2 Ranking *paṇs*

It has already been stated that the Tēvāram songs are arranged according to their *paṇ* and this is well suited for the verses. The three saints have used altogether 23 *paṇs*. It may be noted that the researchers could not indentify the *paṇ* for a few number of songs in Tēvāram. Ranking of *paṇs* is presented below for each of the author.

Table 3 (a)

Ranking of *Paṇs* of Tiruñāṉa Campantar

Sl. No.	Name of the Pan	No. of. Songs	Rank
1	Intalam	425	1
2	Cādari	358	2
3	Kāntāram	319	3
4	*Kurinji*	313	4
5	Takkaragam	264	5
6	Vijaḻlakkurinji	261	6
7	Kantāra Pancamam	251	7
8	Nattapādai	238	8
9	Kolli	192	9
10	Paḻam Pancuram	185	10
11	Paḻam Takkarāgam	175	11
12	Nattarāgam	174	12
13	Kausikam	161	13
14	Cīkāmaram	153	14
15	Piyantai Kāntaram	151	15
16	Takkēsi	131	16
17	Pancamam	120	17
18	Sevvaḻi	109	18
19	Megarāgakkurinji	76	19
20	Purenīrmai	63	20
21	Antālakkurinji	17	21
22	Uāḻmuri	11	22
23	Kolli Kauvānam	11	23
24	Not mentioned	11	...
	Total	4169	

Table 3 (b)

Ranking of *Paṇs* of Tirunāvukkaracar

Sl. No.	Name of the *Paṇ*	No. of. Songs	Rank
1	Tirukkuruntogai	1015	1
2	Tirut Tandagam	981	2
3	Kolli	562	3
4	Tiru Viruttam	301	4
5	Kāntāram	61	5
6	Intalam	31	6
7	Palam Pancuram	22	7
8	Cīkāmaram	21	8
9	Palam Takkarāgam	20	9
10	Kantāra Pancamam	20	10
11	Cādari	12	11
12	Kurinji	10	12
13	Piyantai Kāntāram	10	13
	Total	3066	

Table 3 (c)

Ranking of *Paṇs* of Cuntarar

Sl. No.	Name of the *Paṇ*	No. of. Songs	Rank
1	Takkēsi	169	1
2	Nattarāgam	143	2
3	Intalam	122	3
4	Kolli Kauvānam	95	4
5	Kolli	73	5
6	Pa̱lam Pancuram	72	6
7	Kāntāram	63	7
8	Pancamam	52	8
9	Nattapādai	50	9
10	Takkarāgam	44	10
11	Kurinji	41	11.5
12	Cīkāmaram	41	11.5
13	Purenīrmai	30	13
14	Kāntāra Pancamam	11	14.5
15	Cendurti	11	14.5
16	Kausikam	10	16.5
17	Piyantai Kāntāram	10	16.5
	Total	1037	

It is surprising to note that in the usage of *paṇs* there exists close resemblance between Tiruñāṉa Campantar and Cuntarar. This aspect is an entirely different one from what we have observed earlier with respect to similarity in the usage of number of songs per *patikam* between Cuntarar and Tirunāvukkaracar.

REFERENCES

1. Bailey R.W (1979), *Authorship attiburion in a forensic setting*, In Advances in Computer - Aided Literary and Linguistic Reaseach, AMLC.

2. Brainerd, B. (1970), *Introduction to the Mathematics of Language Study*, Elsevier, New York.

3. ________ , (1974), *Weighing evidence in Language and Literature: A Statistical Approach*, Uni. of Toronto Press.

4. Dolezel, L (1969), "A framework for the statistical analysis of style", *In Statistics and Style*, (L. Dolezel and Bailley, R.W, eds), American Elsevier New York.

5. Gani, J. (1982), "The uses of Statics in Literature" *Cong. Num*, 34.

6. Herdan, G. (1961), *Quantitative Linguistics*, Butterwonth, London.

7. ________ , (1966), *The Advanced Theory of Language as Choice and Change*, Springer, Berlin.

8. Mendenhall, T.C., (1887), "The Characteristic curves of Composition", *Science* 11.

9. ________ , (1901) "A mechanical solution to a literary problem", *Popular Sci. Monthly*, 60.

10. Mosteller, F. and Wallace, D.L. (1964), *Inference and Disputed Authorship: The Federalist*, Addison - Wesley, Reading, Mass.

11. Soundara, P. (1979), *A study of Thirugnana Sampanthar*, Annamalai Publication, Annamalai University, Annamalainagar.

12. Williams, C.B. (1970), *Style and Vocabulary : Numerical Studies*, Griffin, London.

13. Yule, G. U. (1944), *The Statistical Study of Literary Vocabulary*, Cambridge U.P.

14. Zipf, G.K. (1932), *Selected Studies of the Principle of Relative Frequncy in Language*, Harvard U.P., Cambridge, Mass.

86

PART PLAYED BY SIMPLE RAW DRUGS / PLANTS IN THE MANUFACTURE OF EFFECTIVE SIDDHA MEDICINE

V.RAVISHANKAR

Introduction

The Science of Medince is of fundamental importance to man's well being and his survival. There are traditional systems of medicine in many countries which have evolved over different periods of time. These systems owe their progress to great men whose tireless endeavours have not only enriched the science but also society in practice. Siddha system of Medicine is one among these in vogue in Southern parts of India, Sri Lanka, Mayanmar, Malaysia, Pali and other South East Asian Countries.

Till recently, the preparation of Siddha drugs was done by the Siddha physicians themselves to cater to the need of their patients. In tune with the modern times it became necessary to adopt modern technology both in the field of education and in pharmaceutical side. This brought into focus the need to have its own standard formulary in order to check the quality, genuinness and efficacy in large scale manufacture of Siddha drugs. Such standardisation process will only go to enrich system itself, so that theraputic potent drugs be available to ailing humanity.

The Government of India, considering the importance of the large scale manufacture of Siddha druges constituted an independent Siddha Pharmacopoeia Committee in 1975. This Committee went through the rich formulations commonly in practice and compiled its first volume of Siddha Formulary consisting of metals, minerals, plants and animal products in certain categories of preparations.

Drug research

The basic requirement for laying down norms for selection of raw drugs, method of manufacture and finished products including shelf life and containers study in an indepth study of the drugs known in literature. Old practices followed by traditional practitioners both for preparation of medicine and administration of such medicines in the treatment of disease according to their own diagnostic methods.

The only yard stick observed for effectiveness of the drug was the curative factor noticed in the patient and authenticity respected and followed.

With the passage of time and spread of institutional knowledge the need arose for accepting a drug as effective or not on scientific considerations. No amount of justification of past experience or theoratical evidences could convince a patient for accepting an indegenous drugs for the treatment of even a common ailment. In this context it is worth while to mention that the evidences made by modern medicine was so great that it becomes difficult to convince the common man on the real efficacy of a drug. Hence the element of drug reasearch came to play an important role in the preparation of drugs both for limited and commercial uses.

In the name of commercial uses certain amount of exploitation showed its head either by false propagation of a particular drug and its use or at the same time adulteration crept in while using raw drugs (including substitutes) in the manufacture of popular medicines.

Thus it caused concern to the System and as well the Governmental authorities to find out ways and means of providing genuine and authenticated Siddha preparation for the public.

Though on the pharmaceutical side there are very limited number of known pharmacies in Siddha, these institutions themselves try to introduce R & D factors in the manufacture of medicines to a limited extent. On the Government side, State Directors were appointed to look after the aspects of manufacture also through a network of inspecting agencies, for this purpose they broadly followed a formulary

generally accepted by the practitioners indicating the possible combinations and method of manufacture of Siddha medicines. At the same time the Central Govt. taking note of the Dr. C.S. Uthamaroyan Committee organised drug testing units and Laboratories with a high level technical not only pure Siddha Scientists but also Botanists, Pharmacognosists, Chemists, etc. as experts. Simultaneously the Government set up Central Council for Research in Ayurveda and Siddha (CCRAS) which took up drug research and standardisation research Institutions. Universities to provide an authentic background material in the form of best suggested formulation to the Siddha Pharmacopoeia Committee, to release its pharmacopoeia as a legal document, to the enforce at various levels for providing of geneuine raw drugs and prepared medicines for the use of common man.

Methodology

In the actual drug research the following methodology is followed and verified and accepted through the Scientific Advisory Committee which has the right type of technical expertise:

(1) Preparation of list of drugs known in the tests and as used in the selected 251 preparations.

(2) Identification of the raw drugs with the help of pharmacognosist and Laboratory techniques.

(3) Preparation of the drug as laid down in the texts.

(4) Analysis of the ingredients in the prepared medicine by preparing a table of comparative values.

(5) Use of such prepared drugs in the drug oriented clinical trials in selected group of clinical conditions.

(6) Laying down pharmacopoeial standards based on the above methodology.

This process has been completed in 72 preparations which is one third of the complete list of the combinations taken up by the Siddha Pharmacopoeia Committee at Central Government level. Considering the infrastructural facilities provided to

the Laboratories and technical expertise available, significant advance can be said to have been made in this direction.

Role of a few important raw drugs (Plants)

In the context of preparation of medicine, list of raw drugs (Plants) used can be narrowed down to a few selected ones mentioned below which are not only commonly known and available but also mostly used in Siddha and Ayurveda medicines:

S. No.	Name of Raw Drugs	Name of few selected Siddha compound drugs
1	Mukkadugu Chukku (*Zingiber offieinale*) (73) Milagu (*Piper nigram*) (55) Tippli (*Piper longam*) (71)	Rasaganthi mezhugu Irasa mezhugu Sambirani padangam Sivanar amirtham
2	Mupala Kadukkai (*Terminalia cherula*) (39) Nellikai (*Emblica officinanlis*) (34) Tondrikkai (*Terminalia belerica*)(26)	Iruelli karppam Rasagandhi mezhugu Anantapairavam
3	Nervalam (*corton tiglium*)	Mehanatha kuligai Agasthiyar kuzhambu
4	Jathikai (*Myristia fragrans*) (29) Jathippathiri (*Myristica fragrans*) (21)	Ilagu chandhanathi thilam Astapairavam
5	Omam (*Trachyspermum ammi*) (26)	Oma thinir Sundai vathal churnam
6	Athimathuram (*Glycyrrhiza glabara*) (24)	Ganathaharasayanam Karisalai ilagam
7	Kottam (*Saussaurea lappa*) (30)	Seenthil ney Idi vallathi Vatha Kesari thailam Arakku thailam

S. No.	Name of Raw Drugs	Name of few selected Siddha Siddha compound drugs
8	Talisapathiri (*Taxus baccata*) (18)	Thalisathi churnam Elathi churnam Gantha garssayanam Venpusanai ney
9	Kumkummappu (*Crocus sativas*) (19)	Kasturi mathirai Kanna thailam Maha vasantha kusumagaram Nanti mezhugu
10	Karumjeeragam (*Nigella sativa*) (16)	Idivallathi Mantha ennai I & II
11	Ilavangam (*Syzygium aromaticum*) (64)	Parangapattai rasayanam Nellikai legyam
12	Elam (*Elettarai cardamomum*) (40)	Elathi churnam Karappan thailam
13	Seergam (*Cuminum cyminum*) (35)	Mylarakathi chooram Nellikai ilakam Tippli rasayanam
14	Elumichampazham (*Citrus auranti folia*) (25)	Astha parivan Kakkana mathirai
15	Nalla ennai (*Sesamumindicum*) (25)	Vatha kesari thailam Cittramutti thailam

Note : S.No. 14 & 15 act as catalyst and base in the preparations or used as vehicles which form important as therapeutic base.

From this list it would be clear that certain combinations of raw drugs play an important role in the manufacture of commonly used Siddha drugs. In fact this list given under column number four is only in the nature of example but not an exhaustive one. There are 250, out of 600 preparations known through the texts and practitioners using above mentioned combination of drugs in one form

or another. Of these the Central Council for Research in Ayurveda and Siddha (CCRAS) have already finalised formulations of 72 compounds in which the raw drugs mentioned in groups to 15 are mostly used in the preparations. In the clinical side it may be stated that the following drugs have already been taken up for under the Council at different times:

Sl. No.	Name of preparation	Disease condition	Institution
1	Rasagandhi mezhugu	Santhivatha soolai	C.R.I. Madras
2	Vathakesari thailam	Vatha soolai	R.R.I. Pondy
3	Seeraga choornam	Kuruthi azhutha Noi	-do-
4	Gunamagodori mezhugu	Gunmam	-do-
5	Muppala choornam .	Neerazhivu	C.R.U., N. Delhi

On the basis of the clinical trials a view can be taken that in the given specific clinical conditions and subject to follow up of stipulated diet and other regimens, these drugs viz. Rasagandhi mezhugu. Vathakesari thailam and Gunmagodori mezhugu have been found to be effective while a few drugs viz. Muppala choornam and Seeraga choornam were not found to be that effective to establish efficacy for large scale use.

Evidences in literature

Scholars may be interested to know that there is a vast wealth in Tamil literature regarding the raw drugs, medicines and their therapeutic uses. Specifically in regard to the group of drugs indicated for their important role in the preparation of medicines which are well known and popular, prominently reference can be found in Siddha Vaithya Thirattu, Agastiyar Vagatam - 1500, Agastiyar Chenduram - 300, Agasthiyar Paripurnam - 400, Agasthiyar Vallathi - 600, Siddhar Kayakalpam, Kakukkai Vallathi Thani Manbu, Abdullah Vaithyam, Vaidya Sillarai Kovai, Anubhava Vaidya Navanitham, Therayar Sekaarappa, Therayar Kapiyam, Therayar Kudineer, Agasthiyar Vaidya Ratna Churukkam - 300, Sarbendra Vaidya Rathanavali-600, Jeeva Rakshmamirtham, Vaidya Sara Sagraham, Padartha Guna Villakkam, Padartha Guna Chintamani - 1500, Therayar Maha Karisal, Therayar Padal Thirattu, Therayar Tharu,

Therayar Thaila Varga Churukkam, Gunapadam Vol.I, II and III, Yugimuni Karisal - 151. From this, it is evident that the drugs in question have not only been mentioned in the ancient texts but also used abundantly in the manufacture of Siddha medicines.

Source of availability

As already mentioned the group of drugs are commonly known both to the users and the scholars from textual reference point of view. It can therefore, be presumed that the availability of the drugs is not scarce but at the same time it is essential that authenticated and unadulterated raw drugs are procured in the interest of manufacture of genuine and effective Siddha medicine. The survey teams which have undertaken exploration of forest areas of different regions have already reported quantitative and qualitative material available. The market sources have also been identified by the pharmacies and Councils' centres. The general study of these reports it may be indicated that the group of drugs which are very important in the preparation of several known compounds are easily available, by applying pharmaceutical standards and technical yardsticks in the selection of raw drugs the people can be assured of quality medicines in Siddha especially those medicines which are popular and which include the said group of raw drugs. Since the raw drugs are commonly available but abundantly used it becomes organisations to ensure quality/purity standards in manufacture and marketing of these medicines.

Action plan

It should not be construed that easy availability and commonly used factor should necessarily mean that the drugs should be accepted as such even after pharmacognostical analysis. It would be necessary and a matter of useful reference to practitioners and scholars if proper chemical analysis of the individual single drugs is undertaken, if not done earlier in other to scientifically isolate the active principles in these groups which have such a great role in the preparation of Siddha medicines.

Acknowledgement

The author is thankful to Director, CCRAS (Central Council for Research in Ayurveda and Siddha) for providing all the facilities and guidance in bring out

this paper and also providing an opportunity to present a general view of selected Siddha drugs and importance of drug research.

BIBLIOGRAPHY

Agathiyar, (1881) *Agathiyar Amutha Kalai Gyanam - 1200.*

. . . ., (1890) *Agathiyar Vaidya Kaviyam - 1500.*

. . . ., *Agathiyar Vaidya Poornam - 205.*

. . . ., *Agathiyar Pin - 80.*

. . . ., (1923) *Agathiyar Nyanavithi - 50.*

. . . ., *Agathiyar Chendooram - 300.*

. . . ., (1924) *Agathiyar Vaidya Vallathi - 60.*

. . . ., (1964) *Agathiyar Paripoornam - 400.*

. . . ., 1970 *Agathiyar Rathina Churukkam - 300.*

Therayar, (1915) *Therayar Karisal.*

. . . ., *Therayar Mahakarisal.*

. . . ., (1970) *Therayar Thailavarga.*

. . . ., (1975) *Therayar Padal Thirattu.*

. . . ., (1975) *Theran Thara.*

. . . ., (1975) *Therayar Kapiyam.*

. . . ., (1979) *Theraiyar Sekarappa.*

Yugimuni (1928) *Yugimuni - 151.*

18 Siddhars, *Vaidya Chillarai Kovai.*

Uthamaroyan C.S. (1957) *Hospital Pharmacopocia.*

Bogar (1964) *Bogar Vaidyam - 700.*

Sarabendrer (1965) *Sarabendra Vaidya Rathnavali.*

Kannusamy (1967) *Patharthakuna Vilakkam.*

Kanthasami Muthaliar (1968) *Vaidya Cikicha Sagaram.*

Impcops (1972) *Formulary of Siddha Medicine.*

Murukesa Muthaliar (1973) *Balavagadam.*

. . . ., (1973) *Gunapadam (Thavara Vaguppu Part -I).*

Kuppusami Muthaliyar Uthamarayan Dr.C.S. (1979) *Siddha Viadya Thirattu.*

Thyagarajan. R., (1981) *Gunapadam Part II & III.*

Cuppiramaniya Rakshamirtham *Jeeva.*

87

SIDDHA SCIENCE OF ALCHEMY NEEDS : A MODERN APPROACH

V.HAZEENA BEGUM

Siddhars are the great scientists of the ancient period. They formulated / invented number of medicines for curing various diseases and for promoting longivity.

Initially, they mentioned diet as the medicine, then herbs as drugs. Since herbal drugs are easily degradable after a period of six months, they prepared herbometallic drugs which could be the potent therapeutic drug and can be stored for longer period. Except "Silajeet" which is a natural herbomineral drug, Siddhars adopted the alchemical processes for preparing herbometallic drugs.

Alchemy is the chemical science which is used for preparing hard metals into medicine rather than transmutation i.e. conversion of base metal into Gold. Alchemy arised from offshoot of herbalism.

Siddhars used heavy metals such as copper, mercury, silver gold and insoluble salts for preparing rejuvenation drugs. They used selective herbal juice for selective metals to remove the impurities and also adopted the process of heating. The outcome product of the process is called chenduram and parpam i.e. the sulphide and oxide of metals.

It makes one to wonder about their pharmaceutical expertize in detoxicifying the toxic principles in heavy metals and in insoluble salts.

Though this process involves the purification it makes us to question why do they used selective plants / selective parts in various metallic purification. One

possibility may be that they might have selected plants or parts which were available in their area, but still needs clarification.

Whether their intuition or inspiration makes them to use is question, but it is a treasure trove.

For their ancient formulations we can give justification in the modern perspective. i.e. the use of herbal juice might act as chelating agent by having the chemical substance citric acid and also reducing agent ascorbic acid which can selectively remove the impurities in the heavy metals and also degrade organic impurities. The heating process remove the occluded impurities and might activate the surface of chemical compounds. Anti oxidants property of the drugs also observed to promote the longivity.

We carried out an experiment using rejuvenating drug *poornachandrodayam* which is an amalgamated sulphide of mercury and gold. We observed that PCM could promote the anabolic activity but exerting mild toxic effect in liver and kidney. The mild toxicity might depend on the process of preparation of drugs.

In siddha formulation there is no standard monitor to identify the quality or the originality of drug formed after the process of preparation. At present modern facilities are used for preparing the *chendurum* and *parpam*. It should be compared and standardized with ancient formulas and the drawbacks could be corrected which can further minimize the mild toxic effect of the drug.

Siddhars were master in preparing alkali, acids and also *jayaneer* with use of plant ash and salts. The methodology or the chemical process behind this is not clear till date. Another complicating formula is "*Muppu*". *Muppu* plays an important role in the process of alchemy. *Muppu* is considered as combination of 3 salts *pooneeru* (fuller's earth) which is collected during the month of January, February, March, April on full moon's day. *Kallupu* and *andakal* (all are reported to have carbonates).

Knowledge regarding preparation *muppu* (vaidya) at present time is getting extinct because of the difficulty in understanding the method of preparation and

process involved, described in Siddha texts where the words having hidden meaning have been profusely used. However some indigenous siddha medicine practitioners claim to have the expertize in preparation of *muppu*. It is essential to coordinate the Siddha experts having the knowledge on *muppu* preparation and may be requested to demonstrate the preparation of *muppu*.

Among 18 Siddhars Yacob Siddhar has done much contributions to the purification and stepwise procedure or methodology for the herbometallic preparations. Though a number of herbomineral drugs are available in the market it is essential to establish or to check the purity and origional quality for that a standard monitor should be established.

The complications in the alchemical preparations should be verified through chemical experiments and their mode of action/ biopotency should be proved through biochemical experiments. It should be established whether the therapeutic potency is exerted through the purification process or by the organic complexes formed by herbal juices with metals in the Siddha pharmaceuticals process.

We have taken up the work to reveal the possibilities in the process of preparation of *chendurum* and *parpam* which intensifies the therapeutic potency and nullifies toxic principles in the heavy metals.

This study may pave the way for better understanding about the alchemical process involved in preparation of herbometallic drugs used as rejuvenating drugs which can make the people to accept or adopt the established claims of Siddhars.

88

THE NEED TO REVISE HEALTH CARE LAWS IN DEVELOPING / DEVELOPED COUNTRIES TO PROTECT AND ENHANCE THE PRACTICE OF TRADITIONAL MEDICINE

V. M. PALANIAPPAN

Introduction

The modern-day environment has been rapidly degrading human health. Newer germs, synthetic chemicals, powerful poisons in the names of preservatives, protection agents and medicines, unrecognisable rays, a whole range of toxic pollutants, vitamins and minerals in megadoses causing toxic effects, etc. have started affecting humans beyond curable measures.

AIDS, a wide variety of virus disease, different forms of cancers, blood pressure, heart and kidney problems, diabetes, migraines, malfunctioning of the nervous system, chemical-induced psychological upsets and the like that threaten human life are frightening. A solution to overcome all these is most urgently wanted.

Who is to fulfil the need? Can the Western medicine give a helping hand? Do the many indigenous medical systems have the potential to cope up with the demand? An evaluation of the present-day situation should reveal a meaningful pathway for humans to follow, at least from now on.

Contributions of the English medicine

The English medicine, otherwise called the 'modern', 'Western' or 'Allopathic' medicine has been in practise in most parts of the world for the past about three

centuries. It has been protecting the human race at large. Its role will always be very important to humans. But then, one important question stands out: Can the English medicine by itself cope up with the demand of the 21st century? Prior to searching for an answer, one need to understand more about the historical aspects of the Western medicine.

The introduction and spread of Western medicine

Along with the spread of colonialism, the foreign medical system became well established in the colonies. Wherever the Europeans ruled, they created laws which formed part of the national constitutions with a view to protecting the practise of their own kind of medicine. At the same time, they allowed the system to be commercialised. Eventually it became very lucrative to those who ventured into it. While this being the case, the British also made it a point to suppress all the localised indigenous health care systems. The locals fell for it, and subsequently they themselves became the preachers and guardians of the so-called 'modern' medicine. They formulated definite rules and regulations, and established medical associations, involving master brains.

This way the British became very successful in monopolising the area of health. As it stands today, an impenetrable international network has been so well established that it has become an almost impossible task to even point out its inadequacies without fear of getting penalised. The irony seems to be that all the countries that opposed to colonial ruling, and all those who wanted political freedom have totally accepted their slavery to Western medicine. No one appears to be opposed to its retention and practise in his/her 'free' country.

All English-educated people at world-level developed British ways of thinking, neglected their own health-care systems, and even went to the extent of ridiculing their own. As a result, the many indigenous systems became suppressed and lost values among the public (Anjneya Murthy and Pendey, 1982). These were some major reasons that gave the Western medicine a stronghold in the East.

The basic principles of Western medicine

Thomas (1985) defines allopathy as a system of treating diseases by inducing

a pathologic reaction that is antagonistic to the disease being treated. According to him, the word 'allopathy' is a term erroneously used for the 'regular' practise of medicine to differentiate it from homeopathy. This aspect was elaborately discussed in a different paper by Palaniappan (1989).

The allopathic system has always been preoccupied with germs as causative agents of diseases. It has been a reactive medicine. Instead of focusing on the prevention of illnesses, it focuses on the disease only after it invades the body, and then goes into battle with the immune system. In this process, it uses a whole range of pharmaceutical weapons (Anjneya Murthy and Pandey, 1982).

During early 20th century, the invading microbes as they attacked the human body were treated (Weiner, 1986). In 1935, the modern chemotherapy came into use (Scott, 1966). Its use in the destruction of those germs has given rise to a serious problem. Each new medicine started creating more newer problems.

The development and use of sulphonamide in the treatment of streptococcal infections, the use of 'trimethoprim' at a later date, etc. created among patients a wide variety of undesirable problems. These include a wide range of toxic reations, gastro-intestinal disturbances, undesirable cerebral effects, serious kidney damage, drastic reduction in the number of white cells in the blood (agranulocytosis), an abnormal decrease in the number of platelets (thrombocytopenia), disorders in the bone marrow and related deficiency in the red blood cell production (aplastic anaemia), inflammation of the liver with fever and other systemic disorders such as hepatitis. Soon, more resistant strains of bacteria developed (Scott, 1966).

The modern medicine has been developing more and more drugs of this kind, always to attack the disease (mostly its symptoms) rather than to prevent it. To date, even when it concerns the deadly AIDS disease, the practitioners of the modern medicine seem to be concentrating in finding a cure after its infection, rather than in trying to prevent it, essentially because, the market potentials are great.

With the knowledge of Darwinism (1859) and modern biology, one need not doubt the possibility of repeated occurrence of more and more resistant strains of the AIDS-causing virus. Yet, billions of dollars are being spent in trying to

create a drug for 'the moment'. Certainly, this cannot be the ultimate answer to the major problem the world is currently facing.

The toxic effects and the undesirability of continuous usage of the dangerous drugs in the practise of Western medicine has been reasonably well reviewed by Palaniappan (1989). Of late, everyone seems to recognise the shortcomings of the system. Ivan has gone to the extent of stating that the 'practise of Western medicine has become a major threat to human health'.

In spite of its claim to being scientific, the antidotal approach of the modern medicine has given rise to more problems than it has been able to solve. Now, the disease pattern seems to have shifted to those created (a) by malnutrition due to megadoses, and (b) by the physicians themselves as they seek to cure certain morbid states. Iatrogenic diseases - those created by doctors in their practise of medicine, is the newer class of ailments which pose many problems to humans (Anjneya Murthy and Pandey, 1982).

As it is, a sad state seems to be prominent: Western medicine has no cure for any of the following diseases: common cold, influenza, measles, chickenpox, smallpox, hapatitis, AIDS, and all diseases caused by viruses.

For several other diseases, the causes are still not known to Western medicine, and therefore, the treatments are directed towards giving a temporary relief or to overcome the symptom and distress rather than a total eradication of the disease itself.

Smith (1982) remarked that the entire lot of English-educated people have a tendency to go for the excessive, heavy-handed treatments with prolonged over-prescribing, rarely justifiable allopathic medicine.

If a person has headache, he is given with a painkiller, and that makes him feel comfortable for a while. The cause that was responsible for the ache may in fact continue to grow inside, leading to more complications. More and more stronger doses of pain killers are given to make the sufferer 'forget' the problem. Identical procedures happen in the cases of diabetes, high blood pressure, leukemia

and the like. Such an awareness has now-a-days turned the thoughts of all deep thinking people all over the world to alternative medical systems.

In practice, only when the Western medicine fails to cure a person of his ailments, he changes his attitude and seeks help from any other alternative medicine. Subsequently, he becomes a promoter of the same.

The introduction of Homeopathy

This was founded by a German physician, Dr. Samuel C.F. Hahnemann, qualified in allopathic medicine, in 1796, as an alternative to the allopathic medicine. This was based on 'like cures like' kind of theory (Thomas, 1985). Hahnemann is said to have developed this healing system with a view to avoiding the dangers and complications of the treatment methods practised in Western medicine.

To date, although Homeopathy has not totally displaced the Western medicine, it has been contributing to the welfare of the people to a substantial extent in several countries.

Other alternative medical systems

The Indian Siddha and Ayurvedic medical systems, the Chinese herbal or Sinseh system, etc. are said to have developed some 8,000 years ago. These were perfected even two thousand years ago to take care of human health in every possible manner (Kannusamy Pillai, 1981).

The treatises by eminent scholars including Nakula, Shalihotra and Parasara were substantial contributions in this respect (Bhagwan Dash, 197?). The pioneering works of Dhanvanthri Maharishi, Athirayer and Saraka Muniver formed the basis of Ayurvedic medicine (Kannusamy Pillai, 1939). The contributions of the 18 Siddhars can never be missed out.

Apart from the above, several countries have their own healing systems, created specifically to suit their local needs. But all these have been identically suppressed by the 'invasion' of the 'universalised' Western medicine.

The basic principles of Siddha/Ayurvedic systems of medicine

This aims at preventing and curing a disease. It provides measures for a disease-free life. It is a holistic approach as opposed to symptomatic methods of the Western medicine. It helps maintain the body in an equilibrium with the environment of the organism. It is a natural system in which only natural products are used for the healing of the sick and for the restoration of their health.

Even during ancient times, the Siddha and Ayurvedic systems already had eight distinct areas of specialisations viz., (1) general medicine, (2) major surgery, (3) ear, nose, throat, eye and mouth diseases, (4) psychiatry, (5) midwifery and paediatrics, (6) toxicology, (7) rejuvenation, and (8) aphrodisiacs (Anjneya Murthy and Pandey, 1982; Suppiah, 1989).

The irony appears to be in the acceptance of the term alternative medicine for Siddha and Ayurvedic healing systems, when in fact, it is the Western medicine that has become in the recent past an alternative to the ancient Eastern medicine. Such a mockery does not appear to be unique since several such situations are common. In the text books dealing with the history of India, Malaysia, Singapore and the like, they have recorded that Sir Francis Light and Vasco da Gama discovered some of these. How could one accept such statements? But we do when it comes to the acceptance of Western medicine.

It is a great pity that such superb systems failed to withstand the test of time. One on hand, it was the English-educated public who became party to the sorrow-state. On the other, the practitioners and teachers of Siddha and Ayurvedic systems themselves seem to have ruined the set up. With extreme protectionism in mind, wanting to be very cautious, they have failed to present these systems to the general public, and in an understandable manner. Neither did they make the approaches any appealing. One cannot deny the fact efficient communication is of absolute importance for the transference and recognition of knowledge.

Almost all the medical knowledge in the Siddha system were presented in poetic expressions. These were made more complicated by the use of words that would imply double meanings. In this context, one always witnesses un-understandable

Sanskrit verses even in the best of English translations. Works of this nature often failed in their objectives (Palaniappan, 1989).

The downfall of Siddha and Ayurvedic systems

Medical practises of such immense sophistication fell into disuse after repeated foreign invasions of India, and a large number of original works were destroyed. The introduction of Western culture and English education have nearly ruined the systems. The greatest mockery of all the time lies in the acceptance of branding the indigenous medical practitioners as fakes and quacks. It appears is true now, that in line with the wishful thinking of the Western medical practitioners, some quacks and fakes have come into existence in the recent past. This could be because the oriental countries themselves have neglected to protect the practise of Siddha and Ayurvedic systems.

Current practises of Siddha and Ayurvedic medical systems and problems associated with them

In line with the ancient practice, the Indian Siddha and Ayurvedic systems, the Chinese healing system, etc. are used to cure people of their ailments. They seem to work very well most of the time. Yet, the practitioners are often unable to explain the ways in which their medicines work in the human body, or the exact reasons behind diet control they often prescribe to their patients. Today's world demands to know the reasons explained in a scientific manner, following the footsteps of Western medicine. Most of the time this becomes impractical for the following reasons:

(a) The indigenous medical practitioners are rarely English-educated. Even if they are, translation of the terminologies into exact English equivalents may not be feasible, simply because the English language does not possess the correct vocabulary for the Indian, Chinese or any such ancient healing systems. Further, the basic principles behind these healing systems are totally opposed to what the Western medicine preaches.

Apart from all the above, why should, for instance, the Chinese literary scholars

get the approval of the English language experts for recognition and approval of their mother tongue? It is very illogical to do so. Likewise, by right, one should not expect any form of recognition of the Siddha or Ayurvedic systems from the Western medical experts. As it is, the practitioners of these systems do not seem to demand any recognition from such experts. It is non-practising 'illiterate' Indians who insist that such approval should be sought.[1]

It is not unusual for an Indian to seek the approval of the Westerners, essentially the British and the Americans, when it comes to the recognition of their talents irrespective of the field of specialisation. Thus, Indians who are experts in fine arts, yoga, cookery and a whole range of expertise in every walk of life, seek certifications from such 'white masters'. They would then quote these at every occasion and feel contended. Others respect them as well. It has been an unfortunate curse for Indians from the days of colonial ruling to obey to the rules of the British, submit to them, seek approvals and live to their standards and expectations.[2]

An Indian does not seem to recognise the expertise of another Indian! This attitude seems to have led the downfall of the sophisticated Indian healing systems.

(b) A large number of Indians/Asians have already been trained to practise Western medicine in India/Asia. The educational system, training, practises, manufacturing of pharmaceutical products and diagnostic tools, etc. have become an integral part of the Asian as well as world economy. So, there exists a competition for survival. It is only natural that each of the opponents uses all his potentials to combat, destroy the competitor or 'enemy' and win the 'battle'. Here, the Western medical practitioners are well equipped with powerful weapons which include (i) communication skill, coupled with the availability of mass media such as newspapers, videos and televisions, radios, journals and public platforms, (ii) back-up from law makers, (iii) support from a large number of common public, already 'brain-washed' or pre conditioned to accept the Western medicine and reject the indigenous ones as non-sense.

Since the modern health keeping has become an industry capable of providing bread and butter to about one-third of the populations by direct or indirect means, it is only natural that all these people would join force to combat the already-

suppressed minority viz., the Siddha and Ayurvedic medical practitioners.

(c) The biggest mockery of all the time lies in the following:

(i) Most people know that the English medicine lacks capacity to cure a wide variety of diseases. Yet, they would prefer to undergo treatments in that system, essentially because they have been made to believe that all other medical systems are 'dangerous' for their well-being.

(ii) The advocates and researchers of Western medicine very often go to the indigenous medical practitioners, make inquiries on the use of herbs and other products used by them for the healing of several of the so-called incurable diseases, find out in their research laboratories the constituents of such herbs, extract them, check if they have got the right substance by administering them to rats, monkeys and guinea pigs, submit their findings even though their products have a long list of undesirable side-effects to the legal authorities or guardians of health keeping (following the rules as laid by the British, favouring the Western medicine as has already been said earlier), get their approval, and market it for administering to the public. This is applauded as an achievement, and awards and rewards are poured in, of course at the expense of the original user viz., the Siddha, Ayurvedic, Bomoh or Sinseh (Chinese) medicines, who are neither acknowledged nor given any monetary benefits.[3]

(iii) The Western medical practitioners, on recognising the inadequacies of their practise, and upon realisation of the usefulness of the herbal medicines of the indigenous medical systems for curing the incurable, have started since a decade, to give treatments to their patients combining their Western drugs together with the herbal medicines they have learnt from some of the indigenous medical practitioners.[4]

This should be considered a clear-cut example of theft of knowledge. Instead of penalising such malpractices, the various medical associations have been supporting it. What do they know about the actions and reactions of the herbs in human body?

The biggest irony lies in preventing the indigenous medical practitioners from using any of those that belong to the Western medicine. They are not allowed by law to use even stethoscopes for diagnosis. The law is very stringent on such matters.

The law itself admits that knowledge cannot be patented, for it must be made available to any one who seeks it. But a Siddha medical practitioner is barred from using most of the instruments that are the outcome of the advancement of knowledge for the benefit of mankind. They have reservations about letting this people wear even labcoats. One can understand if such a law prevails in England. But, how sensible can that be if such a law prevails in Malaysia, India and several such free democratic countries?

The law in Malaysia prevents a Malaysian from using a high-tech diagnostic tool for curing the sick with the use of Malay or any form of alternative medicine. This appears to be true in most of the countries at world-level. It is very clear that the guardians of the Western medicine, by way of protectionism, suppress the very many authenic indigenous medical systems from any form of advancement.

The indigenous medical practitioners are punished if they used any of the so-called prescribable drugs belonging to the Western medicine. This group of people are not allowed to advertise their services. They are often publicly ridiculed. When some rare mishaps or accidents occur, they are given wide publicity with a view to suppressing them altogether. The Western medical advocates are allowed to highlight beyond reasonable measures such mishaps and advise the public not to seek herbal treatments. On the other hand, the indigenous medical practitioners are not allowed to comment or criticise even major medical mishaps of the Western medical practise, and the latter often get overlooked as rare events or accidents.[5]

The politicians in several countries are normally well aware of all the above. Yet, for reasons beyond their control, they seem to be allowing the above 'malpractice'. They often end up approving billions of dollars for instituting more and more the practice of western Medicine, do not approve anything in their budget for pormoting research, development and the practise of indigenous medicine, with a view to promoting rather than depriving and devastating it.[6]

(iv) Most of the Asians and a few Westerners who could themselves be medical professionals but suffering from incurable (by Western medicine) fatal diseases such as cancer in late stages, tend to seek the help of indigenous medical practitioners as a last resort. Most of the time it turns out to be a failure, simply because (1) they seek help at a very late stage for a cure - almost at the point of death, and (2) they come with their physique worsened with the administration of severe poisons and radiations in the names of chemo-and radio-therapies.

(v) Members of the public may not know the truth that a wide variety of sicknesses they develop in them are the results of the drugs they have taken for some other ailments. Numerous additional diseases are also picked up by the sick in the process of seeking medical help from hospitals and dispensaries. The latter are often listed as iatrogenic diseases (Anjneya Murthy and Pandey, 1982).

(vi) The food industry at world-level has been developing based on the advocation of Western medical practitioners. Most of the early food - related researches were done in Europe and USA, by the Whites, based on their own food and eating habits, subjected to their climatic characteristics and life styles. They never took it into account all the above in relation to the tropical living people.

The uniform hot climate of Malaysia, India and other countries were never taken into account by them. As a result, they recommended the enrichment of vitamin-D to all the foods manufactured for people of the tropics. The latter should be considered as the biggest mockery of all the times in the history of mankind, for people of the tropics get abundant vitamin - D through natural sunshine, whereas the Europeans and their cattle do not get it for want of sunshine. Yet, the manufacturers of bread, butter, margarine, glucose, corn flakes, milk powder, chocolate drinks and the whole range of food products enrich them with vitamin - D. They even advertise in mass media and boast of their products. The law allows it, simply because the Western medical practise admits it. As a result, the poor uninformed in the tropics would end up developing cancers and the like (Palaniappan, 1990).

Again, most of the vitamins and minerals are advocated to everybody alike, without evaluating the foods consumed by the tropical living people. European foods are very much inadequate in their nutrient contents are imbalanced. Whereas,

the Asian foods are well balanced, and are fit and adequate for tropical living people. However, these are evaluated to be inadequate by the Westerners, who claim so after comparing with the needs of their own body sizes.

In the tropics people consume a lot of vegetables and fruits, which are best suited to their health needs. When the Westerners recommend, they talk of foods and fruits to which they are used to in their own countries. As a result, people in India and Malaysia end up paying enormous amounts of money to buy apples and pears, corn flakes and breads rather than their own local foods and fruits. In the name of Western fashion, people end up eating fast-foods containing less food value and more preservatives.

The traditional food preservation techniques of the tropical living people were harmless. But with the introduction of European foods, fruits and titbits, along with the advocation of Western medical advocates, a large number of very harmful poisons are being used in the names of preservatives and conditioners. The latter tend to create a series of sicknesses among humans. Of course, the symptoms arising out of such situations are suppressible by the administration of English drugs such as antihistamines and the like.

A large number of drugs created for treating sicknesses are developed for people with a huge body as that of Europeans and Americans. These tend to become overdoses when consumed by relatively small-bodied Asians, and as a result these people tend to suffer of toxicity problems.

We have a serious situation now. Are we still going to tolerate all these and end up destroying the human race as a whole? Or, are we going to re-evaluate, recognise openly the mistake we have made hitherto, rectify, stand up to the present day needs and save mankind from total destruction? The AIDS has come. The Western medicine has done all its best to combat virus-related diseases until this day and has totally failed to provide any means. Even common cold or flu cannot be cured by the system. The game they are playing is identical to Aesop's fable, in which the king was pretending to be wearing an invisible dress, while in fact he was naked.

Let us wake up at least at this point of time, and live up to the expectations of the needs of people. The time has come for all the nations in the tropics to encourage the practise of traditional healing systems, streamline some the administrative inadequacies, help organise them at governmental levels and save mankind from AIDS and total destruction.

The requirement of changes in the law and social recognition for the practise of indegenous healing systems

A vivid presentation of such a need formed part of a paper presented at the 7th International Conference - Seminar of Tamil Studies (Palaniappan, 1989).

The following need to be done to improve the present-day trend. These may not be wholly right, while at the same time, the listing should not be considered complete:

1. The establishment and the working environment of the Siddha and Ayurvedic or any other indigenous healing system should be made in a manner identical to those of the Western medicine.

2. The dress-codes of these practitioners, nursing assistants and other staff should also be regulated.

3. The appearances of medicines should be improved, and high sounding names should be given to them.

4. The use of modernised and impressive-looking diagnostic tools should be allowed in the practise of herbal medicines.

5. The administrative set-up should be modified to go along with time.

6. Impressive hospital buildings and facilities should be provided for the practise of indigenous medicine.

7. Nurses should be trained in Siddha and Ayurvedic Systems. High salary structure should become part of the deal.

8. The Siddha / Ayurvedic or any indigenous medical system should be taught

in institutions of higher learning, and must be made very competitive, with assurance of better future for the practitioner.

9. The patients undergoing treatments under these systems should be able to get monetary benefits in a manner identical to the practise of Western medicine, such as insurance claims. Also, the insurance companies must extend coverages to the indigenous medical practitioners for professional mishaps.

10. The governments must recognise evaluation of health status done by these physicians. Medical examinations for employment purposes, 'medical chits' for applying for leave of absence from work, etc. should be given due recognition.

11. The governments should promote the glitter, prestige, dignity and social recognition for these practitioners.

12. The mode of operation of Western medical schools should be followed for these establishments as well.

13. Seminars, exchange of knowledge in conferences, journals, etc. should be established as well. Research institutions in this area must be given prime importance.

14. The various governments should ascertain maintenance of high standards in every respect in these establishments, spend large amounts of money for the development and upkeep of these institutions. Some amount of pompousness should become part of the system.

15. Above all, the English-educated Indians (Asians) who have been looking down upon anything that is 'typically' Indian (or Asian), should change their attitude, and start recognising and respecting their own kind rather than alien ones.

16. In the past, as per the practise of Siddha and Ayurvedic systems, curing the sick was considered as service to God. This doctrine may not be applicable to today's situation, where mankind has become money-minded. Therefore, it may not be wrong to make it as an industry where money certainly matters.

17. *The Western medical practitioners should be barred from using or handling*

any of the herbs for treating any of their patients. It should be made illegal and punishable by law. This would then promote the welfare of the indigenous medical practitioners as well as their medical systems. It is important that the Siddha, Ayurvedic or any other indigenous medical knowledge is protected from the unfair exploiters.[7]

FOOT NOTES

1. The word 'illiterate' here refers to only those who do not know anything about the oriental healing systems. It does not matter if they are scholars in languages, literature and Western medicine.

2. Without meaning any offence to any one, and with due respect to the scholastic capabilities of the *foreign* experts of Tamil language and literature who have gathered here, one may want to cite as an example the appointment of Europeans and Americans to important offices of the International Association for Tamil Research (IATR), rather than appointing identical scholars from among the Indians. If a situation of the same kind arises in England, they would prefer to appoint an Englishman rather an Asian. It would be of course ideal if such a disparity does not exist among humans at large.

3. *Calophyllum linegarum* is a plant found growing in Sarawak. Recently (1991), An American pharmaceutical company collected this plant from the region, analysed, traced one of the active anti-AIDS group of compounds called *calonalides*, and have patented in their name the chemical structure and its usage. As a result, the Sarawakians (or any one else for that matter), although they have the plant there, they cannot use it for a cure. If they did, they will be accused of infringing into the patent ownership, and will be severely punished by the law (Muhamed Zakaria, 1994).

In several parts of the world, including India, workshops and conferences are being held every now and then to promote bioassays of natural products with special emphasis on anticancer agents, antivirus agents and the like. A wide variety of plants are being rapidly screened for their healing potentials, all with a view to strengthen the Western medicine. One such workshop was recently held in

Kuala Lumpur (Muhamad Zakaria and Hamid Hadi 1991).

The following is the normal procedure in such a transfer of knowledge: The botanical and ecological status of selected species of plants and their medicinal claims by indigenous medical practitioners are validated. Then the phytochemical and pharmacological basis of such claims are determined. Their economic potentials are then assessed. The following forms the usual research strategy: Initial literature search is followed by primary screening, then selection of species, followed by chemical and pharmacological screening and identification and verification of active compounds. The secondary screening would include more sampling of species, fractionation, isolation and structural determination, pharmacological testing of pure fractions and compounds. Some of them could be known active compounds. Tertiary testing is done after this. Finally, the drugs are created, patented and marketed all over the world.

4. Recently, in a journal devoted for the spreading of Siddha medicine, its chief editor Ganapathe (1992) wrote an editorial, wherein he has reported under the heading "Siddha Medicine Goes to America", as how some American experts came to him seeking information pertaining to the cure of several incurable diseases with the use of some rare herbs. The Siddha expert took them to certain foothills and specific locations where these herbs grew, and also taught them as how they were used for a cure of diseases in question. The matter has been proudly reported claiming American recognition for Siddha medicine.

What the author may not know is the so-called experts would subsequently extract and isolate the active principle in the herbs, administer to test-animals and humans for a cure of the same set of diseases, synthesise the substance, patent it, and sell it to some pharmaceutical companies for marketing it world-wide as English medicine. All others will be forced to pay a high price and royalty to buy back the same product. Further, the Siddha medical practitioners may end up paying high penalties for infringing the patented product. These Americans may not mention a word of reference to the source of knowledge. These kind of vanity-oriented revelations would only result in the loss of knowledge to the Westerners, in a manner identical to the loss of knowledge related to the teachings

of Kundalini and related Yoga to the American and British. The Asians are now paying very high prices to buy their innovations in this area (Palaniappan, 1993).

5. A consumer magazine in Penang, Malaysia (Utusan Konsumer, 1988) has highlighted with clear examples as how Western medical practitioners are biased against traditional medicine. Recently, the president of Penang Consumer Association Mr. S.M. Mohd. Idris was pulled to a court of law for publishing an interview with an indigenous medical practitioner (Utusan Konsumer, 1988). He had to withstand with tremendous courage to win at the end. While this being the case, the Western medical practises get tremendous publicity, to the extent of claiming beer-drinking as a very healthy activity for the prevention of kidney stones (renal calculi).

6 Here, due credit should be given to the Government of Malaysia, India and possibly a few other countries for spending a substantial amounts for research, development and utilisation of medicinal plants used in indigenous medical systems. But one should not forget that most of such researches are normally designed only to advance the practice of Western medicine as has already been pointed out elsewhere in this paper. Again, the Governments of India, Mauritius and the like have now begun to recognise the Siddha and Ayurvedic systems to some extent. It is equally true that India after gaining independence from the British, has started reviving the ancient healing system (Anjneya Murthy and Pandey, 1982). In the recent past, the government of India has constituted several expert committees to look into the problems in this area. More recently, Ayurvedic colleges, dispensaries, hospitals and pharmacies are being established in different parts of India. However, the extent to which this is being developed appears to be tiny when compared with the establishment and practisce of Western medicine in India (Bhagwan Dash, 19??).

Ganapathe (1990) has updated all information pertaining to the recent establishments meant to promote the Siddha system in Tamil Nadu.

7. The following will be a good example to show the works of exploiters: *Hydrocotyl asiatica* has been in use in the Siddha/Ayurvedic/Bomoh (Malay) medical systems since very long. In the recent past, some Australians have started manufacturing it as an English drug meant to purify the blood, and have been marketing it all over the world. It has become a popular one since then (Muhamad Zakaria, 1994).

REFERENCES

Anjneya Murthy, N. and D. P. Pandey (1982), *Ayurvedic cure for common diseases*, Orient Paperbacks, 200pp, India.

Bhagwan Dash (197?), *Ayurvedic cures for common diseases*, Hind Pocket Books, 161pp, India.

Darwin, C. (1859), *On the origin of species by means of natural selection*, 426pp, London, In: Oparin, A.J. (1955), Foreign language Publishing House, Moscow, 101pp.

Ganapathe, A.G. (1990), "Thamizhar marantha thamizh marunthu", *Siddhar Seyal*, 16(1): 3-10, Madras.

__________, A.G. (1992), "Siddha Maruthuvam America Selgirathu", *Siddhar Seyal* (17-12) : 1-4, Madras.

Kannusamy Pillai, C. (1939), *Siddha Vaithya Pathartha Guna Vilakkam*, Rathina Nayagar & Sons, 705pp, India.

__________, (1981). *Siddha Rethina Deepam*, Rathina Nayagar & Sons, 328pp, India.

Muhamad Zakaria, (1994), *Personal Communications in Phytochemistry*, University of Malaya, Kuala Lumpur.

__________, and A. Hamid A. Hadi (1991), *The Bioassay Manual of Natural Poducts*, 56pp. Kuala Lumpur.

Palaniappan, V.M. (1989), "The survival potentials of Ayurvedic medical system as compared to the practise of Western Allopathy, and the need to develop an ecologically-oriented alternative medicine" 7th International Conference-Seminar of Tamil Studies, 20pp. Mauritius.

__________, (1990) "The redundancy of Vitamin-D enrichment of foods in Malaysia", *Seminar on Advances in Food Research III*, 8pp, Kuala Lumpur.

__________, (1993) "Melai naataarathu edaiyuutraal tamilarthu nagarigam nalvutramaiyum athan mempaatitkana maatru valzhigalum", *Jour. Indian Studies*. 26-29, Kuala Lumpur.

Scott, R.B. (1966), *Price's text book of the practice of medicine*, English Lang. Book Soc. & Oxford Press, 1417pp, England.

Smith, T. (1982), *Homeopathic Medicine*, Thorsons Publishers, 256pp.

Suppiah, P.S.P. (1989), *Personal Communications*, Kuala Lumpur.

Thomas, C.L. (1985), *Taber's Cyclopedic Medical Dictionary*, PG Publishing House, 2170pp.

Utusan Konsumer (1988), *Don't be biased against traditional medicine*, 168, p4, Malaysia.

Weiner, M.A. (1986), *Maximum Immunity*, Gateway Books, 325pp, Bath.

89

ECOLOGICAL CONCERN OF SOME CATHOLIC SAINTS AND SCHOLARS

V.M. GNANAPRAGASAM

It is generally stated that the Christian West is largely responsible for the ecological crisis of today. Is it the Bible that has been misread by them? Have they been lacking examples of saints and scholars in Christianity whom they could follow with regard to ecological concern? This essay tries to answer the second question; it restricts itself to some of the important saints and scholars in the Catholic Church.

Irenaeus (A.D. 130-200)

To realise the attitude of Irenaeus to nature, the contemporary Gnosticism must be kept in mind. According to Gnosticism, God utterly transcends and is alien to the world, which He neither created nor governed. Humans are carriers of divine spark, but imprisoned in the dungeon of the earth. The material world and nature which belongs to it are evil, are independent and hostile to humans.

Irenaeus who fought against Gnosticism held the view that God is the God of creation history; He is not alien to world of matter; He embraces the whole creation with His hands, as a parent reaches out to a child. For Irenaeus the Trinity (Father, Son and Holy Spirit) is a living God, constantly involved with His creation, the Father planning and giving commands, the Son executing the commands and creating, and the Holy Spirit nourishing and increasing.

Irenaeus believed that the last of the six days of creation was in progress; the day of the general resurrection and the last judgement were coming soon. Then neither the substance nor the essence of the creation will be annihilated.[1]

With regard to the fall of man, Irenaeus accepts that the earth is cursed because of the sin of Adam, but does not accept the idea of a cosmic fall. According to him, the majority of creatures 'persevered and still do persevere, in subjection to Him who formed them'. And so nature in general retains its created goodness.[2]

Man is at home in the midst of the whole creation of God, at home in the body and at home in nature. Though man is the apex of creation whom the other creatures have to serve, these creatures were created not for man alone,but for God who is all in all.[3]

Augustine (A.D. 354-430)

The African doctor Augustine is one of the greatest of the Fathers of the Church both from the literary and theological point of view. In him we find the foundations for the theology of nature. 'The ecological motif of Western theology comes to its full flowering in the theology of Augustine'.[4]

According to Aristotle God is the unmoved mover. Augustine sees God as always acting and always at rest (semper ageus, semper quietus). He is like a composer of a universal symphony. This active God creates all creatures as a blessing for humans; but human utility is not the sole reason for their existence. They exist for the sake of the beauty of the whole creation which is the glorification of God. He wills a magnificent community of being. If we do not see the utility of some beings, we must admit we are ignorant; there is a beauty of the whole as well as of the individual parts. Creatures are glorifying not only because of their utility to the humans but because of their very nature.[5]

Augustine declares that the one contemplates the works of God, the way the creature of governed and regulated, is sure to be overhelmed with the sense of miracle; if he considers the power of a single grain of seed, he is filled with awe. The great theologian contemplates a tree and wonders at its growth from seed to maturity. The whole world, he says, grows like that.[6]

With regard to the result of Adam's sin, namely the creation groaning in travail, Augustine asserts that this punishment affects only the human nature, not the cosmos; it is why Christ could say, "Look at the birds of the air --- See how

the lilies of the field grow" (Mat. 6:26, 28).

St. Thomas Aquinas (1224-1274)

We come to the Middle Ages which was, in its early years, characterised by the widespread alienation from nature but later by the remarkable appreciation of nature.

The Middle Ages was an age of anxiety, political instability, violence, long winters, low population, scattered settlements, and impenetrable forests made Europe a place in which man was in fear of nature. Thinkers held that God had not intended at first to create corruptible matter; man was to have only a spiritual body; only after the fall did God allow material body which in redemption whould be abolished.

Through the life and work of monks (Benedictine and Irish) who spent their time neither in passive contemplation nor in ruthless exploitation of nature but prayed and worked (ora et labora), a period of cooperative mastery over nature was born; the wastelands became gardens; alienation from nature was turned into contemplative relationship with nature.

In the latter half of the Middle Ages a change took place. Nature was becoming a kind of living Cathedral filled with song. Spirit and matter, though contrary to each other, live in harmony; they are like a chori of men and boys blending their bass and treble voices. Human creature was considered to be a microcosm. Human being created in the image of God was now welcomed as one created in the image of the cosmos.[7] Nature was seen as a reflection of the human self and vice-versa.

The Everest of the Middle Ages is Thomas Aquinas. According to him God gave existence to all things and continues to give existence just as the sun continues to give light to the air. Therefore God is in all things. God governs some things by means of others, as a teacher imparts knowledge to his pupils and enables them to teach others. Here immanence of God is being qualified by the theme of divine transcendence. This mode of thought makes it difficult for Thomas to convey the idea of Augustine that God cares directly and gently for every creature, that the whole world is charged with the glory of God.[8]

In creation all creatures come from God, but in the end, not all creatures, only the humans return to God. As these creatures exist only to fulfil human needs on earth, once the humans reach the beautific vision these material creatures have no use.

The theology of Thomas both affirms nature and denies nature; in creation the overflowing goodness of God is stressed, but in redemption nature-denying fulfillment in God is highlighted. Many theologians have been influenced for many centuries by this theology.[9]

Francis of Assisi (1182-1226)

Francis is very attractive to many. He did not write "Summa Theologica" like Thomas nor "The Divine Comedy" like Dante. To know his theology of nature we cannot read his books, but we can try to read his life which has a rich theological poetry all its own.[10]

Francis' main objective was to imitate Jesus very closely and to carry out Christ's work literally.[11]

Francis is well known for his Canticle of the Creatures, in which he praises God for the sun (because of the light it gives) for the wind (because of the air we breathe). This reference to the service of nature to human beings was part of the theological naturalism of the 12th century. If the Italian could be translated as 'Be praised, my Lord, by or in Sister moon' his attitude to nature would be less anthropocentric and more theocentric.

In tune with the biblical image of Adam in the garden, Francis had mastery over the animal kingdom as for example the wolf at Gubio.

He considered all nature as the mirror of God and as so many steps to God.[12] 'A lark, for him, is like a good religious praising God and leaving earthly things. A worm would remind him of Jesus' suffering ('I am worm and no man') (Ps. 22:6).

Francis' love of poverty, his life lived in the forests, his habit of using nature as a ladder to ascend to God had many precedents. His characteristic quality

was to love the creatures as his brothers and sisters. In this he is apart from the theological naturalism of the 12th century.

Praise to you, my Lord, for Sister Moon
Praise to you, my Lord, for Sister Water.

He loved the worm not only because it reminded him of the suffering of Christ, but because he thought of the worm as a member of the human family. If he found worms on the roadside, he would pick them up and put them in a safe place lest they should be crushed by the feet of passers-by.[13]

John de Britto (1647-1693)

Coming to Tamil Nadu, we can think of many saints and scholars, who in the midst of their missionary labours to spread the Good News of Christ showed a kindly attitude towards nature. Let us take two among them who are opposed to each other in some respects: John de Britto and Constantius Beschi. Britto worked among different classes of people, preaching the Good News of Christ and converting them. He wrote no books. Beschi (Veeramamunivar) also worked among all groups of people, but he wrote many books (of poetry, prose, grammar, dictionary etc). Britto has been declared a Saint by the Catholic Church. Beschi is a well known scholar.

John de Britto, the martyr-missionary from Portugal met with constant opposition to his work of preaching and so had to live often in forests (even for months) under the shade of trees where he would instruct his poor people and conduct religious service for them. His final desire was that his body should not be buried, as is the custom among Christians, but should be thrown in the forest as food for birds and beasts. This desire was fulfilled; although the Christians would not have liked to throw John's body in the forest, the events so turned up that the body of the martyr became food for birds and beasts.

Beschi (Veeramamunivar) (1680-1747)

Veeramamunivar's attitude towards nature could be culled from his actions like his interest in cultivating flowers, on account of which he was called 'the

father of flowers'. But his writings are replete with instances of his deep interest in nature.

'Thembavani' his opus magnum shows his attitude to nature in three aspects: of ascent, of fecundity and of relationship with man.

When young maiden sing the praises of the groves of Judaea their mind rises to heaven (1:58-63). "If the earthly groves present colours pleasing to the eyes, shed honey sweet to the mouth, spread fragrance agreeable to the nose, give out music pleasing to the ears, shall we not hunger after heaven which is full of unfading riches" (1:59). Here Beschi's attitude is one of ascent, rising from the earth to heaven.

The journey of the Holy Family (of Mary, Joseph and Jesus) to Jerusalem for the offering of the child to God passes through mountaineous region (Kurinchi), pasture land (Mullai) and fields (Marutham) (12:13-57). This section contains description of nature's fertility as it is, not without story and moralisation.

Mary and Joseph go through the field of sugarcane fenced by date-palm trees. The groves have trees dark and cool (with shade), trees with sky high branches where monkeys jump about and honey is shed in abundance (12: 13-14).

Here Beschi's aspect is that of fecundity, which considers nature for its own sake, as living in its own right.

The third aspect is to consider nature as belonging to one's own family. Adam named all the animals which lived as members of the human family of Adam and Eve (Gen.2:19-20). This aspect was shown in action in the life of the Italian Saint Francis of Assisi. Beschi (also from Italy) depicts the family feeling between humans and animals. When Mary during her journey to Egypt washes the shirt of Infant Jesus in a stream, the water of the stream is endowed with the miraculous power of healing.

On this happy occasion the birds of the air chirp and dance in and around the stream. This joy of the birds is narrated in detail in fourteen stanzas (21:24-37). The reason for this is mentioned at the end. Men with hearts darkened by

sin do not recognise God although as a result of their learning they should. To *make up for this deficiency in the humans*, the birds dance and sing though they have no learning (21:35).

Teilhard do Chardin (1881-1955)

Finally let us have a glimpse at a person of the twentieth century, Teilhard to Chardin, the French paleontologist, philosopher and theologian. He entered into the agony of modern culture and sought to show the unity of the universe and so his theology can be called 'creative union'.[14]

During his paleontological and geological missions in China he lived in the midst of nature; he considered the soil and the sky as elements to be used and offered in the Christian liturgical sacrifice called Mass. Out of such experience rose his book 'Hymn of the Universe'.

He has an ecological aspect with man at the centre. Nature is alive, an ocean of energy and universal motion. Though *nature is mysterium tremendum* it waits to see in the midst of it all the emergence of a human face, which must master and dominate nature, with the instruments of modern technology.[15]

Nothing in the world is really of value except what happens in the end. And the end of the bio-physical world is abolition. Man enjoys solidarity with the land; but that is only a stage that *must* be left behind as the human species ascends to higher and higher levels of consciousness and spiritual union.[16]

Chardin saw evolution as uncompleted process; to express its continuity he coined words like 'cosmogenesis' for the development of a world in which man is central, 'noogenesis' for the growth of man's mind and 'hominisation' and 'ultra-hominisation' *for the* stages in his humanisation.[17]

Conclusion

These are a few of the examples of Catholic saints and scholars with regard to their ecological concern. There have been ups and downs in their attitude towards nature, sometimes affirming, sometimes denying nature. If these have been following

the Biblical injunction not only 'to fill the earth and subdue it' (Gen. 1:28) but also 'to till it and keep it' (Gen. 2: 15) and followed the example of the first Adam who named the animals (Gen. 2:20), and meditated on the life of Christ who, during his fast in the desert 'was with the wild beasts' (MK.1:13) they would have treated all creatures as members of one's family and lived harmoniously with nature.

REFERENCES

1. H. Paul Santmire, *The Travails of Nature*, Fortress Press, Philadelphia, U.S.A. 1985, p. 38.
2. Ibid., p. 40.
3. Ibid., p. 42.
4. Ibid., p. 56.
5. Ibid., p. 62.
6. Ibid., p. 64.
7. Ibid., p. 81.
8. Ibid., p. 88.
9. Ibid., p. 95.
10. Ibid., p. 106.
11. Encyclopedia Britannica Vol.4.
12. Ibid.
13. H.P. Santmire, op.cit. p. 109.
14. Ibid., p. 156.
15. Ibid., p. 170.
16. Ibid., p. 158.
17. Encyclopedia Britannica Vol. 11.

90

AN ANALYSIS OF THE STRUCTURE OF CILAPPATHIKAARAM : A STATISTICAL APPROACH

M. BAGAVANDAS AND S. NAZREEN BEGUM

Introduction

Historically, linguistics has evolved from being largely a descriptive study to its present state of being highly quantitative. With the advent of computers, the importance of quantitative methods in literary study has now been recognized by scholars in the humanities (Holmes, 1985). Also the increasing availability of computer concordances of literary texts offers great possibilities to the analyst (Kay, 1970).

In recent years, many literary studies in differnt languages have been made soundly based on modern statistical procedures using computers as their major research tools (Butler, 1988). These scientific procedures have been used in the language research areas such as computational linguistics, syntactic analysis, stylistic analysis, structure analysis and so on.

Yule (1944) may be considered pioneer in laying the foundation for statistical linguistic analysis. Mosteller and Wallace (1964) who have laid the groundwork for these modern scientific studies, have used the most advanced statistical methods to resolve some of the important linguistic problems. Many statisticians and linguists, in their studies, have used many descriptive and inferential statistical techniques to examine the multiplicity of the literary varibles and their inter-relationships to draw valid and reliable conclusions (Connolly, 1979; Butler, 1985).

Much work has been done in the literary study of the Tamil language in the last five decades. Most of the studies were made using conventional methods (Meenakshisundaram, 1965; Varadarajan, 1966 and Nidhivanan, 1983). Very few of them have used statistical and computer techniques (Kirthigaivasan, 1989; Subbharayan, 1993 and Shanthi, 1994). In this paper for the first time, an attempt is made to carry out a formal analysis of the structure of *Cilappathikaaram*, one of the five epics of Tamil literature, using some of the well known statistical techniques.

Data base

Cilappathikaaram consists of thirty chapters placed in three broad divisions. In this text, the divisions are called *kaandams* and the chapters are called *kaadais*. The first division consists of ten chapters, the second division consists of thirteen chapters and the third division consists of seven chapters. The number of lines in these chapters varies from 50 to 300. All the thirty chapters are considered for this study and it is a complete enumerative study. It is this structure which forms the basis for this analysis.

At first, a complete concordance is created using the metric form of *Cilappathikaaram* facilitating an accurate compilation of statistics such as character and word frequencies. For this purpose the poems are transliterated into the Roman alphabet using a special transliteration scheme. To make processing faster, each character was given a numerical code. In this way, a code was alloted to each of the 247 characters and a blank was given the code 248. By this process all the poems were converted into vectors containing numerical values. Thus the process was formalized mathematically and was made readily comprehenzible for further mathematical treatment. The resulting concordance forms the data base for this study.

The main aim of this study is to compare the three divisions of this text on the basis of unigram, diagram frequencies, word length distribution and entropy.

General information regarding the structure of the text

Initially, the frequency of occurrence of characters in the three divisions are obtained. This is arranged in the form of tables (Table 1 to 3). The corresponding

unigram probabilities are then obtained (But due to lack of space they are not presented in the table). The total number of characters found in the whole text is 86,545. It can also be observed that the first division contains 32% of the characters, the second division contains 41% of the characters and the thrid division contains 27% of the characters of the whole text. When we consider the probability of occurrence of characters in the three divisions it was found that the character 'n' (ன்) occurs more frequently compared to other characters in all the divisions followed by the characters 'm' (ம்) 'ka' (க) and ta (த) in order of their occurrences. In *Thirukkural* text also the character 'n' (ன்) occurs more frequently than the others (Kirthigaivasan, 1989).

Among the 247 characters, it was found that 33 characters in the first division, 31 characters in the second division and 30 characters in the third division are not used. As a whole, the following characters

ṅā, ṅi, ṅe, ṅē, ṅo, ṅō, ñō, ṅau, cau, nau, ṭau, ṇau, tau, nau, mau, lau, vau, ḻau, ḷau, ṟau, ṉau

are not used in *Cilappathikaaram*.

Diagram frequencies for the entire text are also found. Again due to lack of space the table showing diagram frequencies is not presented. If f_{ij} denotes the diagram frequency for the character i followed by the character j then the diagram frequency for the entire text is a matrix of order (ixj). In our problem a (248 x 248) matrix is obtained. Many entries in this table were zero and also the probability of occurence of a character followed by another character is not significant and hence valid conclusions could not be made.

Next, a test was performed to determine whether the frequency of occurrence of characters in the three divisions are from the same distribution. An experiment was conducted using the chi-square test with the null hypothesis stating that the frequency of accurrence of characters of the three divisions is from the same distribution. The chi-square statistic is

$$X^2 = \sum_{i=1}^{s} \sum_{k=1}^{t} \frac{[O_i^k - E_i^k]^2}{E_i^k} \qquad \text{-----(1)}$$

where

O_i^k = Observed frequency of occurrence of character C_k in division i.

E_i^k = Expected frequency of occurrence of character C_k in division i.

N_i = Total number of occurrence of characters in the three divisions

$$= \sum_{k=1}^{t} O_i^k$$

M_K = Total number of occurrences of character C_K in the three divisions

$$= \sum_{i=1}^{s} O_i^k$$

N = Total number of characters in the three divisions

$$= \sum_{i=1}^{s} N_i = \sum_{k=1}^{t} M_K$$

under the null hypothesis E_i^k was estimated as $E_i^k = \left[\frac{N_i}{N}\right] M_k$.

This chi-square statistic has (s-[1]) (t-[1]) degrees of freedom. Here, as there are three divisions and 248 characters, s=3 and t=248. The result of this experiment is shown in the Table 4. The chi-square computed value was 1,704.40 and the null hypothesis was rejected showing the frequency of occurrence of characters in each of the divisions are not from the same distribution.

Similarly, chi-square test was also conducted to determine whether the division are mutually different. It was tested whether the distribution describing the frequency of occurrence of characters in division i is different from that in division j ($1 \leq i , j \leq 3, i \neq j$). This experiment was performed using chi-square test with the null hypothesis, the distribution describing the frequency of occurrence of characters in division i is the same as that in division j. Under this null hypothesis, E_i^k was estimated by the equation,

$$E_i^k = \left[\frac{O_i^k + O_j^{k2}}{N_i + N_j} \right] N_i$$

$$\text{and } X^2 = \sum_{k=1}^{t} \frac{[O_i^k - E_i^k]^2}{E_i^k} \qquad \text{----- (2)}$$

This statistic has (t-1) degrees of freedom (Chatfield and Collins, 1980). There are 248 characters and hence this statistics has 247 degrees of freedom.

The results of the above experiment (Table 4) show that the null hypothesis is rejected in all the cases indicating that the distributions of the frequency of occurrence of characters in the three divisions are different from one another.

Word-length distribution

In this study the length of the word is measured in terms of number of characters present in a word. In this text altogether there are 19761 words present (Table 5). It was found that the first division constitutes 32% of the words, the second division 41% and the third division 27% of the words of the whole text. Also, the frequency distribution of the word-length are obtained for the three divisions separately. It can be seen that maximum word-lenth is 13 and the minimum is 1 (Table 5). Moreover, words of length upto 7 constitutes about 99% in the first and second divisions and in the third division it is 97%. The frequency distributions of word-length for each of the thirty chapters are also obtained.

The frequency curves of the word-length distributions of the three divisions are unimodal and bell-shaped curves. Since the odd moments and β_1 values of these distributions are positive, they are positively skewed (table 6). The β_2 values indicate that, eventhough the three distributions are leptokurtic, the concentration of the values near the central tendency is more or less the same in the first two divisions but it is even more in the last division. The frequency distribution of the third division has longer tail than the distribution of the other two divisions.

A comparative study of the three divisions based on word-length is made in two stages. At first, the frequency distributions of word-length of the three divisions are compared using the chi-square statistic. Secondly the mean values of these frequency distributions are compared using the Analysis of Variance technique and Student's t-statistic.

The chi-square statistics described in equations 1 and 2 are again used to compare the word-length frequency distributions. Since there are three divisions and the word-length ranges from 1 to 13, now, in equations 1 and 2, s takes the value 3 and t ranges from 1 to 13 and the results are given in Table 7. For this table, we find that the three frequency distribution of word-length of the three divisions are not from the same distribution. The frequency distributions of word-length of divisions 1 and 2 are statistically the same whereas the frequency distribution of word-length of divisions 3 is significantly different from those of other two divisions.

Next, the mean values of the frequency distributions of the three divisions are compared using the Analysis of Variance technique with the null hypothesis stating that the average word-length of the three divisions are equal. The results of this experiment (Table 8) show that the null hypothesis is rejected. Then the t-statistic is used to test whether the average wordlength of division i is different from division j ($1 \leq i, j \leq 3$, $i \neq j$). Form the Table 7, which gives the results of these experiments show that averages of the word-length of divisions 1 and 2 are equal whereas average of the word-length of division 3 is different from those of the other two divisions. The results of those two experiments imply that the centre point and the shape of the frequency distribution of word-length of division

3 is statistically different from those of the other two divisions. To substantiate these important findings, the frequency distributions of the word-length of all the thirty chapters are compared using cluster analysis.

Cluster analysis is an object-oriented multivariate statistical technique. It is used to identify the groups present in the data in such a way that the objects in a group are similar and objects between groups are dissimilar. With the introduction of modern computers, clustering techniques have been used in all fields. Also, different clustering techniques have been developed in the last two decades (Manly, 1986). Most of the clustering techniques begin with the calculation of a metric of similarities or distances between objects. In this study the Euclidean distance measure is used. To identify natural clusters in the data, it is better to try different clustering techniques, based on different assumptions on the same data and accept the clusters produced by all or by the majority methods (Everitt, 1974). In this case, three clustering techniques, namely, single linkage, centroid and median methods are tried on the data set containing $\beta 1$ and $\beta 2$ values of the frequency distributions of word-length of thirty chapters (Table 8). These two measures are used to describe the shape of the frequency curves. Out of these three methods, median and centroid methods produce a similar type of clusters.

In these methods two major clusters are obtained (Figs. 1 & 2). Cluster I consists of twenty four chapters and cluster II consists of 6 chapters. The average values of $\beta 1$ and $\beta 2$ of cluster I are 0.1901 and 3.9423 respectively and those of cluster II are 1.5023 and 6.4684 respectively. This result indicates that the skewedness and peakedness of the word-length frequncy curve of cluster II is large than that of cluster I. All the chapters of divisions 1 and 2 are found in cluster I, and cluster II consists of six chapters of division 3. This result again confirms that the frequency distribution of word-length of division 3 is quite different from those of the other two divisions.

Entropy measure

Entropy is a parameter which is in certain sense measures how much information is produced on the average for each letter of a text in the language (Bell, 1953). If the language is translated into binary digits (0 or 1) in the most efficient way,

the entropy H is the average number of binary digits required per letter of the original language. Shannon's (1948) entropy as a measure of information content is obtained for comparing the three divisions.

Two entropy measurements are made on each of the three divisions based upon the estimated unigram probabilities and from the estimated word-length distribution. Shannon defined information content in terms of entropy.

If $p = (p_1, p_2, \ldots p_k)$, $Pi \geq 0$ $\sum_{i=1}^{k} p_i = 1$ is a kth order probability distribution, then the entropy is defined as

$$H(p) = -\sum_{i=1}^{k} p_i \log_2 p_i$$

Entropy based on unigram probability is given by

$$\hat{H}_1 = -\sum_{i=1}^{248} \hat{p}_i \log_2 \hat{p}_i$$

Entropy based on word-length distribution is given by

$$\hat{H}(Q_i) = \left[\sum_{i=1}^{3} Q_i(n) \,/\, (\sum_{i=1}^{3} Q_i(n) \right] \log_2 \left[Q_i(n) \,/\, \sum_{i=1}^{3} Q_i(n) \right]$$

The information content based on unigram probabilities of the three divisions are 6.0765, 6.0523 and 6.0910 respectively. Similarly, the information content based on word-length distributions of the three divisions are 2.2394, 2.1953 and 2.3543 respectively. It can be seen that, in both cases, the information content is least in division 2 whereas it is the highest in division 3. When we compare the three divisions on the basis of the amount of information contained in those divisions and the total number of words present in them, we find that the third division has the largest number of words but it contains the least amount of information.

Conclusion

We have made use of statistical and computer methods for the analysis of the structure of *Cilappathikaaram*. Initially, the frequencies of occurrence of characters in the three divisions were studied. The results showed that the character 'n' (ன்) occurs more frequently in the text followed by the characters 'm' (ம்) 'ka' (க) and 'ta' (த) in the order of their occurrence. It was found that the frequency of occurrence of characters in the three divisions were not from the same distribution and it was also determined that the three divisions were mutually different. The word-length distributions of divisions 1 and 2 were the same but the word-length distribution of division 3 was quite different from those of other two divisions. It was also found that the division 3 contains large number of words but less information.

REFERENCES

1. Bell, D.A., (1953) *Information Theory and its Engineering Applications*, London.
2. Butler, C.S., (1985) *Computers in Linguistics*, Newyork.
3. ____________, (1988) *Statistics in Linguistics*, Newyork.
4. Chatfield, C. and Collins, A.J. (1980) *Introduction to Multivariate Analysis*, Cambridge.
5. Connolly, J., (1979) *Quantitative Analysis of Syntactic Change*, Oxford.
6. Everitt, B.B. (1974), *Cluster Analysis*, London.
7. Holmes, D.I., (1985) "The Analysis of Literature Style" *Journal of Royal Statistical Society*, 328-341.
8. Kay S. (1970) "A Preliminary Survey on the use of Computers in Linguistic Research", *Computer and the Humanities*, Vol. 5, 53-61.
9. Kirthigaivasan, B. (1989) *Statistical Analysis of the Structure of Tirukkural*, M.Phil Dissertation, Department of Statistics, Madras Christian College, Madras.
10. Manly, B.F.J. (1986) *Multivariate Statistical Methods A Primer*, London.

11. Meenakshisundaram, T.P. (1965) *History of Tamil Language*, Annamalai Nagar.

12. Mosteller, F. and Wallace, D.L. (1964) *Inference and Disputed Authorship*, The Federalist, London.

13. Nidhivanan, J. (1983) *Stylistics*, Madurai.

14. Shannon, C.E. (1948) "Bell System Technical Journal" *Mathematical Theory of Communication*, 27, 379.

15. Shanthi, P. (1994) *A Statistical Analysis of Literary Data*, M.Phil Dissertation, Department of Statistics, Madras Christian College, Madras.

16. Subbharayan, K. (1993) "Statistical Analysis of Thevara Thiruppathikangal", Proceedings of the Tamil Nadu Science Congress, Vol. 1, 110-117.

17. Varadarajan, M. (1966) "Literary Theories in Early Tamil Ettuthogai", *Tamil Culture*, Vol XII.

18. Yule, G.V. (1944) *The Statistical Study of Literary Vocabulary*, Cambridge.

Table:1 The observed frequency of characters in division 1

Characters		k	ṅ	c	ñ	ṭ	ṇ	t	n	p	m	y	r	l	v	ḻ	ḷ	ṟ	ṉ
h	2	597	577	103	101	216	402	646	576	413	928	235	740	533	23	117	248	371	929
a	312	897	3	68	5	380	171	754	178	408	562	499	340	414	655	113	157	279	332
ā	102	280	0	46	9	46	16	181	73	142	195	178	38	66	228	26	23	38	43
i	209	302	0	137	0	226	127	426	124	160	62	239	220	113	366	179	94	202	96
ī	21	6	0	16	0	7	12	37	116	12	18	5	6	3	36	6	1	4	8
u	152	438	1	62	4	353	27	514	12	250	290	210	525	95	97	141	34	236	103
ū	33	80	0	20	0	5	0	35	6	73	24	4	4	2	4	2	0	4	5
e	113	55	0	162	4	8	5	52	71	118	50	29	26	9	70	0	10	12	19
ē	35	43	0	36	0	8	3	55	6	40	61	41	20	7	108	2	3	15	8
ai	19	229	2	66	5	146	41	68	0	10	74	19	113	204	58	42	79	100	80
o	61	194	1	8	0	5	2	81	5	126	42	27	20	7	6	1	10	7	5
ō	21	134	0	10	0	6	2	83	37	114	17	50	16	12	23	1	7	11	21
au	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Total number of characters present in division 1 = 27290.

Table :2 The observed frequency of characters in division 2

Characters		k	ṅ	c	n̄	ṭ	ṇ	t	n	p	m	y	r	l	v	l̲	ḷ	r̲	n̲
		713	586	150	117	284	508	782	748	483	1445	275	905	880	43	135	445	342	1664
ḥ	1																		
a	497	1083	0	94	10	444	164	987	222	484	694	630	332	455	880	123	183	370	489
ā	162	310	0	75	9	49	30	226	100	158	237	248	70	76	246	12	27	53	45
i	363	283	0	200	1	383	146	544	135	231	79	300	250	148	412	176	116	240	128
ī	41	8	1	25	0	8	9	71	131	10	6	9	5	2	41	12	1	3	31
u	288	593	0	64	1	510	34	689	25	290	369	249	593	108	119	156	42	346	125
ū	30	90	0	27	0	3	1	35	12	92	29	6	10	1	6	1	2	9	1
e	284	67	0	234	2	11	9	111	78	165	35	48	12	16	121	1	12	10	21
ē	84	60	0	46	0	12	2	92	3	26	67	53	10	16	140	0	5	25	23
ai	23	264	8	25	5	181	35	73	1	19	83	42	172	210	95	51	105	179	195
o	76	298	0	25	0	9	3	117	3	188	33	29	18	6	6	3	3	14	21
ō	44	184	0	13	0	14	5	123	31	118	13	72	8	32	30	2	3	13	26
au	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0

Total number of characters present in division 2 = 35538.

Table :3 The observed frequency of characters in division 3

Characters		k	ṅ	c	ñ	ṭ	ṇ	t	n	p	m	y	r	l	v	ḻ	ḷ	ṟ	ṉ
		479	526	107	146	177	267	545	555	292	780	162	649	418	18	118	210	356	1128
h	5																		
a	190	781	1	74	9	353	93	600	127	319	528	442	226	339	648	76	127	354	348
ā	102	180	0	42	11	40	15	152	71	114	178	162	39	64	218	19	18	29	42
i	140	172	0	154	2	261	98	298	118	148	84	225	149	89	280	134	96	151	77
ī	20	10	0	13	1	7	4	37	89	6	11	9	6	4	29	6	2	4	2
u	93	370	0	45	1	354	22	423	13	179	216	136	447	52	91	100	30	160	67
ū	13	42	1	20	5	6	1	30	12	44	14	5	7	3	9	10	0	5	4
e	82	69	0	184	3	4	5	74	49	119	39	32	25	6	82	1	8	21	22
ē	42	48	0	31	2	16	7	75	2	34	61	14	14	13	168	0	6	54	19
ai	13	162	0	47	2	84	21	59	5	20	57	18	129	175	48	36	53	129	143
o	46	176	1	11	0	8	0	63	1	86	30	34	13	4	9	1	8	2	4
ō	21	139	0	11	0	9	3	115	10	81	10	64	17	16	30	2	4	8	10
au	2	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Total number of characters present in division 3 : 23714.

Table : 4. Comparison of three divisions on the basis of the frequency of occurence of characters.

1. **Hypothesis :** The frequency of occurrence of characters in each of the three divisions is from the same distribution.

Calculated Chi-square value = 1704.3935

Table Value = 1.9600 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

2. **Hypothesis :** The distribution describing the frequency of occurrence of characters in division 1 is the same as that in division 2.

Calculated Chi-square value = 370.4270

Table Value = 280.5 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

3. **Hypothesis :** The distribution describing the frequency of occurrence of characters in division 1 is the same as that in division 3.

Calculated Chi-square value = 312-9404

Table Value = 280.5 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

4. **Hypothesis :** The distribution describing the frequency of occurrence of characters in division 2 is the same as that in division 3.

Calculated Chi-square value = 33.27863

Table Value = 280.4 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

Table: 5. The observed and the relative frequencies of word-length distributions of the three divisions.

Word length	Division 1		Division 2		Division 3	
	Obsolute	Relative	Obsolute	Relative	Obsolute	Relative
1	3	0.00048	3	0.00037	3	0.00057
2	252	0.03992	322	0.03936	161	0.03056
3	1193	0.18898	1364	0.16675	912	0.17312
4	2325	0.36829	3107	0.37983	1826	0.34662
5	1681	0.26628	2316	0.28313	1488	0.28246
6	602	0.09536	788	0.09633	546	0.10364
7	199	0.03152	208	0.02543	174	0.03303
8	37	0.00586	52	0.00636	71	0.01348
9	14	0.00222	13	0.00159	45	0.00854
10	5	0.00079	3	0.00037	25	0.00475
11	2	0.00032	4	0.00049	11	0.00209
12					4	0.00076
13					2	0.00038
Total	6313		8180		5268	

Total Number of Words : 19761

Table :6 . The values of the different statistics of word-length distributors of three divisions

Statistics	Division 1	Division 2	Division 3
$\bar{X}$	4.3228	4.3445	4.5021
μ_2	1.3734	1.2847	1.8244
μ_3	0.9274	0.7326	3.0329
μ_4	7.8178	7.0421	21.964
β_1	0.358	0.2531	1.5148
β_2	4.1449	4.2664	6.5989
$\gamma_1 = \sqrt{\beta}_1$	0.5983	0.5031	1.2308
$\gamma_2 = \beta_2 - 3$	1.1449	1.2664	3.5989

Table 7. Comparision of three divisions on the basis of the word-length distribution.

1. **Hypothesis :** The word-length distributions of the three divisions are from the same distribution.

Calculated Chi-square value = 186.8908

Table Value = 36.42 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

2. **Hypothesis :** The word-length distributions of the three divisions 1 and 2 are from the same distribution.

Calculated Chi-square value = 12.4795

Table Value = 21.03 (at 5% level)

Inference : Accept the hypothesis.

3. Hypothesis : The word-length distributions of the three divisions 1 and 3 are from the same distribution.

Calculated Chi-square value = 667.9189

Table Value = 21.03 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

4. Hypothesis : The word-length distributions of the divisions 2 and 3 are from the same distribution.

Calculated Chi - square value = 1085.8888

Table Value = 21.03 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

Table 8. Comparision of the average word-length of the three divisions.

1. Hypothesis : The averages of the word-length of the three divisions are equal.

ANOVA TABLE

Source of Variation	Degrees of freedom	Sum of squares	Mean Sum of squares	Variance rates (F Calculated)	F (Table)	Inference
Between divisions	2	110.03	55.02	37.68	3.00 (at 5% level)	Reject th hypothesi
Witl in division (Error)	19758	28789.31	1.46			
Total	19760	28899.34				

2. Hypothesis : The average word-length of division 1 is equal to the average word-length of division 2.

Calculated t-value : 1.1213 t- table value : 1.96 (at 5% level)

Inference : Accept the hypothesis.

3. Hypothesis : The average word-length of division 1 is equal to the average word-length of division 3.

Calculated t-value: 7.6624 t-table value : 1.96 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

4. Hypothesis : The average word-length of division 2 is equal to the average word-length of division 3.

Calculated t-value: 7.0263 t-table value : 1.96 (at 5% level)

Inference : Reject the hypothesis.

Table : 9. The β_1 and β_2 values of the word-length distributions of the three divisions

Chapters	β_1	β_2	Chapters	β_1	β_2
1	0.5154	4.7012	16	0.4937	5.4045
2	0.1227	3.1823	17	0.1619	3.003
3	0.2369	4.9450	18	0.1677	3.9377
4	0.0836	3.5852	19	0.3947	3.8478
5	0.3914	5.0494	20	0.4430	3.2269
6	0.0064	2.8742	21	0.0160	2.3169
7	0.1532	2.8815	22	0.0355	3.3588
8	0.1955	3.9344	23	0.0076	3.0483
9	0.1861	2.7858	24	1.0432	5.2891
10	0.0581	3.1568	25	2.4060	7.3978
11	0.0887	4.9908	26	1.6866	6.3227
12	0.2966	4.5327	27	1.9781	7.7769
13	0.0814	3.5116	28	1.1220	6.4230
14	0.1475	4.4012	29	0.2766	3.7568
15	0.0040	3.0870	30	0.7780	5.6076

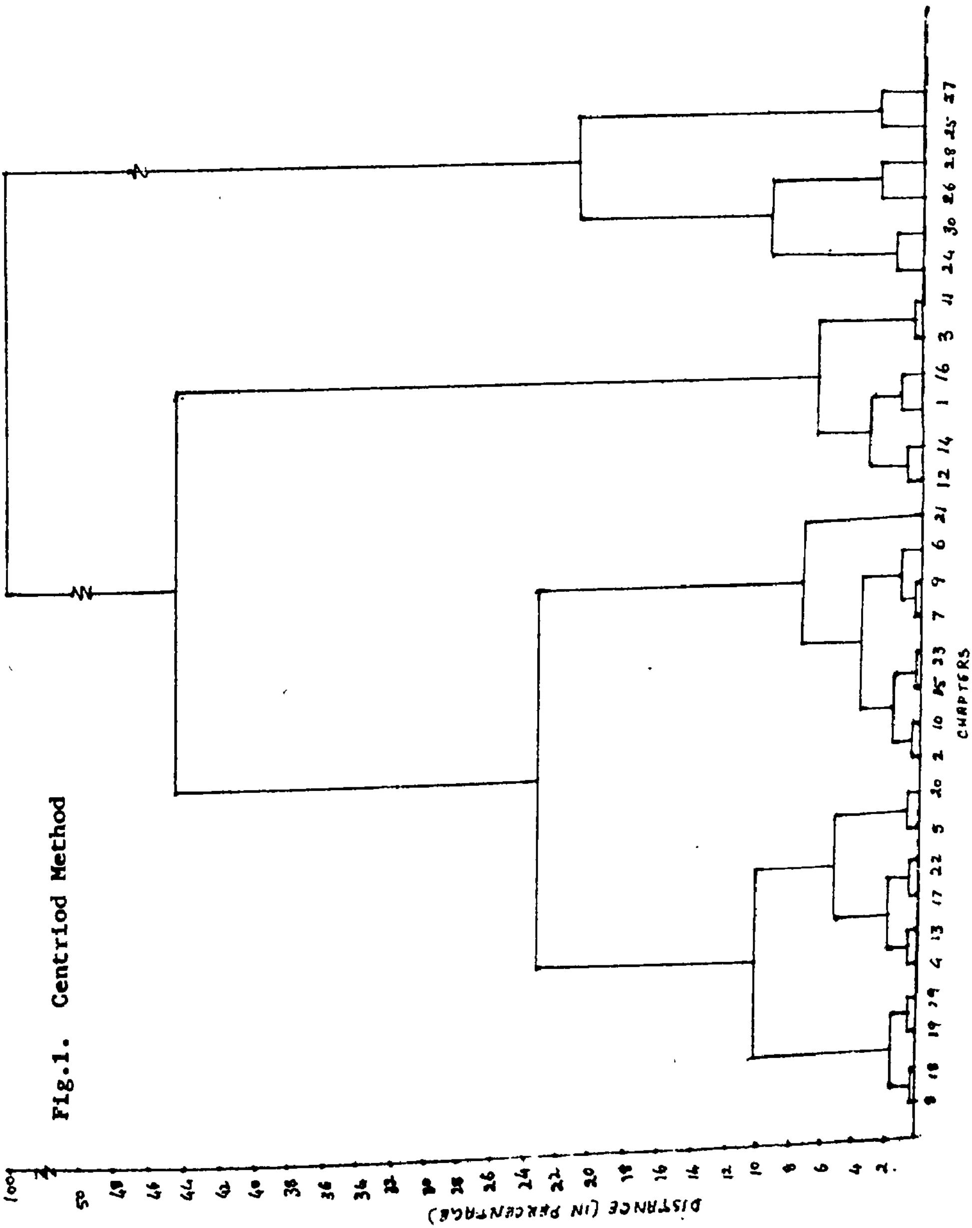


Fig.1. Centriod Method

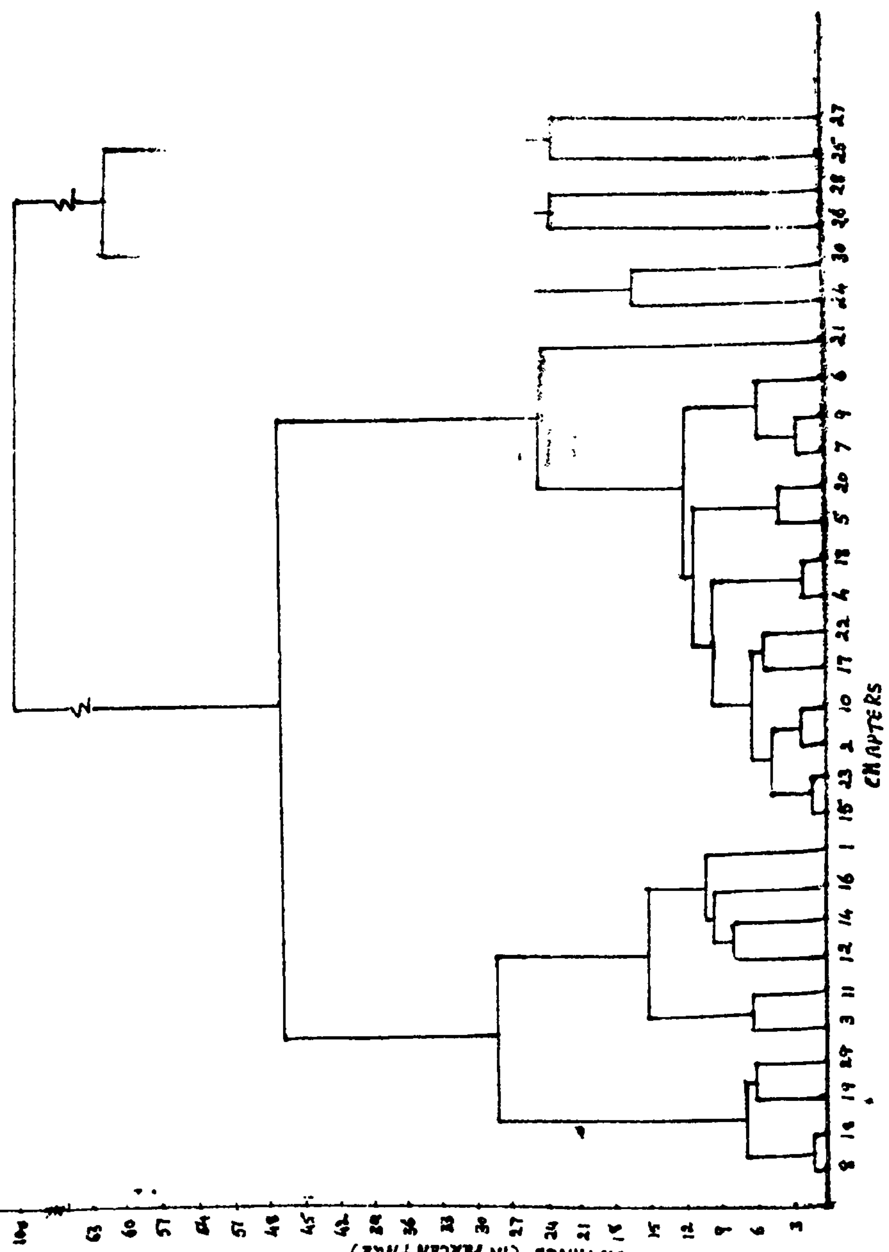


Fig.2. Median Method

The history of Tamils has been a source of pride not only for the Tamil people but for the entire nation. Tamil culture has been characterized by rich language, a body of literature spanning two millennia, an exquisite religious and secular music and art. The creativity of Tamil people found expression in various fields of human endeavour and has significantly contributed to our composite heritage.

- Shanker Dayal Sharma

One of the most rich and ancient languages of the world, Tamil has contributed to literature, music and culture. Its impact on society has been manifold and enriched our composite culture.

- K.R. Narayanan

திராவிட மொழிகளில் தமிழ் மொழி மிகவும் தொன்மை வாய்ந்தது. வளமான இம்மொழி பல கருவூலங்களைத் தன்னகத்தே கொண்டது. எனவேதான் தமிழர்கள் தங்கள் மொழியைக் கல் தோன்றி மண் தோன்றாக் காலத்தே முன் தோன்றிய மொழி என்று பெருமையுடன் கூறுகிறார்கள். ஐயாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முந்திய ஹரப்பா நாகரிகத்தில் தமிழர்களின் நாகரிகம் பற்றியும் தமிழ் மொழி பற்றியும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. வால்மீகி இராமாயணத்தில் தமிழ் மன்னர்களான பாண்டிய மன்னர்களின் பண்பாடு பற்றிக் கூறப்படுகிறது.

- பி. வி. நரசிம்மராவ்

இன்றைய சூழ்நிலையில் ஒரு மொழி, சர்வதேச சமுதாயத்தில் இடைவிடாமல் நடந்துகொண்டிருக்கிற சமூக, பொருளாதார, உணர்ச்சிப்பூர்வமான மாறுதல்களையும், அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகளால் ஏற்படுகின்ற அடிப்படைப் பண்பு மற்றும் மதிப்பீட்டு மாற்றங்களையும் எதிர்கொண்டு புதிய மாறுதல்களுக்குத் தன்னைத் தயார் செய்துகொள்ளவேண்டும். புதிய மாற்றங்களை ஒரு மொழியினால் ஏற்க முடியாமல் போனால், அதனால் விளைகின்ற தாக்கங்கள் அந்த மொழியின் வலிமையைக் குறைத்துவிடும். வளமார்ந்த மொழியாக, வழக்கில் என்றும் இருக்கும் மொழியாக மாறவேண்டுமானால் நிலைத்த பழைமையும், வளரும் புதுமையும் இரண்டறக் கலந்து, இரண்டின் தன்மைகளையும் உள்ளடக்கியதாக அந்த மொழி வளர்ந்து வரவேண்டும். மாற்றம் என்பது தவிர்க்க முடியாத இயற்கையின் விளையாட்டு.

- ஜெ. ஜெயலலிதா

உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி மன்றம்
சென்னை